

ISSN 1721-9809



RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE UMANE E SOCIALI
REVUE INTERNATIONALE EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
REVISTA INTERNACIONAL DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

MYTHANALYSE DE L'INSULARITÉ

Sous la direction de

Orazio Maria Valastro - Hervé Fischer

M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales

vol.17 n.1 Janvier - Avril 2019

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

www.analisiqualitativa.com
magma@analisiqualitativa.com

*Revue fondée et dirigée
par le Sociologue Orazio Maria Valastro*

Observatoire Processus Communications
Association Culturelle Scientifique
Catania - Italy

ISSN 1721-9809

© 2019

M@GM@ Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

Projet éditoriale : Observatoire Processus Communications

Direction scientifique : Orazio Maria Valastro

Mythanalyse de l'insularité

Vol.17 n.01 Janvier Avril 2019

Sous la direction d'Hervé Fischer

eBook en format Pdf

Édition non commerciale en accès libre

ISSN 1721-9809

En couverture : détail stylisé des représentations pariétales gravées dans les grottes de l'Addaura au pied du mont Pellegrino à Palerme.

Œuvre diffusée sous licence internationale Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Attribution - Non Commerciale - Non œuvres dérivées 4.0 International

Osservatorio dei Processi Comunicativi

Associazione Culturale Scientifica a scopo non lucrativo - Catania (Italy)

Nous vous invitons à nous soutenir avec un don en ligne en nous aidant à poursuivre notre politique de libre accès aux publications scientifiques dans le domaine des sciences humaines et sociales.

PayPal email: info@analisiqualitativa.com.

Osservatorio dei Processi Comunicativi

magma@analisiqualitativa.com | www.analisiqualitativa.com

Via Pietro Mascagni n.20 - 95131 Catane - Italie

M@gm@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

Direction scientifique

Orazio Maria Valastro

MYTHANALYSE DE L'INSULARITÉ

SOUS LA DIRECTION DE
HERVÉ FISCHER

Mythanalyse de l'insularité

Sous la direction de Orazio Maria Valastro et Hervé Fischer

M@GM@ Revue internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.17, n.1, 2019, ISSN 1721-9809

Sommaire

Mythanalyse de l'insularité

Hervé Fischer

Philosophe et artiste multimédia, de nationalité française et canadienne, fondateur et président de la Société Internationale de Mythanalyse (Montréal, Québec-Canada), directeur de l'Observatoire international du numérique, Université du Québec.

Mythanalyse du corps autobiographique : fabulations d'un corps à corps avec l'insularité

Orazio Maria Valastro

Sociologue, chercheur indépendant, directeur scientifique de M@GM@ Revue internationale en Sciences Humaines et Sociales, président de Thrinakia - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile.

En passant par la Sicile : fée Morgana, en voyage dans la Méditerranée

Ana Maria Peçanha

Sociologue et muséologue, chercheuse associée au Laboratoire d'Éthique Médicale & de Médecine Légale, Université Paris Descartes.

Les marques sont des îles

Georges Lewi

Mythologue, spécialiste des marques, consultant, conférencier, écrivain.

Alcuni miti siciliani nelle «Metamorfosi» di Ovidio: Cerere e Proserpina, Anapo e Ciane, Alfeo e Aretusa

Rosalba Galvagno

Insegna Letterature comparate e Teoria della letteratura nell'Università di Catania.

L'isola del vagheggiamento, del ricordo e del nostos: la Sicilia, da Ovidio a Consolo

Dario Stazzone

Presidente del comitato catanese della Società Dante Alighieri, dottore di ricerca in italianistica (Lessicografia e semantica del linguaggio letterario europeo).

Des Isles d'Auvergne aux Outremers, parcours utopiques

Sylvie Dallet

Professeur des universités, directrice de recherches au Centre d'Histoire Culturelle des Sociétés Contemporaines, responsable du programme de recherche international et interdisciplinaire Éthiques de la Création et préside l'Institut Charles Cros, Paris.

L'île et l'esprit

Luc Dellisse

Écrivain et poète, professeur de scénario du cinéma à la Sorbonne et à l'École supérieure de réalisation audiovisuelle (Esra), ainsi qu'à l'Université libre de Bruxelles (ULB).

Le fripon divin en Sicile : mythanalyse et prospective à Saint Nicolò l'Arena

Christian Gatard

Sociologue, expert en dynamique de groupes et en créativité, fondateur de Gatard & Associés (Paris) - Institut international d'études qualitatives.

Les fictions littéraires considérées comme des îles...

Lorenzo Soccavo

Chercheur associé à l'Institut Charles Cros (Paris), rattaché au séminaire Éthiques et Mythes de la Création, est proche de la Société internationale de mythanalyse (Montréal).

Sicilia e romanzi: il fascino degli stereotipi

Rosalba Perrotta

È stata professoressa ordinaria di Sociologia alla Facoltà di Scienze Politiche dell'università di Catania. International corresponding editor della rivista Symbolic Interaction.

L'île des Sanguinaires : territoires de l'imaginaire au cinéma et vertiges de soi

Yannick Lebtahi

Maître de conférences HDR en Sciences de l'Information et de la Communication à l'université de Lille, sémiologue, analyste des médias, mais aussi réalisatrice de documentaires.

« Mythologie » vs « Mythe » : armes, truelle et plume dans Le Livre de la Cité des Dames de Christine de Pizan

Jean-Jacques Vincensini

Professeur émérite de langue et littérature médiévales, Université François Rabelais-CESR (Tours).

L'insularité dans Le Comte de Monte-Cristo : Analyse juridique

Peggy Larrieu

Maître de conférences en droit privé et sciences criminelles à l'Université d'Aix-Marseille

La logica del mito e clinica psicoanalitica dell'insularità tra confinamento e apertura all'alterità

Giovanni Lo Castro

Psychologue clinicien, psychanalyste, membre du SLP et de l'AMP, il est agrégé de Psychologie Clinique à l'Université de Catane.

Insularité : éthique d'une cognition synesthésique

Bernard Troude

Chercheur en neurosciences et sciences cognitives, chercheur en sciences des fins de vie (inscrit à "Espace éthique Île-de-France" Université Paris-Sud) - Laboratoire LEM: Laboratoire d'Éthique Médicale et de Médecine légale, chercheur en sociologie compréhensive - C E A Q : Centre d'étude sur l'Actuel et le Quotidien Université Paris Descartes.

Verso una nozione complessa dell'insularità: l'incontro di mare e di terra nella novella di Cola Pesce

Nino Arrigo

Dottore di ricerca in «Studi Inglesi e Angloamericani» e in «Metodologie della Filosofia», borsista di ricerca presso la cattedra di Letterature Comparete dell'Università di Enna «Kore».

Identità scientifica e mito di appartenenza all'isola disciplinare: la dialettica dell'illuminismo, il naturale e l'artificiale razionalizzato

Francesco Paolo Pinello

Cultore di Sociologia Generale e della Devianza presso l'Università degli Studi di Enna "Kore".

Mitanalisi come strumento di formazione e riscatto della marginalità

Salvatore Squillaci

Sociologo, professore a contratto di Demo Etno Antropologia presso l'Università degli Studi di Catania.

Mythanalyse de l'insularité

Hervé Fischer

hfischer@hervefischer.net

Philosophe et artiste multimédia, de nationalité française et canadienne, son travail a été présenté dans de nombreux musées internationaux et biennales ; fondateur et président de la Société Internationale de Mythanalyse (Montréal, Québec-Canada) ; directeur de l'Observatoire international du numérique, Université du Québec ; ancien élève de l'École Normale Supérieure, pendant de nombreuses années il a enseigné la Sociologie de la culture et de la communication à la Sorbonne, et il a aussi été professeur à l'École Nationale Supérieure des Arts décoratifs.



Miriana Spampinato - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

L'Australie est-elle une île ou un continent ? La planète Terre n'est-elle pas une île dans le cosmos ? L'homme n'est-il pas une île ? L'ONU nous définit comme « *une étendue naturelle de terre entourée d'eau qui reste découverte à marée haute* ». Ces quelques mots peuvent paraître minimalistes. Mais dans leur choix délibérément simpliste ils dévoilent la figure contradictoire du dieu Janus, son regard double, le continental et l'insulaire. Il y a une île en chacun de nous, mystérieuse, inaccessible, un centre irréel mais consistant, non pas le moi lui-même, mais le sentiment de certitude du moi, à partir duquel nous pouvons nous éparpiller dans divers rôles sociaux, dans des aventures centrifuges, sans risque de nous disperser irréversiblement, et qu'on pourrait aussi comparer à un centre de décision et de rappel.

L'île est un psychotrope qui déclenche un flot d'imaginaire contradictoire et incertain, excessivement lyrique. Je vois apparaître une voile qui négocie avec le souffle maritime dont décident les dieux, en équilibre fragile sur l'immense étendue des flots, un esquif dans des courants maritimes en abyme sous sa quille. L'équipage serre les cordages contre les vents frontaux pour s'aventurer dans le monde sans carte de navigation.

Oxymore ou métaphore ? L'oxymore réunit deux couples éternellement opposés, l'éclaté / le fusionnel, *île/continent* et *île/océan*, qui convoquent les deux figures de l'île : le port que l'on cherche, tout à la fois baie ouverte aux grandes voies maritimes et refuge isolé auquel on aspire, et le sein volcanique qui se dresse sur l'horizon. La métaphore poétique parle de l'homme, de l'horizon, du vent du large et de l'abri. Dans les sociétés de masse chacun de nous est une monade en souffrance narcissique, mais qui cherche des ouvertures vers le monde extérieur. En quête d'elle-même dans les actes qui la révéleront, qui la définiront dans

l'existence où elle tentera de s'accomplir. Notre attachement à l'île signe le paradoxe de notre condition bipolaire.

Sous la loupe, l'île évoque un microcosme connu et maîtrisable, par opposition à l'immensité de la carte géographique. Mais l'imaginaire évoque beaucoup plus qu'une terre close entourée d'eau. La rive marque la séparation entre deux mondes opposés : la terre ferme et l'océan liquide. D'un côté je scrute l'infini du ciel et de la mer, de l'autre l'inconnu familier. Ce n'est pas un geste anodin que de tourner sa tête et ses pieds d'un côté et de l'autre du miroir infra-mince, entre deux fabulations, entre l'insaisissable du monde et l'inconnu du moi. Dans l'introspection la plus subjective, jamais je ne trouve le fondement du moi. Dans l'aventure la plus extrême, jamais je ne découvre qui je suis : tout au contraire, ce sont mes actes extérieurs qui me construisent. Et c'est ce paradoxe du moi qui se projette sur ma vision de l'île. Les deux pensées, la continentale et l'insulaire, nacent mon horizon d'une aura mythique sous le soleil levant jusqu'au couchant de l'horizon. L'île acquiert de ce double mouvement d'intériorité et d'extériorité une puissante charge imaginaire. Pour le psychanalyste Dominique Anzieu, l'île est la métaphore du *Moi-peau*¹, une enveloppe vivante à double face : l'une ouverte au monde et l'autre tournée vers le corps. La pensée continentale de l'extériorité et la pensée insulaire de l'intériorité éveillent deux imaginaires distincts, appelant l'un la mythanalyse, l'autre la psychanalyse.

1- La pensée continentale de l'île relève de la mythanalyse

Nous savons que l'île existe, mais il faut pour l'atteindre confier son destin à la mer, mystérieuse, dangereuse, car ce sont les dieux qui décident des vents. Et cette traversée constitue un voyage initiatique vers un mythe sans ancrage entre ciel et mer. L'île est un aimant, qui nous attire, mirage du sein émergeant lentement des flots, apparition d'une terre, d'une baie, d'un port qui se précise. Elle est une micro-planète sur la rondeur de la Terre, avec son caractère unique que nous y découvrons, naturel, humain, culturel, mystérieux : un microcosme mythique.

Il existe bien sûr des îles paradisiaques, tropicales, sauvages ou exotiques et d'autres désolées, désertes, exposées aux flots déchaînés, mais jamais infernales. Jetés par la houle sur les pires récifs, nous désespérons d'y prendre pied. Du continent nous pensons l'île selon notre désir d'évasion vers une terre alternative, protégée, pacifique, un refuge heureux, authentique, qui a gardé ses liens avec la nature originelle, ayant échappé au stress du développement industriel, aux turpitudes urbaines et continentales. Le pouvoir d'attraction des îles supposées merveilleuses, contrepoison, euphorisant qu'exploitent les agences de voyage, ne laisse aucun doute sur le lien profond qui demeure dans notre mémoire inconsciente avec le rêve d'un paradis perdu. On aime que l'île soit comme un sein, rond, doux, chaud, maternel, comme l'utérus d'avant notre naissance.

Ma conception biologique de la mythanalyse

Je voudrais ici rappeler brièvement ma conception de la mythanalyse. La mythanalyse postule que nous naissons *homo fabulator* et que nous demeurons *homo fabulator* toute notre vie. La mythanalyse postule que notre rapport au monde est toujours mythique. Il n'y a rien dans ce monde qui ne soit mythique, dont notre connaissance puisse prétendre à l'objectivité en court-circuitant les filtres inconscients de nos interprétations. La mythanalyse affirme être elle-même une théorie-fiction, un roman des origines.

La mythanalyse, telle que je la construis, postule une origine biologique du développement de nos facultés fabulatoires². Ce que je propose, c'est donc un constructivisme fabulatoire de notre rapport au monde, qui s'inspire de l'épistémologie génétique de Piaget. Depuis le moment où l'enfant quitte la poche utérine qui lui assurait la protection de son rapport unitaire à la mère, dès lorsqu'il est accouché et que le monde naît à lui, il doit affronter le stade du chaos. C'est sans mots (*in-fans*), qu'il apprend à négocier son rapport au réel. Il ne dispose pour l'interpréter que de ses sensations physiologiques, ses émotions et son imagination. Il est pris immédiatement dans l'entrelacs et la dynamique du carré parental. Et c'est imaginativement qu'il commence à négocier par des sourires, pleurs, gesticulations avec la mère, le père, cet inconnu qu'il découvre, le monde et l'autre (la société et ses rituels sociologiques).

¹ Didier Anzieu : *le Moi-peau*, Dunod, Paris, 1985.

² Voir le site de la Société internationale de mythanalyse : www.mythanalyse.org.

Ces représentations évoluent selon les étapes de son développement fabulatoire. C'est ainsi qu'il ressent d'abord son impuissance et sa soumission au corps social (le stade de la tortue sur le dos). Puis il découvre son individuation en apprenant à distinguer son corps de son univers proche (le stade de l'ourson). Au bout d'un an, il commence à l'explorer plus largement et à l'objectiver avec des mots (le stade du pingouin), avant de déclarer sa singularité en s'opposant au monde (le stade du homard). Il doit négocier. C'est un moment de réflexion nécessaire et douloureuse dans toute adolescence, un travail de différenciation entre le dedans et le dehors. Au stade du papillon, il fait sa mue et butine jusqu'à ce qu'il rejoigne l'essaim social du stade adulte. Ces quelques vingt années de négociation de son rapport imaginaire au monde lui ont appris à se soumettre, explorer, se singulariser, s'adapter, s'opposer, puis s'intégrer au Grand Tout. Nous passons du corps maternel au corps social. Et ce n'est que beaucoup plus tard qu'avec la maturité de l'âge, il atteindra le stade de la conscience augmentée, celui que j'ai rejoint et qui me permet d'analyser avec une plus grande lucidité les mythes qui gouvernent notre vie.

Ces étapes de la construction de son rapport au monde demeureront inscrites dans les réseaux neuronaux de sa mémoire et dans sa logique inconsciente. Des aléas, des bons et des mauvais moments de ces expériences, des traumatismes et des liens heureux qu'il aura tissés imaginairement avec le monde dépendront ses attitudes individuelles pour toute la durée de sa vie d'adulte. Il célébrera le dialogue social, interculturel, planétaire, revendiquera sa singularité irrépressible et sacrée ou s'accommodera diversement des contraintes et opportunités de la réalité. Tous les êtres humains vivent la même genèse biologique / fabulatoire. Et la mémoire inconsciente de leur développement fabulatoire déterminera leurs rapports familiaux tout autant que leurs engagements citoyens, de même que leurs œuvres artistiques, scientifiques, philosophiques ou littéraires sans en réduire l'inspiration, tout au contraire.

Du point de vue de la théorie mythanalytique que je construis, la fascination pour l'île illustre la nostalgie du "stade fœtal" que j'ai décrit, ce premier stade utérin dans le développement des étapes fabulatoires de l'être humain. La configuration de l'île, isolée du monde extérieur dont les côtes et les plages évoquent la membrane utérine chaude et protectrice. Les atolls offrent l'image même d'une poche d'eau de mère entourée par la barrière de corail. Des lieux délicieusement clos, des Jardin d'Éden dont nous fûmes chassés, condamnés à la conscience de la réalité, de la souffrance, de la mort.

C'est le retour à l'innocence primitive, la vacance des vacances, le désir et l'illusion de couper le lien avec tous les miasmes du continent, tous les problèmes de la vie. Un lieu où le temps s'est arrêté, où s'efface la menace du temps qui court vers la mort dans une hyperactivité effrayante. On en retrouve l'imaginaire dans tous les mythes d'un âge d'or, si fréquent dans les religions. Un imaginaire qui peut être dangereux. Pensons aux îles qui attirent les hommes et les gardent captifs jusqu'à ce que leurs squelettes dessèchent au soleil.

L'île fait image. Elle invite à un parcours initiatique : l'*Odyssée* qu'Homère prête à Ulysse ou l'île d'*Avalon* où se retire le roi Arthur mortellement blessé. En 1155, le poète anglo-normand Robert Wace le rappelle : « *en Avalon se fist porter Por ses plaies mediciner* »³. C'est cette même île enchantée où vivait la fée Morgane. C'est aussi *L'île au trésor* de Stevenson, parmi tant d'îles fabuleuses, qui nous révèlent leur caractère symbolique, primitif. Par opposition les îles surdéveloppées de Singapour, de Manhattan, ou celles, perverses, qui sont devenues des paradis... fiscaux ne sont plus des îles, mais des satellites urbains avec leurs cortèges de miasmes terrestres.

La dimension sociologique de la mythanalyse

Je l'ai dit : la mythanalyse, telle que je la conçois, postule une origine biologique du développement de nos facultés fabulatoires. Mais les mythes ne flottent pas dans le ciel au-dessus de nous ou dans un arrière-monde archaïque, anhistorique et asociologique, comme ont pu le prétendre trop d'auteurs reconnus (Gustav Jung, Gilbert Durand, Joseph Campbell, etc.) Nos fabulations s'expriment diversement selon chaque société et chaque époque. On ne peut certes pas allonger la société sur le divan⁴. Mais je tiens à souligner le caractère sociologique autant que biologique des mythes et donc de la mythanalyse.

³ Robert Wace, *Roman de Brut*, v.4437-4438.

⁴ Hervé Fischer, *La société sur le divan*, Vlb Éditions, Montréal, 2007.

2- La pensée insulaire de la psychanalyse

Pour ceux qui l'évoquent à partir du continent, l'île est un imaginaire puissant, une pulsion d'évasion. Mais cette fabulation est couplée à une réalité parfois contraignante, lourde, enchaînée, ancrée sociologiquement et historiquement pour ceux qui y sont nés et y vivent en permanence. Ils y subissent souvent le sous-développement, le manque de ressources, l'économie touristique et sa pollution, un isolement en dehors de la saison touristique, qui peut susciter avec le calme une tendance régressive qui se traduit parfois aussi par un narcissisme insistant.

L'insularité comme métaphore de la régression

L'insulaire peut espérer de son île la tranquillité du corps et de l'âme, une transparence où rien n'échappe au regard. L'île est alors un microcosme assez petit pour que je puisse le maîtriser, sans me sentir enfermé en raison de l'immensité qui l'entoure. Sur le continent même, cette pulsion régressive insulaire induit aussi éventuellement un rejet des étrangers. Nous l'observons en Europe de nos jours avec les populismes violemment opposés aux flux migratoires, à la mondialisation. L'insularité peut se traduire en nationalisme agressif. En Corse se perpétuent des difficultés de voisinage non seulement entre l'île et le continent, mais aussi entre insulaires de souche et néo-insulaires. Ainsi Jean Baudrillard oppose-t-il l'individu non divisé (comme le mot l'indique), et le sujet par définition divisé dans sa relation à l'autre. Du point de vue de la thérapie, qu'est-ce que la réinsertion sociale (dans le corps social, substitut du corps maternel), si non cette prise de conscience assumée de la différence et du lien entre le soi (l'île) et la société des autres - continentale ?

Nous avons tous besoin de pouvoir nous réfugier face aux tempêtes dans un microcosme protecteur, un havre isolé des vagues du large. Nous avons besoin de cette île qui résiste au chaos et sécurise l'esprit. Ainsi, l'île mythique de Cythère est-elle en soi un enclos. Elle est coupée de tout. Mais cela ne suffit pas. Francesco Colonna écrit⁵ : « *Tout à l'entour de l'île sont plantés de beaux cyprès en trois pas, et au-dessous une haie de myrte, drue et épaisse, en forme de muraille, d'un pas et demi de hauteur, en laquelle sont encloses les tiges des cyprès. (...) Cette haie sert de clôture à toute l'île (...) La surface de l'île se trouve divisée en vingt compartiments, délimités par des « clôtures de porphyre ».* Mais cela, encore, ne suffit pas : pour souligner l'ombilic de l'île, un enclos supplémentaire : « *une autre clôture en rond, régissant tout à l'entour du centre, faite d'orangers et de citronniers (...); elle est si épaisse de feuilles, que l'on ne saurait voir à travers* ». Cette île serait-elle un temple, d'espace sacré en espace plus sacré encore, jusqu'à la crypte, ou le naos, centre interdit et ultra précieux ?

L'île fortunée constitue elle-même une double insularité. On retrouve souvent le schéma : mer (océan) - île - lac intérieur - île intérieure. L'île est donc faite de cercles concentriques, et reproduit sans cesse la forme de sa propre circularité ; à preuve, les îles de *l'Utopie* de More, *L'île mystérieuse*, l'île du *Rivage des Syrtes* (Vezzano), *L'île au trésor* de Stevenson.

L'île comme refondation

L'île induit des rêves de fondation, des fantasmes de renouveau, de recréation du monde et de soi. Et pour cause : l'île, forcément, est vierge - ce n'est pas par hasard que le navire qui fait naufrage (qui *accouche* du Robinson colonisateur) dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Tournier s'appelle *La Virginie*. On ne parlerait pas d'une île *déjà* habitée, organisée, exploitée rationnellement, complètement civilisée. Ce ne serait plus une île, mais simplement une terre détachée du continent, comme une sorte d'*annexe*, rien de plus. L'île donc, est vide, au *début*. Ce dénuement, voire cette hostilité, insulaires constituent un excellent embrayeur de récit. L'île est le lieu de tous les possibles.

Cette protection vis-à-vis de l'extérieur s'exprime aussi en sens contraire dans l'institution des couvents, des collèges, des refuges, des sectes, des communautés diverses, les phalanstères, les groupes fouriéristes, etc., lieux sécuritaires dans un espace perturbant ou menaçant, qui permettent de couper le lien social, ou à l'inverse de le protéger par l'isolement, l'enfermement, celui de la prison, mais aussi des hôpitaux psychiatriques, etc. L'île est imaginée comme métaphore de la psyché individuelle. La psychanalyse y voit la cure, le retour au ça qui permettra la « délivrance ». Paul Gauguin, Jacques Brel, Guy Laliberté et beaucoup

⁵ Francesco Colonna, *Hypnerotomachie*, ou *Discours du Songe de Poliphile*, tome 2, chapitre XXI, p. 56 sqq, Imprimeur Jean 1er Le Blanc, Libraire Jacques Herver, Paris, 1561.

d'autres y ont vu le retour délivrant où renaître à soi-même. Découvrir une île c'est faire un voyage intérieur, celui de sa spiritualité. On en observe l'exemple dans le cas de l'ermite dans sa grotte, des cloîtres de Carmélites, où la solitude de la prière permet de couper le lien social et d'instaurer le lien avec le dieu.

Les insulaires expriment un grand attachement pour leur île et sont protectionnistes. Ils y inscrivent l'itinéraire de leur vie. C'est en ce sens qu'Orazio Maria Valastro s'intéresse tant aux récits biographiques, qui méritent toute notre attention analytique et appellent à la création d'un centre universitaire de recherche dédié.

4 - Mythanalyse et psychanalyse

La mythanalyse analyse l'histoire d'un groupe social comme la psychanalyse analyse la biographie d'un patient. Histoire collective et biographie singulière comportent toutes deux leur part connue, voire revendiquée, et leur part inconsciente qui est liée à des traumatismes, frustrations, événements marquants refoulés ou accomplissements structurants. Mais plutôt que la métaphore freudienne de la profondeur de l'inconscient ou la métaphore lacanienne de la surface de l'inconscient (le langage), je propose la succession temporelle des étapes de la construction fabulatoire qui s'applique à la psychanalyse comme à la mythanalyse.

La méthode psychanalytique s'applique donc aussi jusqu'à un certain point à l'analyse d'un groupe social⁶. L'histoire et la culture d'une société nous en disent beaucoup sur son imaginaire collectif. Nos prises de position en faveur de la mondialisation ou de la diversité s'accompagnent pour chacun de nous d'un cortège d'émotions, de nostalgies ou d'espairs, de frustrations ou de désirs qui assurent nos convictions. La mythanalyse le souligne : les émotions signalent toujours la présence du mythe dans nos idées.

En outre, la biographie de l'individu s'inscrit dans l'histoire de son groupe d'appartenance qui résonne et raisonne en lui, en accord ou en dissonance. C'est ainsi que la conception biologique de la mythanalyse rejoint la psychanalyse. Selon son expérience vécue des stades successifs du développement de sa faculté fabulatoire, l'un sera mondialiste l'autre isolationniste, pape ou insoumis, révolutionnaire ou conciliateur, juge ou délinquant. Nietzsche dénonçait l'humanisme petit-bourgeois allemand au nom du Surhomme. Durkheim affirmait que la Société est davantage que la somme de ses membres et expliquait l'anomie du suicide en opposant la supériorité de la solidarité organique à la faiblesse de la solidarité mécanique. Jean Jaurès, le pacifiste magnifique, fut assassiné par le méchant Raoul Villain. Le résistant français Jean Moulin fut torturé par les conquérants nazis de la planète. Les mythes habitent les biographies individuelles. Ce qui légitime la mythanalyse, cependant, ce n'est pas l'étude de l'histoire et des mythologies, mais son exigence d'actualité.

5 - Nous négocions notre rapport au monde

Je voudrais introduire ici le concept de *négociation*, qui me paraît fondamental dans une épistémologie constructiviste de notre rapport au monde et donc dans la mythanalyse. Entre ces deux désirs opposés, entre lesquels nous hésitons, entre ces deux nostalgies, celle de la mondialisation et celle de la singularité, comment nous situer ? Un équilibre est-il possible ? L'unité est-elle un leurre ? Une perte d'autonomie, une résignation, car elle sera inévitablement dominée par le plus fort ? La solitude n'est-elle pas une souffrance, la solidarité, au contraire, un bien-être ? Et la mondialisation une contrainte bénéfique ? Toute idée de totalité n'inclut-elle pas la possibilité d'un totalitarisme ?

La singularité est-elle une illusion ? L'autonomie identitaire de l'individu dans la masse, celle d'un pays dans une fédération, celle d'un écrivain dans une culture sont-elles des mirages ? Tout rétrécissement de l'horizon n'est-il pas un enfermement ? Le risque d'un folklore obsolète dans la marche du temps ? La singularité est-elle l'illusion bourgeoise dénoncée par les marxistes ? Devrions-nous éliminer cette vanité inutile dont se passent les sociétés indivises africaines, ou collectivistes comme en Chine ? Ne serions-nous pas alors plus heureux ?

⁶ Freud nous en a donné diverses démonstrations tout au long de sa vie, notamment dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Totem et tabou* (1913), *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Malaise dans la civilisation* (1929), *Moïse et le monothéisme* (1939).

Que répondre à de telles questions, comment évaluer ces fabulations contradictoires qu'on tente de célébrer, de nier ou d'hybrider ? Laquelle nous sera la plus bénéfique, à chacun comme à tous ? Laquelle nous sera fatale ? Les mythes ne se valent pas. Parfois difficiles à évaluer, les uns sont bénéfiques, les autres sont toxiques. Lorsque l'automobiliste voit devant lui le feu vert passer au rouge, il ne tergiverse pas. Mais notre rapport au monde est rarement aussi binaire. Dans les choix complexes qui mettent en jeu des valeurs fondamentales, qui suscitent des désirs et des peurs, donc de l'imaginaire, nous soupesons les avantages et les inconvénients prévisibles. Nous tergiversons. En d'autres termes, nous sommes confrontés constamment à la nécessité de négocier notre rapport au monde, pour échapper à ce que nous redoutons et en obtenir ce que nous croyons être le meilleur, mais qui n'est pas assuré. Face à des enjeux existentiels incertains, ce n'est pas tant avec des interlocuteurs, que directement avec l'imaginaire, avec les mythes que nous négocions.

La prise de conscience de l'interdépendance des équilibres écologiques a fortement contribué à développer une vision mondiale de nos responsabilités en matière de pollution, et des engagements partagés pour limiter les bouleversements climatiques. Des solidarités éthiques émergent face aux catastrophes naturelles, aux guerres, aux flux migratoires et aux souffrances qui les accompagnent. La puissance nouvelle des technologies de communication et le tourisme populaire réduisent les dimensions de la planète et nous permettent de mieux comprendre et respecter les autres. Rares sont encore ceux qui se déclarent citoyens du monde ; mais nous observons le développement incontestable de cette conscience planétaire en temps réel, que j'appelle « augmentée », condition d'une éthique mondiale, d'un plus grand respect des droits universels de l'Homme ?

Cette tendance suscite son contraire, une critique grandissante d'une mondialisation jugée galopante qui menacerait d'affaiblir la diversité culturelle, dont on compare l'importance et la fragilité à celle de la diversité biologique. Des réflexes nationaux se réactivent. On célèbre la formule du *Small Is Beautiful*. La dialectique du mondial et du local brouille le « glocal », une conception qu'on avait inventée pour le marketing, puis voulu généraliser à l'urbanisme voire à l'éducation à distance, puis même à la conscience humaine. Le souffle mythique du planétaire soulève des tempêtes identitaires. Les deux mythes de l'unité et de l'unicité s'opposent puissamment dans nos inconscients collectifs comme des rapports de force centripètes et centrifuges incapables de s'équilibrer. Les liens entre nos rêves et les réalités se tissent ou se brisent collectivement comme dans la genèse biologique individuelle de nos facultés fabulatoires. Bien sûr, nos biographies singulières et l'histoire de nos sociétés ne sauraient être comparées en évoquant des naissances ou des maturités sociales, mais seulement en termes d'union et d'unicité dont la genèse biologique demeure active dans nos mémoires inconscientes individuelles et qui sous-tendent l'imaginaire de nos représentations collectives.

Les uns célèbrent un nouveau mondialisme culturel et en affinent des variantes en soulignant l'universalisme du subjectif et des localismes littéraires, tandis que les autres dénoncent les impérialismes culturels. Je propose d'actualiser en termes inversés et positifs le mythe biblique négatif de la Tour de Babel. Il racontait la punition divine, puisque Dieu mit fin à la langue universelle adamique et imposa la diversité des langues, pour empêcher les hommes de communiquer entre eux, mettant ainsi fin à la construction de cette tour arrogante. Mais j'y vois aujourd'hui tout au contraire le mythe premier de la société de l'information et la fondation de la diversité des langues et des cultures.

Cette diversité, c'était celle, à rebours, d'une occidentalisation de la planète qui s'imposait insidieusement en Afrique, en Inde, en Chine, au Japon ; celle des exotismes culturels tant célébrés depuis le XIXe siècle. Serait-ce aujourd'hui celle de la fin des colonialismes ? Serait-ce le cosmopolitisme de Diogène de Sinope, un philosophe cynique de la Grèce antique qui croyait à la possibilité d'avoir des racines locales et d'accéder à une pensée universelle ? Serait-ce celui des Lumières, des Droits universels de l'Homme ? Serait-ce celui des diasporas ou des artistes et écrivains exilés à New York pour échapper au nazisme ? Celui d'un métissage culturel progressif ? Celui de juxtapositions multiculturelles pacifiques ? Doit-on envisager une multi polarisation qui s'équilibre ? Célébrer un dialogue interculturel mondial, comme celui des expositions Paris New York, Paris Moscou, Paris Berlin lors de la fondation du Centre Pompidou ? (Bien sûr, il y eut aussi Paris / Paris, car ce dialogue n'est jamais neutre, toujours centré.)

Ou faut-il au nom de la diversité culturelle nous résigner à des communautarismes divergents en renonçant à un universalisme impossible, qui ne saurait annihiler les rapports de force, ni gommer les différences identitaires, mais au contraire les renforcerait en les opposant côte à côte ? Que penser des imaginaires nationalistes ? Sont-ils toxiques, tragiques, ou peuvent-ils demeurer pacifiques et tendre à préserver la diversité des richesses culturelles et linguistiques ? Que gagnerions-nous à devenir des citoyens

du monde sans passeport, avec un seul gouvernement central, qui évoquerait le cauchemar orwellien ou l'utopie de l'harmonie unitaire ?

La question se pose donc : quelle dynamique prévaudra entre ces mythes opposés de l'union et de la singularité ? Le désir idéaliste de dialogue culturel l'emportera-t-il un jour lointain sur la prédominance réaliste des rapports de force politiques et économiques ?

Nos valeurs, nos comportements, nos créations, nos institutions, nos conflits, nos espoirs et nos peurs s'inscrivent dans ces grandes configurations mythiques qui émergent, se transforment ou s'effacent selon nos évolutions sociologiques, c'est-à-dire, politiques, économiques, technoscientifiques, sans que nous sachions si le mythe de l'unité perdue l'emportera sur celui de la singularité. Est-ce l'individualisme qui triomphera finalement ? Ou le mondialisme ? Tous deux revendiquent la supériorité mythique de leur créativité. Les enjeux sont imaginaires, mais la bataille est bien réelle. Pour reprendre et amplifier les mots de l'admirable poète allemand Hölderlin, c'est mythiquement que nous habitons le monde.

Annexes



Le stade du fœtus - Hervé Fischer



Le stade du chaos - Hervé Fischer



Le stade de la tortue sur le dos - mythanalyse

H. Fischer, 2016

Le stade de la tortue sur le dos - Hervé Fischer



Le stade de l'ours - mythanalyse

H. Fischer, 2016

Le stade de la tortue sur le dos - Hervé Fischer



Le stade du pingouin - mythanalyse

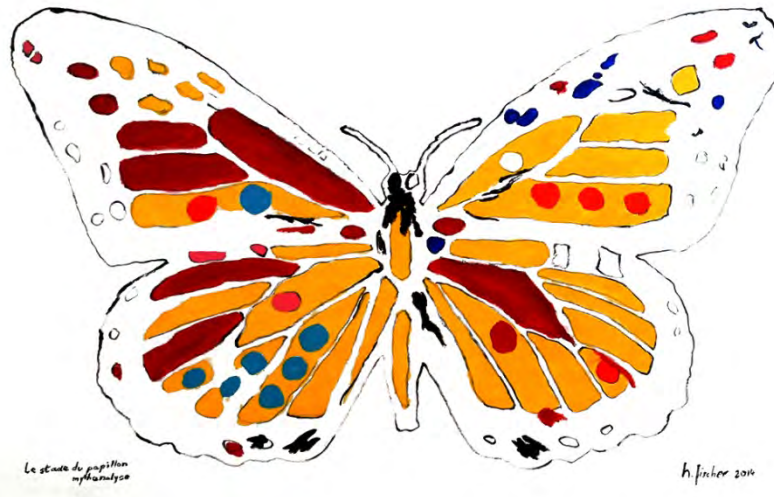
H. Fischer, 2016

Le stade du pingouin - Hervé Fischer



Le seigneur du jeu vidéo

Le stade du homard - Hervé Fischer



*Le stade du papillon
mythanalyse*

Le stade du papillon - Hervé Fischer



*un genre informatif
et papillon modifié mythologiquement*

Le stade adulte - Hervé Fischer



Le stade de la conscience augmentée - Hervé Fischer

Mythanalyse du corps autobiographique : fabulations d'un corps à corps avec l'insularité

Orazio Maria Valastro

presidente@analisiqualitativa.com

Sociologue, chercheur indépendant, formateur et consultant en autobiographie, spécialisé dans l'imaginaire de l'écriture autobiographique, il est né à Catane en 1962, où il réside actuellement, après avoir vécu en France pendant plusieurs années. Il a étudié la sociologie en France, a obtenu son diplôme de maîtrise à la Sorbonne, à l'Université Paris Descartes, et son doctorat de recherche à l'Université Paul Valéry. Il s'est perfectionné en Théorie et analyse qualitative dans la recherche sociale, à l'Université La Sapienza de Rome. Il a fondé et dirige en qualité de directeur scientifique M@GM@ Revue internationale en Sciences Humaines et Sociales, et les Cahiers de M@GM@ édités par Aracne de Rome. Dirige les Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique de l'Organisation de Volontariat Les Étoiles dans la poche, et il a créé Thrinakia, le prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile. Affilié à la Société Internationale de Mythanalyse (Montréal, Québec-Canada), ses recherches portent principalement sur la pratique contemporaine de l'écriture autobiographique, sur l'imaginaire dans l'écriture de soi, et l'imaginaire de la mémoire collective et des patrimoines culturels immatériels, étudiés comme expression privilégiée pour comprendre les relations humaines et la société.



Cristina Salamone - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

Un corps à corps avec l'écriture de soi et de l'autre

Les dix-neuf contributions que nous publions sont une sélection des actes du colloque international en sciences humaines et sociales « Mythanalyse de l'insularité »¹, organisé en mai 2018 en Sicile avec Hervé

¹ *Mythanalyse de l'insularité*, colloque international en sciences humaines et sociales, sous la direction de Orazio Maria Valastro et Hervé Fischer : 21 mai 2018, Bibliothèques Réunies Civique et A. Ursino Recupero, Monastère Bénédictin de Saint Nicolò l'Arène, Catania ; 22 mai 2018, Chœur de Nuit, Monastère des Bénédictin, Département de Sciences Humanistes, Université des Études de Catania. Colloque international organisé par : M@GM@ Revue internationale en sciences humaines et sociales - Observatoire Processus Communications, Association Culturelle Scientifique ; Société Internationale de Mythanalyse, Montréal (Québec) ; Thrinakia Prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques dédiées à la Sicile - Organisation de Volontariat Les étoiles dans la poche ; avec le

Fischer, fondateur et président de la Société internationale de mythanalyse², à conclusion d'une série d'événements culturels et scientifiques célébrant les quinze premières années d'activités de la revue M@GM@. Elles s'inscrivent dans le cadre d'une recherche plus vaste qui vise à dresser un état des lieux sur le thème de l'insularité questionnant des travaux récents entre mythes et imaginaires, pour dégager des nouvelles perspectives d'études autour d'une mythanalyse de l'île. Le colloque a été d'ailleurs associé au prix international « Thrinakìa »³, centré sur la mémoire et l'écriture autobiographique, le patrimoine culturel immatériel de la mémoire et de l'imaginaire de la Sicile.

Depuis la création du projet d'animation sociale et culturelle les « Ateliers de l'imaginaire autobiographique »⁴, qui a marqué un tournant significatif dans ma recherche indépendante et dans ma quête personnelle, j'anime une recherche transdisciplinaire à la fois empirique et expérientielle, existentielle et transformative, sollicitant une pratique et un savoir en mesure d'accueillir et reconnaître l'expérience vive des femmes et des hommes, tout en mettant à dure épreuve les théories et les approches de l'imaginaire. J'analyserai le concept d'insularité à partir de la représentation mythodramatique de soi⁵, acte de création figurée qui précède un acte de création textuel dans le dispositif des ateliers accompagnant à l'écoute sensible et à l'écriture de soi et de l'autre, explorant les fonctions vitales de l'imaginaire dans une quête initiatique étant source d'une fabulation de soi et du monde. Le dessin de Giuseppa Gusmano⁶, symbolise d'une manière significative et éclairante la forme de l'île mimant celles d'un utérus : des jambes humaines, dans leur circularité, vont limiter un espace fœtal dans le ventre maternel où le temps est aboli sous le ciel étoilé d'un ailleurs originaire, mais sur lequel incombe le temps qui passe, l'horloge penché sur le corps insulaire. La tête du corps, un monstre dévorateur, un corps autobiographique emblématiquement accouché dans l'immanence

parrainage de l'Université des Études de Catania. En collaboration avec : Département de Sciences Humanistes, Université des Études de Catania ; Assessorat pour la Culture de la ville de Catania ; Bibliothèques Civique et A. Ursino Recupero ; Institut Français de Palermo ; Alliance Française de la ville de Catania ; Lycée Artistique d'État Emilio Greco, Catania.

² SIM Société internationale de mythanalyse (Québec-Canada) : « *La Société internationale de mythanalyse offre une plateforme d'échanges entre mythanalystes étudiant les imaginaires sociaux actuels. Nous croyons encore à autant de mythes aujourd'hui que les Grecs anciens, mais nous ne le savons pas. Les structures et les figures inconscientes de nos mythes originent de l'interprétation fabulatoire de l'infans (celui qui ne parle pas encore) dans le carré parental, lorsque le monde naît à lui, d'abord chaotique, puis peu à peu organisé selon ses émotions, désirs et peurs.* » (Hervé Fischer).

³ Thrinakìa, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile, crée et présidé depuis 2012 par le sociologue Orazio Maria Valastro.

⁴ Aux Ateliers de l'imaginaire autobiographique a été remis le prix international Chimère d'Argent 2019. L'Association d'Art Étrusque, en collaboration avec la présidence du Conseil municipal de Catane, a décerné le prestigieux prix au sociologue Orazio Maria Valastro, fondateur et président de l'Organisation de Volontariat *Les étoiles dans la poche*, inscrite au registre général des organisations de volontariat de la région sicilienne, dans la section éducative socioculturelle. Partager une pédagogie de la mémoire et de l'imaginaire et une éthique de l'écoute sensible de soi et des autres, constituent les valeurs fondatrices de l'organisation. Les *Ateliers de l'imaginaire autobiographique* sont structurés en différentes activités éducatives complémentaires : les éditions annuelles des ateliers d'écriture autobiographique et biographique ; les rencontres thématiques de lectures autobiographiques consacrées à l'écoute sensible de soi et de l'autre ; conférences, séminaires d'études et formations ; le prix international *Thrinakìa*.

⁵ Les représentations mythodramatiques de soi articulent différentes catégories des univers mythiques représentés par les structures anthropologiques de l'imaginaire. Les images et les récits, produits d'un processus créatif individuel sollicité par des stimuli symboliques, évoquent des thématiques existentielles et symboliques de l'existence, constituant les réponses mythiques aux angoisses du devenir et le désir de comprendre l'aventure humaine dans le monde que nous partageons avec les autres. Adoptant et intégrant l'AT9, le test anthropologique à neuf éléments, dans le dispositif des Ateliers de l'imaginaire autobiographique - Yves Durand proposant neufs éléments symboliques et archétypiques (un personnage, un monstre dévorateur, la chute, l'épée, le refuge, quelque chose de cyclique, l'eau, l'animal, le feu), une application expérimentale des structures anthropologiques de l'imaginaire de Gilbert Durand - par la réalisation d'un dessin et d'un récit nous sollicitons une créativité symbolique et la dramatisation de la condition existentielle des femmes et des hommes dans les univers mythiques illustrés et narrés. (Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Éditions Dunod, 1992 ; Yves Durand, *L'exploration de l'imaginaire : introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, L'Espace Bleu, 1988 ; Yves Durand, *Une technique d'étude de l'imaginaire : l'anthropologique test à 9 éléments (l'AT.9)*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2005.)

⁶ Dessin : détail AT9 - Test anthropologique à 9 éléments (Gilbert Durand - Yves Durand). Dessiné par Giuseppa Gusmano (2018) : Ateliers de l'imaginaire autobiographique - Archive de la mémoire et de l'imaginaire sicilien, Organisation de Volontariat *Les étoiles dans la poche* (Catania, Italie).

d'une nouvelle naissance dans l'écriture de soi, création dichotomique de l'angoisse humaine, met en tension un espace insulaire plus facile à appréhender que les marques du monde qui viennent à l'encontre du nouveau-né, générant un corps à corps avec l'insularité en quête de fabulations pour nourrir corps et esprit.



Dessin: détail AT9 - Test anthropologique à 9 éléments.

Dessin de Giuseppa Gusmano (2018) - Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique

La représentation visuelle du corps autobiographique repère optiquement une perspective, tout corps incarné et mime l'insularité⁷, et anticipe une prospective, une insularité en tant que cartographie esthétique et éthique d'un corps-esprit poétique. Thrinakia, l'île du soleil parmi les étapes des pérégrinations d'Ulysse, île mythique et énigmatique qu'Homère ne situe ni à l'ouest, ni à l'est, et les écritures du prix Thrinakia, évoquent et mobilisent une insularité qui dépasse les dichotomies entre île et continent : entre un espace physique et existentiel enfermé sur lui-même, une insularité d'esprit qui nous limite et circonscrit notre vision du monde, et le désir de regarder au-delà des bornes physiques et existentielles de l'insularité. Y a-t'il une similitude et un héritage sensible, avec une poésie homérique tissant des liens d'analogie⁸ avec l'image de la mer qui renferme entièrement l'île ou entoure incomplètement le continent ? Les similitudes entre les mots des Hellènes, *nèsos* - l'île, et *èpeiros* - terre ferme ou terre continentale, font éclater la séparation entre île et continent, le grand fleuve *Okéanos* tournant ses eaux de manière circulaire autour de la terre *Gaia*, encerclant les terres inconnues et les terres connues.

L'insularité garde une instance de remythisation prolongeant ce patrimoine poétique. L'île, espace isolé qui se définit par rapport au continent⁹, avec ses limites et marques tangibles et invisibles signes de son altérité, est cependant une projection microcosmique de l'univers entier favorable à une ouverture sur le monde¹⁰. La coupure de l'élément liquide matérialise ce lieu originaire au sein duquel il est possible se retrouver et se ressourcer¹¹, et en ce sens, le corps comme lieu d'une coexistence originelle avec le monde, est un corps sensible¹² capable aussi d'un regard ouvrant une brèche dans la chair, envahie soudainement par

⁷ Mustapha Trabelsi (sous la direction de), *L'insularité*, Clermont-Ferrand, Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

⁸ Sylvie Vilatte, *L'insularité dans la pensée grecque*, Annales littéraires de l'Université de Besançon (446), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

⁹ Jean-Michel Racault, « Avant-propos », in Jean-Claude Marimoutou, Jean-Michel Racault (sous la direction de), *L'insularité : thématique et représentations*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Jean-Michel Racault, « De l'île réelle à l'île mythique », in François Moureau (sous la direction de), *L'Île, territoire mythique*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.

la chair du monde. Ce corps sensible, au risque de s'effondrer dans la fuite du monde ou dans la régression à un état d'innocence et joie dont l'humanité aurait fait l'expérience à l'origine du temps, est le signe de notre singularité insulaire et de notre humanité continentale, et c'est par sa chair que conscience et corps vont devenir la trace parlante d'une existence¹³.

Le thème du dernier symposium international de l'Observatoire scientifique de la mémoire, organisé par l'association culturelle Mediapolis Europa, fondée et présidée par Beatrice Barbalato, m'a sensiblement et davantage interpellé sur Thrinakìa¹⁴, sur les écritures autobiographiques et biographiques du prix international devenues, ces dernières années, un patrimoine immatériel important de l'archive de la mémoire et de l'imaginaire sicilien¹⁵. J'ai relu avec plaisir les œuvres présentées aux quatre éditions réalisés depuis 2012, n'étant pas à la recherche du temps perdu mais de quoi manger est-il le nom aujourd'hui. Paraphrasant plus d'un titre, un roman de Marcel Proust et un essai de Jacques Attali¹⁶, je vais pouvoir résumer cette recherche indépendante et personnelle sur l'écriture autobiographique contemporaine, se dévoilant en tant que travail esthétique et éthique étayé par une quête de soi et de l'autre, questionnant la présence ou l'absence du repas dans la vie quotidienne pour saisir la condition fabulatoire d'un corps à corps avec l'insularité.

Les écritures de Thrinakìa, écritures par excellence dédiées à l'insularité, vont nous permettre de saisir la nécessité de se nourrir par la mémoire écrite, de partager le repas et passer du temps ensemble, et pourtant, le manger ritualisé et organisé s'éclipse révélant des écritures de la faim, des corps autobiographiques en quête de nourriture. La chronométrisation de la vie sociale¹⁷ emporte avec elle la perte de la convivialité et de la solidarité dans la vie quotidienne, et le repas comme acte social a la tendance à disparaître dans l'accélération de l'existence et l'atomisation des individus. Une société occidentale incapable de méditer, ainsi que de savourer et vivre ensemble le repas, telle que la comprend Edgar Morin, semble retrouver en revanche un acte de méditation par le détachement de l'écriture de la conscience ordinaire de l'existence, intégrant le goût d'une réflexion sur notre histoire et sur nous mêmes dans la difficulté de savourer la vie quotidienne.

Pourquoi s'intéresser aujourd'hui aux récits de Thrinakìa ? Au moins pour deux raisons. Les récits structurent notre compréhension du monde dupliquant les effets incantatoires de maîtriser l'existence dans leur action d'euphémiser le sens tragique de la condition humaine et, en même temps, sont autant de traces d'une exploration collective des confins schématiques de notre civilisation. Des récits qui s'offrent à nous en tant que signes à appréhender et relier entre eux, cheminant à l'encontre d'une pensée plus biologique¹⁸, d'une genèse biologique¹⁹ de la fabulation humaine, redoublée par un courant profond jaillissant de quelques esprits nourrissant ces corps autobiographiques par la fabulation de soi et du monde.

Les écritures enfantées par ce corps à corps reflètent l'essence de l'autobiographie, la rencontre avec soi-même, le dédoublement d'un corps sensible à l'encontre d'un autre soi, un corps autobiographique concrétisant un acte relationnel fondé sur la possibilité d'un nouveau regard de la chair insulaire, une nouvelle façon de regarder l'altérité qui est en nous. Les souvenirs deviennent ainsi une source de

¹³ Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène : sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991.

¹⁴ Orazio Maria Valastro, « Corps autobiographiques en quête de nourriture », *Autobiographie : convivium, nourriture-Frankenstein, vampirisme*, Symposium international de l'Observatoire scientifique de la mémoire écrite, orale, iconographique, Association culturelle Mediapolis Europa, Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine, Rome, 24-25-26 juin 2019.

¹⁵ *L'Archive de la mémoire et de l'imaginaire sicilien*, dont le responsable scientifique est le sociologue Orazio Maria Valastro, rassemble des œuvres textuelles et graphiques créées lors des ateliers d'écriture autobiographique et biographique, ainsi que le prix international Thrinakìa, réalisé sur la plate-forme de gestion de documents xDams pour le patrimoine culturel par l'Organisation de Volontariat *Les étoiles dans la poche* (Catania, Italie). L'archive est née de la nécessité de préserver des œuvres ayant la vocation de devenir un patrimoine vivant, le cœur du patrimoine culturel immatériel de l'organisation, associée depuis quelques années au réseau européen des archives et collections de journaux intimes de l'EDAC - European Diary Archives and Collection Network.

¹⁶ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Éditions Gallimard, 1992 ; Jacques Attali, *Histoires de l'alimentation : de quoi manger est-il le nom ?*, Paris, Éditions Fayard, 2019.

¹⁷ Edgar Morin, « La seule solution : une révolution intérieure », in Marc De Smedt - Patrice Van Eersel (sous la direction de), *Donner du sens à sa vie*, Paris, Éditions Albin Michel, 2011, pp. 257-266.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Hervé Fischer, « Mythanalyse de l'insularité », in Orazio Maria Valastro - Hervé Fischer (sous la direction de), *Mythanalyse de l'insularité, M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 17, n. 1, 2019.

nourriture²⁰, convertis et métamorphosés en énergie nourricière pour ces corps-esprits, éclairant la consommation du drame d'un corps isolé et insulaire, aux prises avec l'incertitude par rapport à la subsistance nécessaire, ainsi que Saint Augustin²¹ la définit, hésitant sur la quantité indispensable à assumer de besoin et désir, douleur et plaisir, nécessité et liberté. Il ne s'agit pas pour autant de refuser toute satisfaction trompeuse, c'est un corps sensible, en chair et en esprit, qu'il faut alimenter réactualisant ce glissement de sacralité dans le geste réjouissant et rabelaisien du manger²² pour s'approprier le monde par la dévoration. Ces corps sensibles atteints par le temps qui dévore la vie, vont créer des corps autobiographiques consommant avec colère les mots écrits. Je pense à l'écriture des mémoires du sicilien Vincenzo Rabito publiées avec le titre de *Terre folle*²³, aux corps à corps dans les tranchées de la première guerre mondiale transformant les hommes en bouchers de viande humaine, décorés ensuite avec la médaille à la valeur militaire pour avoir participé en ces jours sanglants à un carnage monstrueux. Un autre corps à corps, celui de l'auteur avec la machine à écrire²⁴, révélé par Giovanni Rabito²⁵, son fils, témoigne d'une part l'épreuve d'un homme d'écrire son histoire essayant de comprendre la valeur et le sens de son existence, d'autre part, avec l'écriture d'une deuxième version, nous découvrons le corps à corps avec la création esthétique et éthique dans le plaisir de romancer une vie, rajoutant des détails ou modifiant des événements. J'aimerais évoquer aussi d'autres histoires anonymes de quelques femmes et quelques hommes ayant pris corps par l'écriture autobiographique et biographique afin de partager, au sein du dialogue de notre communauté de recherche, un corpus d'écrits parcourant des moments de désespoir et de joie, pour essayer de comprendre de quoi ces corps autobiographiques vont-ils se nourrir, et s'ils vont écrire des recettes du retour au temps perdu d'une insularité originale, ou se rassasier d'un lieu matriciel siège de gestations de fabulations.

Corps autobiographiques en quête de nourriture

Thrinakìa et les écritures de la faim

Écrire la faim, la faim de la deuxième grande guerre mondiale, écrire le corps mortifié, engage une écoute sensible de soi et de l'autre soucieuse de l'exaspération des contours des ravages et du chagrin nous exposant à une menace bien plus grave, le délabrement de notre humanité. La biographie écrite par Lidia Popolano²⁶ nous raconte l'histoire du père de l'écrivaine. Capturé par les militaires allemands et recruté de force pour dégager les décombres d'une gare, il parvient cependant à se sauver en s'enfuyant. Sur le point de devenir fou à cause de la faim et de la fatigue, il repère une pomme et la ramasse précipitamment en l'avalant avant même de pouvoir trouver une fontaine pour la dégraisser. Plus tard, il arrive à un entrepôt, probablement une épicerie, avec toutes les étagères vides. Son bonjour anticipe de peu sa supplique, « *j'ai faim* ». L'épicier lui demande ce qu'il peut faire pour lui. Il sait tout faire, lui réponds anxieux, consumé par une pensée, il aurait pu le tuer pour de la nourriture niée. Avec sa grande surprise, il reçoit une radio défectueuse et un sac en cuir plein d'outils, et l'odeur du sac, semblable à celui de la viande, lui met l'eau à la bouche. Après avoir réparé la radio il reçoit une miche de pain, des boîtes de thon et d'haricots. L'épicier lui recommande, avant de partir, de manger peu à peu, mais il va tout dévorer avec voracité, se glissant ensuite dans une botte de foin pour se cacher et reposer.

²⁰ Philippe Lejeune, *Pour l'autobiographie : croniques*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

²¹ Saint Augustin, *Les confessions : livre X*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

²² Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.

²³ Vincenzo Rabito, *Terra Matta*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2007.

²⁴ Enzo Fragapane, « Intervista a Giovanni Rabito », *Diacritica*, n. 5, 2005.

²⁵ Giovanni Rabito, né à Chiaramonte Gulfi en Sicile en 1949, il vit à Sydney en Australie. Il participe au jury international de la 5ème édition du prix Thrinakìa. Dans les années soixante-dix a révisé l'autobiographie dactylographiée de son père Vincenzo Rabito (Chiaramonte Gulfi, 1889-1981), intitulé « *Fontanazza* » (depuis le nom d'une contrade de Chiaramonte Gulfi). L'autobiographie n'a jamais été publiée malgré ses efforts. Giovanni Rabito dépose le premier texte dactylographié aux archives de Pieve Santo Stefano (Arezzo) en 1999, après la mort de son père décédé en 1981. L'œuvre reçoit le prix des archives (2000), elle a été publiée ensuite par la maison d'édition Einaudi (2007).

²⁶ Lidia Popolano, *L'ultima volta che vide la nave (La dernière fois qu'il a vu le navire)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section biographies, 4ème édition 2017-2018.

Il y a un vieux proverbe sicilien qui dit « *la faim fait sortir le loup de la tanière* », et c'est aussi le titre d'un chapitre de l'écriture autobiographique de Nina Di Nuzzo²⁷. C'est l'histoire des migrants siciliens dans les années de l'après-guerre souhaitant s'en fuir de la misère, contraints de se nourrir de fruits, souvent volés sur les terres des plus riches, de légumes spontanés ou d'herbes sauvages, bons pour les chèvres. Les enfants sont souvent confiés, avec beaucoup de peine, à des parents vivant à l'étranger pour les faire grandir sans trop de privations et avec des perspectives plus rassurantes pour leur avenir. Dans ces pages l'éthique de la faim en tant que dimension critique est liée à une esthétique du corps en souffrance, un corps en faim d'espoirs. Tandis que nous apprenons le pire souvenir de la vie de Angelo, ce jour où il est envoyé par la mère à acheter des pâtes et il revient avec une serviette vide, puisque la commerçante refusait de leur faire crédit, nous allons aussi comprendre pourquoi il aurait préféré partager la faim avec ses huit frères au lieu de ne jamais plus les revoir. La commerçante, émue ensuite par les mots de sa mère, prend une poignée de penne de pâtes et les lui donne, ne pensant même pas à les peser. Angelo il n'oubliera jamais ces pâtes courtes comptées puis divisées en huit parties, le poussant à émigrer pour se débarrasser de la misère dans laquelle il était né.

Avec le « *chocolat des vaincus* », Ada Pizzo²⁸ va tracer une éthique de la faim, en tant que dimension critique véhiculée par l'ironie, et une esthétique de la faim, un corps autobiographique qui se nourrit de concret. Tout près de sa maison d'enfance aux alentours de la ville de Catania, il y a un camp de l'armée allemande, les soldats sont jeunes et gentils, ils lui donnent du chocolat. Un soir, elle assiste aux raids aériens sur la ville. Pendant l'été 1943 la situation précipite, ses souvenirs sont lucides mais ne vont pas suivre une temporalité diachronique. Les soldats abandonnent précipitamment le camp, et aussi hâtivement il est pris d'assaut par une population privée de tout, prélevant une quantité considérable de nourriture. Un jour, deux soldats italiens quittant les alliées d'hier, fatigués, abattus et effrayés, ils sont rafraîchis et alimentés avant de reprendre leur route, un peu plus rassurés, du moins elle l'espère. L'écrivaine, avec les autres enfants, vont continuer à manger le chocolat distribué aux vaincus par les nouveaux alliés.

Thrinakìa et les corps générés

Ces années ont été difficiles également pour l'île de la mélancolie de Carmela Pregadio²⁹, mais elles ont fait d'elle une femme capable d'alimenter son corps sensible et autobiographique par une éthique de la faim en tant que relation privilégiée avec les autres, et une esthétique de la faim en tant qu'écart d'un système d'images et valeurs stéréotypées. Le soir, après avoir mangé un repas toujours sobre et frugal, elle écoute Radio Londres avec sa famille et tous les parents réunis dans son foyer, en silence et dans le noir à cause du couvre-feu. Ils partagent l'habitation avec leurs proches séparés des autres familiers par la ligne gothique, certains d'entre eux militants parmi les fascistes et d'autres parmi les partisans. Toutes et tous étaient les bienvenus, sa mère arrangeait leur vie en commun et ensemble animaient une réconciliation politique fondée sur les liens de sang. Ils sont tous enrichis par ce croisement de mondes différents mais extraordinairement intéressants, et chacun se sentait de plus en plus comme l'autre. Lorsque la guerre a pris fin et tous les réfugiés accueillis vont faire retour à leurs maisons, ils vont laisser un grand vide aussitôt rempli par une autre Sicile, celle traditionnelle de ses grands-parents maternels, précédés et annoncés par leur grand coffre en bois plein d'oranges et fruits secs, tartes fourrées à la pistache, gâteaux farcis aux figues sèches et raisins secs, aux amandes et zeste d'orange, et des desserts ou de la confiture aux coings.

La vie était vraiment pauvre également pour les familles bourgeoises pendant ces mêmes années, toutefois riches de nombreuses autres choses aujourd'hui perdues. Les recettes culinaires évoquant les odeurs et les saveurs de l'existence de Lina Tringali³⁰ vécue au sein de sa famille d'origine, vont cadencer le rythme des saisons, la cyclicité des anniversaires, chaque jour étant caractérisé par des arômes et des goûts, des usages et des coutumes. Son corps autobiographique revit comme le corps d'un nouveau-né les premières

²⁷ Nina Di Nuzzo, *Dicia me' Nonna (Disait ma grand-mère)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 1ère édition 2013-2014.

²⁸ Ada Pizzo, *Bolle di memoria (Bulles de mémoire)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 2ème édition 2014-2015.

²⁹ Carmela Pregadio, *L'isola della malinconia (L'île de la mélancolie)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.

³⁰ Lina Tringali, *Odori e sapori di casa mia (Odeurs et saveurs de ma maison)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 1ère édition 2013-2014.

odeurs et goûts, sons et couleurs perçus lors de son apparition dans ce monde : ceux de l'Automne, terre humide, bois brûlé, lait brûlant, odeur de soupe, pluie contre les fenêtres, le tonnerre, l'éclair soudain, la chaleur de la famille, les notes de Chopin dans l'atelier de son père. Il y a aussi d'autres notes d'odeurs intenses se répandant depuis la cuisine autour de la maison, odeurs, parfums, magies, autant d'empreintes visibles des tâches assumées par les femmes : sa mère préparait les réserves d'énergies pour l'hiver, et sa grand-mère apportait sa contribution sous la forme d'un travail de soutien et de supervision, extrêmement utile pour l'économie familiale. Nourrir son corps autobiographique des saveurs de la vie de famille compose une esthétique de la faim, privée de la présence de l'autre et réconfortée par une rencontre renouvelée et réchauffée par un acte relationnel, retrouvant le goût de la compagnie de sa mère et de sa grand-mère paternelle qui vivait avec eux, ainsi que quelques tantes maternelles. L'expérience esthétique est goûtée et savourée par une sensibilité pénétrée d'une dissonance au cœur du quotidien, en tant que forme éthique éventrée, ouverte par la brèche de l'absence dans la tension de la vie ordinaire.

À quels corps l'écriture de la faim donne-t-elle vie ? Thrinakìa c'est aussi la rencontre avec l'écriture au féminin, l'écriture de Ada Zapperi Zucker³¹ autour d'une figure dominante de sa famille, son arrière-grand-mère *La Cucchiara* (la cuillère), femme *Ciccìa* (chair). Le corps poétique de la femme devient substantiel au désir de racheter et libérer le corps physique de la femme, d'arracher à l'oubli sa mémoire bien qu'elle soit une présence prépondérante sous le registre du fantasmatique au sein de sa vie. La reconstruction biographique d'une femme ayant vécu entre la fin du dix-huitième siècle et le début du dix-neuvième siècle, nous a permis de révéler une partie de l'histoire de notre ville. Une rue de la ville a pris son nom dans la vie des citoyens depuis de temps immémoriaux, tandis que son nom officiel est tout autre. Elle gérait une taverne malgré son jeune âge, contrainte à assumer cette responsabilité avec la mort de son père, respectée par tous ses clients et estimée pour sa générosité : ceux qui n'avaient pas assez d'argent ils ont toujours reçu quelques cuillerées de nourriture de plus dans leur assiette, d'où le surnom *La cuillère* attribué à sa personne et ensuite à la rue. L'impossibilité d'une histoire et d'un récit à la première personne, sollicite ainsi une écriture biographique le long d'un chemin imaginaire qui explore l'expérience vive de cette femme et transforme le vécu en histoire subjective. La filiation symbolique, le lien de l'écrivaine avec son arrière-grand-mère, sollicite une recherche en relation avec l'héritage affectif et spirituel qui va bien au-delà d'une élaboration consciente et imaginaire de nature privée, l'histoire de sa famille et de ses origines. Ce corps biographique n'est pas créé pour servir les hommes, ou mettre au monde une demi-douzaine d'enfants, il ne va pas rester à sa place, celle établie par la tradition et consacrée par l'église, résistant à toute violence est maître de soi-même. Cette femme qui nourrit les hommes devient un corps biographique poétique, alimenté par un récit générationnel souterrain, anticipant la marque de la différence entre les femmes et les hommes, tout en dépassant avant le temps la modernité et l'ère de l'égalité des sexes.

Et l'écriture de la faim au masculin, à quels corps donne-t-elle vie ? Alfio Giovanni Domenico Russo³², les yeux fermés, se retrouve sous la pergola de son enfance, salle à manger pour ses parents et lieu destiné aux lectures solitaires de son grand-père. Il peut encore faire revivre les odeurs de menthe, basilic et romarin ensemble, dispensés par les plats cuisinés. Les années ont passés mais le visage affectueux d'un vieux narrateur, son grand-père, est toujours vif et enchanteur, comme ces histoires dispensées pour lui après le repas, et quand il commence à les écouter c'est comme avec les cerises, on ne peut plus s'arrêter. Il a accompagné son regard sur la sale deuxième grande guerre, pour lui faire comprendre sa nature et les agissements que les autres n'osaient pas divulguer. La télévision diffusait des images en noir et blanc sur les camps de concentration nazis, la seule fois où il l'a vu pleurer en silence. L'écriture de l'auteur entretient un corps biographie témoin d'une déportation, un homme qui a subi un internement, portant sur soi-même les stigmates de la douleur. Un corps présent avec les larmes des yeux qui ont vu, avec les sanglots d'une victime qui ne pouvaient rien faire, un corps en souffrance qui est de nouveau présent par l'écriture pour nourrir une conscience collective meurtrie par la guerre et accompagner notre regard au delà de ce destin.

³¹ Ada Zapperi Zucker, *I tre matrimoni della cucchiara (Les trois mariages de la cuillère)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section biographies, 1ère édition 2013-2014.

³² Alfio Giovanni Domenico Russo, *DagherroFilmando : sale la nebbia e avvolge Erice (DagherroTournage : le brouillard se lève et recouvre Erice)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.

Thrinakìa et la fabulation des valeurs

Les saveurs de la cuisine associées aux moments de convivialité en famille sont pour Carmelo Guidotto³³, qui écrit isolé en tant que détenu avec une condamnation à perpétuité, une possibilité d'asseoir à la table de la vie son corps autobiographique, pour représenter une régénération de sa vie quotidienne dans l'absence du monde extérieur. La maison de son enfance est dans son récit une symphonie d'odeurs, bonnes et mauvaises. Les bonnes odeurs sont celles exhalées par les pots où la mère prépare différents plats, les mauvaises odeurs sont celles relâchées par leurs corps. Cinq enfants et les parents vivant et dormant dans deux petites pièces au rez-de-chaussée, avec une chaleur qui tue et des sueurs sans fin, la porte étant fermée puisqu'elle donnait directement sur une rue sans asphalte. Lorsque cette porte s'ouvre se présente le souffle avec lequel Dieu a animé Adam, et finalement tout est prêt, enfants et adultes sont heureux, ils vont à la mer sur le chariot. L'amour accompagne finalement la création progressive du corps autobiographique.

Les étés passés par Chiel Monzone³⁴ à la station balnéaire avec son oncle, et tout particulièrement les attentes trépidantes des dîners en commun le soir, pour savourer tous ensemble à la même table les plats préparés par les baigneurs, vont nous présenter ces banquets comme un lieu où la vie s'alimente de valeurs bénéfiques. L'attente du plaisir de partager ensemble le repas, est par excellence ce bonheur, c'est le plaisir en soi qu'alimente de son énergie les écritures de la faim en tant qu'esthétiques de l'attente, socle commun aux corps autobiographiques cheminant à l'encontre d'une expérience de découverte pour se soustraire à une immobilité existentielle reliée au manque quotidien, le goût de partager. C'est à ce même sentiment qui s'inspire l'écriture de Chiara Cataldi³⁵ avec son récit autobiographique *La ruelle*, des souvenirs de famille quand elle vivait en Sicile. La connaissance des textes, au-delà de mes compétences scientifiques, est avant tout générée par la relation se déployant dans le temps avec les auteurs, en tant que président du prix Thrinakìa et formateur autobiographique de groupes d'écriture. Pour cette écrivaine je ne peux pas m'abstenir du désir de la commémorer. Je me souviens d'elle lors de la remise des prix avec son sourire enchanteur, illuminant son visage et rayonnant tout autour d'elle une sérénité émouvante. J'avais saisis qu'elle était souffrante échangeant notre correspondance écrite par poste électronique, et quand j'ai fait sa connaissance en personne, le foulard en soie habillant sa tête pour compenser l'absence de chevelure, couronnait un visage éclairant une souffrance transfigurée par une beauté ascétique. J'ai appris, seulement un peu plus tard cette rencontre, la triste nouvelle de son décès. Des extraits de son texte ont été lus, plusieurs fois, lors des rencontres dédiées à l'écriture et à l'écoute sensible de soi et de l'autre. Elle demeure désormais dans notre mémoire collective avec son récit : les échanges quotidiennes de nourriture entre les familles de cette ruelle, les plats cuisinés voyageant d'un foyer à l'autre ; et sans doute ses allées et retours entre l'épicerie et la maison, mémorisant comme une chanson la liste des aliments à acheter, « *mortadelle, eau, tinnirùma - tinnirùma, eau, mortadelle* »³⁶, oubliant régulièrement quelques chose.

Les corps autobiographiques dans leur voyage de retour sur l'île de Thrinakìa sont éblouis par les repas consommés dans le bonheur, ainsi Santo Crisci³⁷ peint ses souvenirs par l'écriture : une symphonie de saveurs et arômes délicates, perdus et oubliés, fait son chemin par la gorge et les narines. Le goût et l'odeur des plats, comme ces pâtes magnifiques à la sauce tomate et basilic, avec au sommet des aubergines frites et de la ricotta salée, vont s'étaler ainsi que le fil d'Ariane jouant la partition poétique de cette symphonie. L'appétit et l'envie avec lesquels le corps autobiographique est nourri, vont solliciter une descente au centre de la chair insulaire pour la remonter ensuite, amplifiant un regard autour et au-delà de soi-même. L'écriture touche ainsi à l'essentiel, quand l'auteur ne désire rien d'autre que s'accomplir dans une esthétique du bonheur du moment, profiter de cet état d'âme ne souhaitant que prendre une orange, la peler et la manger. Le voyage du retour est ainsi placé sous les signes de la dimension perdue qui demeure en nous-mêmes et de la capacité

³³ Carmelo Guidotto, *Ferragosto : in viaggio da San Cristoforo alla plaja (Mi-août : en voyage de San Cristoforo à la Plaja)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.

³⁴ Chiel Monzone, *Le mie estati al lido dello zio (Mes étés à la station balnéaire de mon oncle)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.

³⁵ Chiara Cataldi, *A vanedda (La ruelle)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 3ème édition 2016-2017.

³⁶ Tinnirùma ou tendresses, tiges et pousses, feuilles tendres, de courgettes longues et vertes.

³⁷ Santo Crisci, *Viaggio di ritorno (Voyage de retour)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section journaux de voyage, 2ème édition 2014-2015.

de regarder autour de soi, pour bénéficier des odeurs du monde et mettre en récit une fabulation des valeurs de la vie.

Thrinakìa ou les écritures vampiriques

Les voyageurs contemporains dans l'île de Thrinakìa, ainsi que l'écrivaine Giliola Galvagni³⁸ narrant son itinéraire sicilien dans un journal de voyage, vont s'approcher de cette dimension perdue du corps sensible pour la récréer par leur corps autobiographique. Leur cœur lointain qui bat au sud du continent, dans l'île de la Sicile, se manifeste pour convoquer l'expérience de vivre au carrefour du dedans et du dehors, à la confluence de l'île et du continent. Le rituel de la nourriture révélé par ces écritures fascine de par la possibilité de nourrir et satisfaire par les odeurs et les saveurs des aliments de l'île, ravitaillant des corps affamés, insatisfaits et désireux de cette île, lorsque la terre continentale impose la nostalgie de la lumière de l'île du soleil après leur retour.

Ces corps autobiographiques ont donc la possibilité de cheminer au carrefour de la chair insulaire et de la chair du monde³⁹, nécessitant de convertir ces écritures de la faim dans une véritable quête de soi et des autres, sollicités par la vocation subjective de l'imaginaire à la communication et à l'amour. L'image de la naissance du corps autobiographique, le dessin introduisant ce corps à corps avec l'écriture présenté au début de cette contribution, décrit l'exorde d'une fabulation devenant connaissance sensible dans la co-naissance⁴⁰ de la chair insulaire et de la chair du monde. L'idée illustrée dans la citation de Paul Claudel que fait Maurice Merleau-Ponty dans son œuvre *Le visible et l'invisible*, et que je reprends moi-même en la paraphrasant, elle va nous permettre de rapprocher le visage de ce corps autobiographique, avec ses lèvres ensanglantées, à la fabulation de l'écriture dans ce corps à corps avec l'insularité. La couleur bleu de la mer, les eaux contournant les corps sensibles et le monde, est si bleu qu'il n'y a que le sang qui soit plus rouge, l'avidité vorace des corps autobiographiques, et cette couleur fait constellation avec les écritures de la faim, ces appétits insatisfaits de la vie. Les écritures de Thrinakìa sont-elles également des écritures vampiriques ?

Le corps autobiographique de Sandra Valenti⁴¹, par exemple, s'accomplit lorsque, après avoir écrit et effacé pendant des années l'histoire de sa vie qu'elle était déterminée à raconter, participe aux ateliers de l'imaginaire autobiographique et au prix Thrinakìa. La fenêtre derrière moi, le titre définitif de son autobiographie, c'est un voyage dans les souvenirs de son parcours de vie. La couleur rouge des tomates placées au centre de la table, comme on fait avec des fleurs, elle est d'un rouge aussi vif dans son souvenir des bons repas à la maison des grands-parents, lui permettant de sillonner des sentiments inexplorés. C'est ainsi que mémoire et oubli, au moment même de cette co-naissance sensible de son corps autobiographique, vont recréer une vie en cours profitant pleinement de la vue de cette fenêtre ouvrant un nouveau regard sur le monde, sollicitant ainsi une écriture vampirique capable de sucer la vie pour la savourer et l'aspirer profondément.

Je vais essayer à présent de comprendre en quoi les deux questions principales, posées au début de cette réflexion sur les écritures de Thrinakìa, vont elle contribuer à affiner une écoute sensible de l'expérience contemporaine des femmes et des hommes co-naissants avec leur corps autobiographique dans l'écriture de soi et de l'autre. À savoir : il s'agit de recherches du temps perdu ? Et, de quoi manger est-il le nom aujourd'hui ? Je vais faire appel à la poétique de Joan Josep Barcelò I Bauça⁴², et à son poème sur l'île dédiée à Thrinakìa, pour creuser davantage cette cartographie minimale de l'imaginaire autobiographique amorcée

³⁸ Giliola Galvagni, *Il mio cuore batte a sud (Mon coeur bat au sud)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section journaux de voyage, 2ème édition 2014-2015.

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.

⁴⁰ Paul Claudel, « Traité de la co-naissance au monde et de soi-même », in Paul Claudel, *Art poétique*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

⁴¹ Sandra Valenti, *La finestra alle spalle (La fenêtre derrière moi)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 3ème édition 2016-2017.

⁴² Joan Josep Barcelò I Bauça, *L'isola (L'île)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section poésies, 4ème édition 2017-2018. Le poète Joan Josep Barcelò I Bauça participe au jury international de la 5ème édition du prix Thrinakìa, et avec lui nous avons organisé, le 20 novembre 2018 au Théâtre Grec Romain de la ville de Catania, en collaboration avec le Pôle régional pour les sites culturels, l'événement culturel « Rencontre avec la poésie insulaire : la poésie et le mythe dans la représentation de la vie humaine aux origines de l'insularité poétique ».

depuis mon parcours de recherche. Une écriture poétique accueillant la force mortifère du temps avec ses battements rythmés de la vie, devient fureur de sang avide, « *suicide mafique* »⁴³, pour nous permettre de vivre de nouveau par une deuxième naissance dans le ventre maternel d'où nous venons. Les co-naiissances sensibles des corps autobiographique, restitués et découverts par ces écritures mafiques, se procréant et se répandant par une sorte de contagion, le désir et le plaisir de se découvrir dans une nouvelle présence poétique à soi-même, aux autres et au monde, vont révéler des images miroirs. Des images reflétant les fabulations d'un corps à corps avec l'insularité, sollicitées par un travail de la mémoire⁴⁴, ce processus articulant composition et tension entre de l'art de la mémoire et l'art de l'oubli.

Les écritures de Thrinakìa établissant un doute réfléchi sur la condition d'incomplétude et d'inachèvement de la femme et de l'homme moderne portant la faim en soi, des êtres affamés au sens biologique et figuré, ne sont pas pour autant un récit mythique des origines où tout mythe est une recherche du temps perdu⁴⁵. Elles sont un remaniement charnel de sentiments nous reliant les uns aux autres, reconnaissant la faim en tant que nécessité vitale pour faire l'expérience du dynamisme de l'existence, nous colloquant en tant que maillons sensibles d'une chaîne⁴⁶ de l'amour et de la rencontre avec l'autre. Un remaniement avide, antinomique à la tendance de la disparition du repas en tant que rituel quotidien, étayant échanges réciproques et sentiments d'appartenance. Un remaniement du corps à corps de la chair sensible avec la chair du monde, explorant la nécessité de se reconnaître dans un espace situé en dehors du corps sensible, un espace qui est aussi subjectivement intériorisé⁴⁷, c'est par-dessus tout une quête des dimensions mortes ou perdues⁴⁸ que chacun d'entre nous porte en soi.

Les écritures de Thrinakìa appréhendées en termes de hiatus entre le désir de demeurer fidèles à l'histoire des corps sensibles, et le désir de demeurer infidèles à tout retranchement inéluctable en soi-même, sont un espace de négociation permanente pour traverser l'océan de la vie, telle qu'elle n'a pas été ou qu'elle aurait pu être, à l'encontre de destins possibles de notre humanité.

Bibliographie

Publications de l'auteur sur l'imaginaire autobiographique

- « Mythanalyse du corps autobiographique : un corps à corps avec l'insularité », in Orazio Maria Valastro - Hervé Fischer (sous la direction de), *Mythanalyse de l'insularité, M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 17, n. 1, 2019.
- (a cura di), *Immaginari del patrimonio culturale immateriale*, I Quaderni di M@gm@, vol. 10, Roma, Aracne Editrice, 2019.
- « L'art mythanalytique en gestation », in Hervé Fischer - Ana Maria Peçanha - Orazio Maria Valastro (sous la direction de), *L'exigence d'actualité de la mythanalyse, M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 16, n. 2, 2018.
- « L'errance poétique dans l'écriture autobiographique contemporaine », in Hervé Fischer - Ana Maria Peçanha - Orazio Maria Valastro (sous la direction de), *L'exigence d'actualité de la mythanalyse, M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 16, n. 2, 2018.
- « L'errance poétique dans l'écriture autobiographique contemporaine », in Le Voyage, *Les Cahiers européens de l'imaginaire*, n. 9, Paris, CNRS Éditions, 2018, pp.158-165.
- « Il dispositivo autobiografico tra ricerca esperienziale trasformativa e pedagogia dell'immaginario », *Encyclopaideia Journal of phenomenology and education*, vol. XXI, pp. 70-85, 2017.
- « Mythanalyse de l'île : polysémie de l'imaginaire de Thrinakìa », in Hervé Fischer (sous la direction de), *En quête de mythanalyse, Les Cahiers de M@gm@*, vol. 8, Roma, Aracne Editrice, 2017, pp. 27-44.
- « Éthiques et esthétiques de la sérénité : quêtes mytho-biographiques contemporaines », In Ana Maria Peçanha (sous la direction de), *De la sérénité : une approche transdisciplinaire, M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 14, n. 2, 2016.

⁴³ Le terme mafique dérive de l'association des mots magnésium et ferrique, minéraux de roches magmatiques.

⁴⁴ Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1974.

⁴⁶ La mort, pour l'écrivaine Isabel Allende, elle n'est pas un obstacle à la communication et à l'amour : Isabel Allende, Prix Sicile, 3 juin 2017, Théâtre Grec Romain - Catania.

⁴⁷ Giovanni Jervis, *Presenza e identità*, Milano, Casa Editrice Garzanti, 1984.

⁴⁸ Gaëlle Périot-Bled, « Christian Boltanski : petite mémoire de l'oubli », *Images Re-vues*, n.12, 2014.

- Diario di un formatore autobiografico : esperienze di narrazioni e scritture di sé*, Prefazione di Laura Formenti, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2016.
- « La Sicilia come mito paradigmatico dell'insularità postmoderna », *Agorà Periodico di cultura siciliana*, vol. 56, pp. 43-47, 2016.
- « Mythanalyse de l'île : polysémie de l'imaginaire de Thrinakìa », in Hervé Fischer (sous la direction de), En quête de mythanalyse, *M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 12, n. 3, 2014.
- « Le magma poétique du kâiros et le métissage de l'écriture de soi », in Georges Bertin - Orazio Maria Valastro (a cura di), Le magma constitutif de l'imaginaire social contemporain, *Les Cahiers de M@gm@*, vol. 6, Roma, Aracne Editrice, 2013, pp. 75-94,
- Écritures sociologiques d'ailleurs*, Préface de Jean-François Marcotte, Paris, Les Éditions du Net, 2013.
- Cartografia minimale dell'immaginario autobiografico*, *Atopon*, Quaderno n. 3, Roma, Edizioni Mythos, 2013.
- Biographie et mythobiographie de soi : l'imaginaire de la souffrance dans l'écriture autobiographique*, Préface de Jean-Martin Rabot, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2012.
- « Histoires de vie et intertextualités mythiques », in Maria Immacolata Maciotti - Orazio Maria Valastro (sous la direction de), Mémoire, autobiographie, imaginaire, *M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 10, n. 2, 2012.
- « Biopolitique et courants mythologiques dans l'écriture de soi », in Christias Panagiotis (sous la direction de), Krisis : perspectives pour un monde aux alentours de 2010, *Intempestives*, n. 2, Paris, Éditions L'Harmattan, 2011, pp. 27-39.
- « Découvrir l'étrangeté dans l'aventure pédagogique de l'écriture de soi », *La Recherche en Éducation*, vol. 5, 2011, pp. 70-81.
- « Le désir dionysiaque de l'imaginaire méditerranéen », in Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (sous la direction de), Le(s) sud : champs de l'imaginaire, *M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 8, n. 3, 2010.
- « Les étoiles dans ma poche : du désir de corps vécu et d'imaginaires dans les espaces relationnels et de soins », in Magali Humeau (sous la direction de), Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation, *M@gm@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 2, n. 3, 2004.

Anthologies Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

- (a cura di), *Thrinakìa : antologia della terza edizione del premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia*, Messina, Casa Editrice Kimerik, 2017.
- (a cura di), *Thrinakìa : antologia della seconda edizione del concorso internazionale di scritture autobiografiche dedicate alla Sicilia*, Casa Editrice Kimerik, 2015.
- (a cura di), *Thrinakìa : antologia della prima edizione del concorso internazionale di scritture autobiografiche dedicate alla Sicilia*, Messina, Casa Editrice Kimerik, 2014.

Œuvres autobiographiques et biographiques citées

- Joan Josep Barcelò I Bauçà, *L'isola (L'île)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section poésies, 4ème édition 2017-2018.
- Chiara Cataldi, *A vanedda (La ruelle)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 3ème édition 2016-2017.
- Santo Crisci, *Viaggio di ritorno (Voyage de retour)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section journaux de voyage, 2ème édition 2014-2015.
- Nina Di Nuzzo, *Dicià me' Nonna (Disait ma grand-mère)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 1ère édition 2013-2014.
- Giliola Galvagni, *Il mio cuore batte a sud (Mon coeur bat au sud)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section journaux de voyage, 2ème édition 2014-2015.

- Carmelo Guidotto, *Ferragosto : in viaggio da San Cristoforo alla plaja (Mi-août : en voyage de San Cristoforo à la Plaja)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.
- Chiel Monzone, *Le mie estati al lido dello zio (Mes étés à la station balnéaire de mon oncle)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.
- Ada Pizzo, *Bolle di memoria (Bulles de mémoire)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 2ème édition 2014-2015.
- Lidia Popolano, *L'ultima volta che vide la nave (La dernière fois qu'il a vu le navire)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section biographies, 4ème édition 2017-2018.
- Carmela Pregadio, *L'isola della malinconia (L'île de la mélancolie)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.
- Alfio Giovanni Domenico Russo, *DagherroFilmando : sale la nebbia e avvolge Erice (DagherroTournage : le brouillard se lève et recouvre Erice)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section récits autobiographiques, 1ère édition 2013-2014.
- Lina Tringali, *Odori e sapori di casa mia (Odeurs et saveurs de ma maison)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 1ère édition 2013-2014.
- Sandra Valenti, *La finestra alle spalle (La fenêtre derrière moi)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section autobiographies, 3ème édition 2016-2017.
- Ada Zapperi Zucker, *I tre matrimoni della cucchiara (Les trois mariages de la cuillère)*, Thrinakìa - prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile - section biographies, 1ère édition 2013-2014.

Bibliographie de référence

- Jacques Attali, *Histoires de l'alimentation : de quoi manger est-il le nom ?*, Paris, Éditions Fayard, 2019.
- Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.
- Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène : sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991.
- Paul Claudel, « Traité de la co-naissance au monde et de soi-même », in Paul Claudel, *Art poétique*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Éditions Dunod, 1992 .
- Yves Durand, *Une technique d'étude de l'imaginaire : l'anthropologique test à 9 éléments (l'AT.9)*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2005.
- Yves Durand, *L'exploration de l'imaginaire : introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, L'Espace Bleu, 1988.
- Enzo Fragapane, « Intervista a Giovanni Rabito », *Diacritica*, n. 5, 2005.
- Giovanni Jervis, *Presenza e identità*, Milano, Casa Editrice Garzanti, 1984.
- Philippe Lejeune, *Pour l'autobiographie : croniques*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1974.
- Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.
- Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- Edgar Morin, « La seule solution : une révolution intérieure », in Marc De Smedt - Patrice Van Eersel (sous la direction de), *Donner du sens à sa vie*, Paris, Éditions Albin Michel, 2011, pp. 257-266.
- Gaëlle Périot-Bled, « Christian Boltanski : petite mémoire de l'oubli », *Images Re-vues*, n.12, 2014.
- Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Éditions Gallimard, 1992.
- Vincenzo Rabito, *Terra Matta*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2007.

- Jean-Michel Racault, « Avant-propos », in Jean-Claude Marimoutou, Jean-Michel Racault (sous la direction de), *L'insularité : thématique et représentations*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995.
- Jean-Michel Racault, « De l'île réelle à l'île mythique », in François Moureau (sous la direction de), *L'Île, territoire mythique*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989.
- Saint Augustin, *Les confessions : livre X*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.
- Mustapha Trabelsi (sous la direction de), *L'insularité*, Clermont-Ferrand, Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.
- Sylvie Vilatte, *L'insularité dans la pensée grecque*, Annales littéraires de l'Université de Besançon (446), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

En passant par la Sicile : fée Morgana, en voyage dans la Méditerranée

Ana Maria Peçanha

ana-pecanha@orange.fr

Sociologue et muséologue, vit et travaille en France depuis 1998. Chercheuse associée au Laboratoire d'Éthique Médicale & de Médecine Légale, Université Paris Descartes. Au Brésil, doctorat en sciences de la communication à USP, en 2001. En France, doctorat en sociologie, Université Paris Descartes, Sorbonne, 2008. Et quelques études postdoctorales, sous la direction du professeur Michel Maffesoli, entre les années 2007 - 2012, et le professeur Christian Hervé en 2016. Responsable du Séminaire Franco Brésilien à partir de 2008, et du Gemode (2001-2008) au Ceaq. Chercheuse au sein du Groupe Ethos : Communication, Comportement et Stratégies Corporelles, Université Fédéral de Rio de Janeiro. Membre du Groupe d'études C. G. Jung, et membre de l'Association « Marie-Louise von Franz et Carl Gustav Jung ».



Mikaela Oddo - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

« Il faut peut-être avoir voulu aller au plus loin pour s'ouvrir un chemin d'accès au plus près » (François Jullien, *De l'écart à l'inouï*. Carnets L'Herne, 2019, page 127).

Comme les fils magiques qui brodent, cousent et tissent invisiblement la trame et l'ourdissage des destins, cet essai est sur les allées et venues, les voyages physiques et imaginaires. Sur les lieux réels et mystiques, et sur les irréels. Sur la mythologie, les fées, les magiciens, et leurs espaces géographiques. Les accidents de parcours et de la nature, et aussi de la poétique de ce qui peut devenir une vie imaginaire. Relate aussi ceux qui étudient ces « phénomènes », ceux qui écoutent les histoires et ceux qui écrivent ces romans... Il fut un temps où l'on croyait aux fées, aux gobelins, aux elfes et aux figures mythiques. C'est à cette époque que l'on parle de Morgana¹. Fée Morgana², qui a fait des nombreux voyages, passant par la mer Méditerranée.

¹ Morgane (La fée), fée célèbre dans les romans de chevalerie, sœur d'Artus et élève de l'enchanteur Merlin. Page 3043, Quillet, vol. L – O. *Dictionnaire Encyclopédique*. Paris.1934.

² Morgane (La Fée) – ETYM. Du bretonique Morigena « né de la mer » ou du gallois mawr « grand » et can « brillant ». Personnage fabuleux du cycle breton qui apparaît dans les chansons de Merlin et de Ogier le Danois comme une fée bienveillante et guérisseuse. Page 1560, *Le Petit Robert des noms propres*. Édition 2015.

Très célèbre dans les romans de chevalerie, sœur d'Artus et élève de l'Enchanteur Merlin, lequel aimait la fée Viviane.

Et il avait aussi une forêt, la forêt de Paimpont, également connue sous le nom de forêt de Brocéliande. Si auparavant, la forêt de Brocéliande gardait le berceau de mythes, elle abrite de nos jours un laboratoire pour étudier le comportement des animaux, et les dialectes des étourneaux. Le laboratoire EthoS³ a planté une partie de leur station biologique en Bretagne, à Brocéliande, en plus de, Rennes, Caen et Luc-sur-Mer. « *L'éthologie peut donc contribuer à éclairer l'évolution humaine et son comportement. Encore faut-il éviter tout anthropomorphisme. L'éthologiste doit donc absolument objectiver les signes du langage non verbal qu'il recueille tout en veillant à distinguer les signaux spécifiques à une espèce animale et ceux qui sont communs aux différents espèces – dont l'homme* »⁴.

« *Et pourtant, c'est Paracelse (1493-1541) qui formulera la première lie, dans son Liber de nymphis, le mythe d'Ondine, qui est un esprit des eaux et n'a pas d'âme* », selon Laurence Harf-Lancner. L'analyse de Françoise Ferlan⁵, sur le mythe d'Ondine : « *le thème d'Ondine est l'histoire d'un esprit qui vient, l'espace d'une vie, s'intégrer aux humains pour acquérir une âme grâce à son mariage avec un chevalier. Si celui-ci offense Ondine près des eaux, elle disparaît. Ce livre, analyse les sens du thème à travers les évocations de Paracelse, de Friedrich da la Motte Fouqué, E. T. A. Hoffman, Lortzing... Il confronte aussi Ondine à ses proches parentes : Mélusine, Lorelei, les nixes et les sirènes. Pour F. Ferlan, le thème d'Ondine est le point de rencontre de plusieurs obsessions essentielles : la femme et le nécessaire mystère autour d'elle ; le couple insolite confronté à la société et à ses interdits ; la force de l'eau seulement saisissable à travers des incarnations ; la possession d'une âme, liée à la souffrance et à la présence d'une conscience morale. Finalement, en dépit de son manque réel de densité, Ondine, petit être fragile et fantasque a cet inestimable pouvoir de nous faire rêver* ».

La mythologie celtique raconte que *Fata Morgana* pouvait commander les vents ou les vagues et prédire l'avenir. La tradition populaire a donné son nom à un mirage qui se produit principalement dans le détroit de Messine, entre l'Italie et la Sicile. Le phénomène se produit en début de journée, lorsqu'un calme total règne. Ce mirage fait apparaître à l'horizon, entre l'eau et les rives, des formes imaginaires que l'on décrit, palais de cristal, châteaux, temples ... On l'observe aussi bien sur terre qu'en mer, entre les deux rives, sous conditions climatiques très particulières ; très rare, et peu de gens ont l'occasion de le contempler, et encore moins de le photographier.

Pour observer le phénomène *Fata Morgana*, il faut se rendre dans le détroit de Messine, entre la Sicile et l'Italie, l'un des rares endroits au monde où les conditions climatiques sont réunies. Parce qu'il y a beaucoup de chronologies et toutes sont imparfaites. Le temps... Ces événements en eux-mêmes laissent des traces qui peuvent être observées, évaluées et laissées à l'appréciation des niveaux de conscience et de l'archétype à partir duquel ils sont inscrits. Parce qu'il y a beaucoup de chronologies et toutes sont imparfaites. Le temps, les nouvelles données, nous permettront de revenir au temps de la connaissance, mais l'image chronologique continue à utiliser ce destin, reste tel qu'il peut être. Et les vies, l'être-en-soi, résultent de l'étrange mélange de critères, et qui reflètent le développement de l'être en tant qu'acteur social, dans la communauté où il finit par être inséré.

En effet, le cadre chronologique vise deux objectifs : constituer des blocs temporaires confortables pour exposer la description ; et d'autre part, délimiter et caractériser les phases présumées du développement du vécu. Bien qu'il soit souhaitable de savoir comment nous pouvons définir ces phases, nous devons prendre en compte que de nouveaux avènements, événements et phases changent et nous permettent d'assumer le développement du vécu.

Bien qu'il soit souhaitable de savoir comment nommer ces phases, nous devons garder à l'esprit que ces événements laissent en eux-mêmes des traces pouvant être observées, évaluées et laissées à l'appréciation des niveaux de conscience et de l'archétype à partir desquels ils s'inscrivent. Bien qu'il existe de nombreuses chronologies, nous pouvons réaffirmer que toutes ont une trace d'imperfection. Le temps, les nouvelles données, nous permettront de revenir dans le temps de la connaissance. Et le cadre chronologique qui

³ Laboratoire EthoS, UMR 6552, Ethologie animale et humaine.

⁴ Martine Hausberger, ancienne directrice du laboratoire, et Alban Lemasson, qui l'a remplacée à ce poste aujourd'hui. In *Sciences Humaines*. Mensuel n. 313, avril 2019, pp. 8-9.

⁵ Françoise Ferlan. *Le thème d'Ondine dans la littérature et l'opéra allemands au XIXe siècle*. Publications Universitaires Européennes. www.peterlang.com.

continue de servir ce destin, continue comme il peut être. Et les vies, l'être-en-soi, résultent de l'étrange mélange des critères mentionnés ci-dessus, qui reflètent le développement de l'être en tant qu'acteur social dans la communauté où il vient d'entrer.

Michel Maffesoli⁶ relate l'importance d'intégrer des paramètres comme l'imaginaire, le ludique, l'onirique ce qui peuvent être synonyme d'un hyperrationalisme. Parce qu'il y a une cohérence entre les divers éléments et une espèce de fil rouge qui coud le quotidien et le montre. Et c'est à partir de cette observation, que nous pouvons comprendre le fait d'une image inexistante, transpercé par l'image qui permet de voir l'autre bord de l'élément aquatique, cet extraordinaire reflet, visible entre la Sicile et l'Italie. Parce que, reconnaître le non logique ne renvoie pas à un quelconque irrationalisme.

Louis Charles Prat⁷, *La quête du Graal...* raconte sur la Forêt de Brocéliande, la légende du Roi Arthur, et des Chevaliers de la Table Ronde, et aussi les Galois et ses fêtes. Et suggère la rencontre avec Morgane, Viviane, Merlin et le Roi Arthur. Et c'est dans cette publication que j'ai appris : Brocéliande, est connu comme une forêt de symboles qu'ont appris à épeler un grand nombre d'initiés à nos langues et à notre civilisation. C'est à partir de là l'information que les personnages et les légendes de la quête du Graal ne sont pas uniquement celtiques et qu'il est possible de retrouver faits identiques dans l'Occitanie des cathares, dans l'Autriche et la Bavière de ces Minnesinger que furent Wolfram von Eschenbach et Walter von der Vogelweide. Les mêmes personnages et les mêmes légendes se retrouvent aussi, avec quelques modifications, dans l'Inde brahmanique et dans l'Iran avestique.

Prat observe encore que seulement les spécialistes ont pris connaissance à partir de 1932, et que l'information n'était pas encore passé dans le public, que les Druides et les Brahmanes étaient les prêtres d'une même et unique religion. Il relate aussi que cette tradition remonte à plus de 6000 ans ; que, chez nos ancêtres, la religion était affaire de spécialistes qui se réunissaient dans des Temples-forêts pour pratiquer leur culte par groupe de 40 à 50 membres, à l'abri du regard des profanes. Comme le dit Zarathoustra, ils se réunissaient à midi et se séparaient à minuit après des agapes fraternelles. Ils y pratiquaient la célébration de la Grande Déesse, Devi-Mahatmyâ, qui était, dans leurs prières, tout **Sagesse, Force et Beauté** (surbrillance de l'auteur).

Dans le chapitre *Le magma poétique du Kairos et le métissage de l'écriture de soi*, Orazio Maria Valastro observait : « *Il faut se former par ces temps, une multiplicité de rythmes et de temps co-présents au niveau sociétal et à l'échelle des institutions, et il faut former par soi-même ces temps, raconter son histoire, intervenir sur sa propre rythmique existentielle recomposant l'interdépendance des rythmes biologiques et psychologiques, socio-anthropologiques et cosmiques, au fondement de la formation d'une histoire...* »⁸. Ainsi, dans les relations humaines, nous savons que lorsque l'amour s'installe, et que deux se résolvent à être ensemble, la solution consiste à transformer l'espace commun d'une maison en un foyer. Cet être-ensemble c'est-ce qui consolidera la relation. Ce n'est pas le seul, mais c'est le principe de la coexistence entre les acteurs sociaux. Ce qui va arriver ensuite fera partie des histoires de vie de chacun. Dans les croyances, vivre quelque chose que l'on pense être une religion, une secte, une philosophie de la vie est l'intégration et la volonté de participer activement qui transforment un début d'espoir en un véritable lieu de culte. L'idée du mystique, la recherche de la paix intérieure, la recherche d'une intégration qui correspondent aux questions de ce qu'il y a de bon à vivre, est parfois l'œuvre de toute une vie. Ainsi que notre relation à l'espace naturel, telle que nous l'interprétons, telle que nous le vivons.

Quel est la place et le rôle qu'un paysage, un espace d'une beauté unique a pour nous ? Qu'est-ce qui nous rend totalement séduit par la beauté du détroit de Messine ? Le critère essentiel est qu'il doit y avoir un calme absolu. Un silence que seule la mer nous rend. Peut-être parce que l'immensité, est d'une beauté absolue, que ce mirage fait apparaître dans l'horizon, entre l'eau et les rives, des formes imaginaires que l'on décrit, palais

⁶ Michel Maffesoli, *Le mystère de la conjonction*. Éd. Fata Morgana, extrait de l'originale conçu par Georges Monti à Cognac. 31 décembre 1997. P. 132. Relate... « *L'importance d'intégrer...* ».

⁷ Sur Louis Charles Prat, qui a été professeur d'études indo-européennes à l'université de Rennes 2 Haute Bretagne. Agrégé de grammaire et Docteur d'État en linguistique comparée, diplômé d'Études indiennes, option védique, il a appris à traduire et à commenter les Veda, textes sacrés de l'Inde. – Voir dans la dernière couverture, texte intitulé : « *Sol parvit 'le soleil est apparu'* » ... Iran avestique De Avesta – Recueil des textes sacrés de la religion mazdéenne (Iran antique) écrit en langue avestique ou zend. Voir note complète : Avesta. n. m. pp. 174-175. Le Petit Robert des noms propres. Édition 2015.

⁸ Orazio Maria Valastro. *Écritures sociologiques d'ailleurs*. Les Éditions du Net, Paris, 2013, p. 132.

de cristal, châteaux, jardins sublimes, temples. Et on l'observe aussi bien sur terre qu'en mer, entre les deux rives. Et sous conditions climatiques très particulières ; ce phénomène est considéré très rare, et peut des personnes ont eu l'occasion de le contempler, et encore moins, de le photographier.

Gilbert Durand⁹ citant Gaston Bachelard « *il a bien souligné l'importance vitale pour la conscience de la lecture poétique. La lecture, c'est-à-dire l'amorce de la poétique de l'âme à partir des signes écrits, est incomparablement plus dynamique pour la psyché que la passive contemplation d'images préfabriquées par la photographie, le cinéma ou la télévision* ». Et il continue, clarifiant son assertive : « *ces images sont un style possible d'être, et elles doivent venir se ranger dans les catégories de l'imaginaire. Ainsi l'âme reprend la maîtrise de son destin face à la vanité du monde qui passe. ... Et ceci constitue la révolution de notre temps ... le « polythéisme » des valeurs et des cheminements de la destinée* ».

Dans les mythes sur les fées, il y a aussi une référence à Mélusine, celle que Jean Pierre Tusseau¹⁰, se réfère comme « *une fée du terroir* », peut-être un être mythique... ou non. Dans son livre, la Fée Mélusine a incarné le rôle d'une « *femme merveilleuse, divine, elle est la seule à partager en tant qu'épouse, la vie quotidienne d'un chevalier humain, se révélant reine avisée, épouse aimante et mère attentive* ». A la page 9 il décrit ainsi : « *La version que nous proposent les textes de la fin du XIV^e siècle rattache la légende à l'histoire de la famille Lusignan et la met à son service en lui donnant une ancêtre prestigieuse et surnaturelle. Ainsi, les terres conquises par les fils de Mélusine et de Raymondin correspondent à des fiefs qui ont réellement été administrés par la famille de Lusignan...* ». Mélusine, femme dynamique et entreprenante que l'on pourrait qualifier de « *femme d'affaires* », n'est, en fait, guère exigeante avec Raymondin en échange de tout ce qu'elle lui apporte : elle ne lui demande que la préservation d'un espace de liberté personnelle, la reconnaissance d'une part d'intimité, représente la journée du samedi.

Laurence Harf Lancer résume ainsi : « *Mélusine, un être surnaturel, tombe amoureux d'un être humain, le suit dans le monde des mortels et l'épouse, à condition de respecter certaines interdictions. Avec la transgression de l'alliance, l'être surnaturel retourne dans l'autre monde, laissant progéniture* ». D'après la légende, fée, épouse du comte Raymondin. Tous les samedis ses jambes se transformait en queue de serpent. Son mari, ayant surpris cette particularité qu'elle voulait tenir secrète, elle s'enfuit. Chaque fois qu'un malheur menaçait un membre de la famille Lusignan, elle apparaissait sur la tour du château de Lusignan et poussait des cris stridents (d'où l'expression : cris de Mélusine)¹¹.

Serait-il possible d'exister dans ces deux états au même temps ? Un corps moitié humain, moitié être mythique, c'est ici la fascination des contes et des récits. Un imaginaire sans limite. Être presque hors du temps, incorporel, diaphane, et porteur d'une mutation physique dans le corps ? Peut-être nous pourrions parler ici des corps mythiques, et aussi des prothèses que la science de notre temps, ajoute aux corps mutilés, soit-il par la guerre, par un désastre, par une maladie ? Stephen Hawking par exemple ? Le physicien théoricien Stephen William Hawking¹², né le 8 janvier 1942 à Oxford et mort le 14 mars 2018 à Cambridge, est un physicien théoricien et cosmologiste britannique. Théoricien de renommée mondiale, ses livres et ses apparitions publiques ont fait de lui une célébrité (Wikipédia).

Françoise Clier-Colombani, à la page 19 dit : « *Ainsi le mythe serait la structure profonde du récit. Il assurerait sa cohérence et sa structure. Or, si l'on considère l'iconographie des manuscrits comme un discours parallèle au texte et qui possède sa logique propre, quelle sera la part que les artistes accorderont à l'illustration du mythe et celle qu'ils accorderont aux « expansions romanesques » ?* Jacques Le Goff¹³ a résumé son travail : Il constate, sur l'histoire de Mélusine, que l'épisode central de l'analyse à partir des images, était le bain de Mélusine et son envol. Partant de ces données, nous avons leurs **trois conclusions importantes**. Ce sont : 1, que les images ne sont pas de simples illustrations du texte parce qu'elles ont leur autonomie et constituent un ensemble iconographique relativement détaché du texte. 2, Il y a une évolution

⁹ Gilbert Durand. *La foi du cordonnier*. 1984. Denoël. Paris. Page 48.

¹⁰ Jean-Pierre Tusseau, dans la note de bas de page fait référence à Mélusine. L'auteur se réfère à Morgane, et à d'autres actions en réponse à une trahison, comme Viviane, qui s'occupe seule de Lancelot, en tant que mère solitaire.

¹¹ Page 2885, Quillet. *Dictionnaire Encyclopédique*. Paris, 1934. 6 volumes., vol. L – O.

¹² Une merveilleuse histoire du temps, d'après la biographie de Stephen Hawking. Vidéos. Bande annonce www.actualitte.com. Par Antoine Oury - 11.12.2017 - Une merveilleuse histoire du temps. Film - Stephen Hawking film - Jane Wilde Hawking livre.

¹³ Jacques Le Goff. « Préface », p. 5. In Françoise Clier-Colombani. *La fée Mélusine au Moyen Âge. Images, mythes et symboles*. Préface de Jacques Le Goff. Éditions Le Léopard d'Or. Paris, 1991.

chronologique dans cette iconographie. Au premier moment la série est « *plus emblématique, plus mythique et plus violente* ». Ici, ce qui a de l'importance est le noyau de la narrative (narration) et la violation de l'interdit par Raymondin, l'époux de Mélusine. Dans la seconde série, c'est l'élément narratif, qui est dans le temps et non plus hors du temps. Le Goff renforce l'importance des idées de Georges Dumézil, qui passe du mythe au roman. 3, La troisième conclusion, la violation du tabou, (le noyau mythique originel), montre que l'iconographie tend à conserver le plus possible le mythe, parce qu'il va mieux cerner l'origine.

Dans la tradition médiévale, dans le chapitre sur les êtres mythiques, page 694¹⁴, nous trouvons des informations que nous aident à comprendre quelque peu notre Mélusine. Pour les alchimistes, la sirène était Mélusine, la créature aquatique qui est une variante du serpent mercuriel incarnant l'esprit de l'inconscient. Elle aurait séduit Belzébuth, le poussant à pratiquer la sorcellerie, et descendait de la baleine qui avait avalé Jonas, l'associant avec l'inconscient en tant que « *ventre des mystères* » et avec l'innocence du Paradis (SP2 § 221). Dans l'imaginaire alchimique, Mélusine « *vit dans le sang* », suggérant qu'elle trouve une réalité dans la substance intérieure d'un homme et que, l'appelant depuis les profondeurs, elle aspire à une âme et à la rédemption ; la substance de l'âme inconsciente voulant être humanisée en étant rendue consciente. Mais la sirène est toujours insaisissable. [...] « *La nature duale de la sirène, à la fois sentimentale et à sang froid, est un reflet de la proximité et de la distance, du contact et de la séparation que nous vivons par rapport aux choses du monde du psychisme. On peut la rencontrer, établir un rapport avec elle, même la transformer. Toutefois, en tant qu'incarnation de l'inconscient, elle exerce en elle-même une fascination extraordinaire. Le danger réside dans le fait de se perdre dans ses propres désirs* ». Le désir majeur de Mélusine c'était devenir une vraie femme, et non un être demi-femme, demi-fée. Et elle n'a pas réussi. Non pas par sa faute, mais en raison d'une jalousie sans mesure. Il existait un interdit. Son mari l'a rompu. Il a brisé la confiance. Et en ce moment, le moyen familial et humain, travers lequel Mélusine pourrait atteindre son objectif, s'est brisé quand Raymondin rompt sa promesse.

Zygmunt Bauman¹⁵ nous dit que les relations en général sont fondées sur la fragilité des liens humains. Les sentiments glissent et fragilisent ces liens : les relations affectives se sont transformées radicalement, et au quotidien nous ne savons plus comment nommer ces êtres ensemble comment ces « *transformations silencieuses* » affectent-elles la vie de chacun de nous ? Dans le Moyen Âge, « *le scénario mélusien* », « *dont le pacte repose sur la fidélité du héros, où l'union d'un mortel et d'un être surnaturel liée à un interdit dont la transgression entraîne la disparition de la fée, parce que* », selon Françoise Ferlan¹⁶, qui a analysé le mythe d'Ondine, rapporte que : Les esprits élémentaires n'ont pas d'âme, et cherchent à en acquérir une en épousant un humain. Mélusine ne pourrait pas réaliser son rêve de « *vivre et mourir comme femme naturelle* ».

L'art d'oublier¹⁷

« Traverser demande toujours du courage...

Un pont, une porte, un autre monde, une nouvelle décision, tout c'est presque pareil...

Aller de l'autre côté, avec ou sans se détacher.

Où est le secret ?

Traverser le pont,

Croiser une porte,

Repenser sa vie,

Redresser son esprit.

Pour avoir une réponse.

Soit-elle bonne ou inutile.

Des mots au vent,

¹⁴ Ronnemberg & Martin. *Le livre des Symboles. Réflexions sur des images archétypales*. 2011. Taschen GmbH Köln. 2011. Page 694. Sirène (tradition médiévale).

¹⁵ Zygmunt Bauman. *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*. Pluriel. Hachette Littératures. 2008.

¹⁶ Françoise Ferlan. *Le thème d'Ondine dans la littérature et l'opéra allemands au XIXe siècle*. Publications Universitaires Européennes. www.peterlang.com.

¹⁷ Poème du 23 novembre 2014. Ana Maria Peçanha.

Ou pour aller direct au cœur ?

Les mots qui blessent,

D'autres qu'aident.

Dites-moi, où se trouve la limite d'un pont ?

D'une porte, d'un autre monde, d'une décision ? »

Bibliographie

- Zygmunt Bauman. *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*. Pluriel. Hachette Littératures. 2008.
- Pierre Brunel. *Organisation. Dictionnaire des mythes littéraires*. Editora UnB – José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1998. En langue portugaise. Entrée Mélusine. P. 627. Par Laurence Harf Lancer.
- Françoise Clier-Colombani. *La fée Mélusine au Moyen Âge. Images, mythes et symboles*. Préface de Jacques Le Goff. Éditions Le Léopard d'Or. Paris, 1991.
- Arthur Demarest. *Les Mayas. Grandeur et chute d'une civilisation*. Éditions Taillandier 2, Paris, 2007.
- Gilbert Durand. *La foi du cordonnier*. 1984. Denoël. Paris.
- François Jullien, *De l'écart à l'inouï*. Carnets. Éditions de L'Herne. P. 49. Paris, 2019.
- Laurence Harf Lancer. *Entrée Mélusine*. Voir Pierre Brunel. P. 627.
- Michel Maffesoli. *Le mystère de la conjonction*. Éd. Fata Morgana, extrait de l'originale conçu par Georges Monti à Cognac. 31 décembre 1997.
- José Américo Motta Pessanha. *Santo Agostinho. Vida e obra*. Editora Nova Cultural Ltda. 4^o Edição. São Paulo. 1987.
- Louis Charles Prat. *La quête du Graal en forêt de Brocéliande, avec l'enchanteur Merlin et la fée Viviane le roi Arthur et sa sœur Morgane sous la protection du Grand Archi-Druide de L'Univers*. Illustrations de Jean Marion. Lacour Éditeur. 2000. Nîmes.
- Quillet. *Dictionnaire Encyclopédique*. Paris, 1934. 6 volumes.
- Jean-Pierre Tusseau. *Le roman de Mélusine. Transcrit en français moderne et abrégé*. Classiques abrégés. L'école des loisirs. 2004. Paris.
- Orazio Maria Valastro. *Écritures sociologiques d'ailleurs*. Les Éditions du Net, Paris, 2013.

Les marques sont des îles

Georges Lewi

lewi.georges@gmail.com

Mythologue, spécialiste des marques, consultant, conférencier, écrivain (www.lewi-georges.com, www.mythologicorp.com).



Bianca Impallomeni - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

Insularité, distance, différence, différenciation, îles et marques affirment une essence de distinctivité. Celle-ci n'est-elle pas une façon de rechercher, à travers la distinction, une fois de plus, une impossible immortalité comme le montre le rôle des îles dans les mythologies ? Les deux ont ainsi poussé au paroxysme tous les ingrédients du storytelling, cet art du récit qui permet aux êtres humains de se situer, de trouver leur place dans un monde perçu comme de plus en plus complexe. Avec les autres et cependant si différent.

La marque commerciale, on non commerciale, (celle des ONG par exemple) est ainsi définie juridiquement : « *Au sens de la propriété industrielle, la marque est un « signe » permettant de distinguer précisément les produits ou prestations de services d'une entreprise de ceux de ses concurrents. Le signe peut être un mot, un nom, un slogan, un logo, un dessin, etc. ou la combinaison de ces différents éléments* »¹. En déposant juridiquement sa marque, le déposant obtient par un monopole d'exploitation sur 10 ans, renouvelable indéfiniment, le droit d'affirmer une distinction fondamentale. Il est le seul à pouvoir utiliser cette marque et peut la défendre en poursuivant en justice toute personne physique ou morale qui voudrait se l'accaparer, la copier ou simplement s'en inspirer. Ce que recherche donc une organisation, une entreprise, quand elle crée et développe une marque est son caractère distinctif, ce qui va la différencier, l'isoler des produits communs et des autres marques de sa catégorie.

Les îles affirment avec la même force leur différence et leur distinction. Voici, par exemple, ce qu'on peut lire sur un document touristique de la « grande île » : « *Madagascar est une île précieuse et sacrée qui se distingue des autres nations* ». L'île de la Réunion, sa voisine en océan indien surenchérit en singularité régionale : « *L'île de la Réunion n'a pas le même relief que ses voisines de l'archipel des Mascareignes. N' imaginez pas ici une île entièrement bordée de plages paradisiaques comme aux Seychelles, mais plutôt*

¹ www.insee.fr.

une terre montagneuse et volcanique où il fait bon randonner. L'île de la Réunion, une île à la géographie unique...un endroit qui ne vous laissera pas indifférent... ».

Apple, la marque des marques, l'inventeur de la marque contemporaine, a pour slogan depuis l'origine (la marque n'en n'a jamais changé !) « *Think different* », expression de la singularité, de l'insularité de la marque et de son client. Avoir un produit Apple est l'affirmation de ne pas être comme tout le monde, même si un milliard d'individus prétendent à cette individualité. Telle une île paradisiaque, un Iphone, nous dit, en substance la marque à la pomme, ne vous laissera jamais dans l'indifférence.

L'île et la marque ont en commun d'affirmer leur singularité irréconciliable avec le reste des créations. Insulaire est synonyme d'inabordable, de non miscible, d'incompréhensible, voire d'étrange ou d'étranger au reste de l'humanité. Une île est toujours un lieu difficile à atteindre comme nous le rappelle la tradition homérique de l'île d'Ithaque, royaume d'Ulysse, héros de la guerre de Troie (c'est lui qui invente le cheval qui permettra à la Grèce de gagner la guerre). Indissociable de l'œuvre d'Homère, Ithaque, dissimulée au creux de l'archipel des îles ioniennes, évoque l'errance périlleuse d'Ulysse pour retrouver sa pacifique singularité après s'être battu durement. Après neuf ans de guerre et dix autres années à affronter les obstacles placés sur son chemin par Apollon qui ne l'aime pas, Ulysse regagne finalement son île singulière et sa si fidèle épouse.

Il n'est jamais facile d'atteindre une île, un lieu, « *perdu au milieu de la mer* » qui cultive naturellement l'inaccessible. Il n'est jamais facile de s'offrir les produits d'une marque de luxe, en particulier. Les prix sont chers, les boutiques sont peu nombreuses, et il faut en connaître les codes pour y être bien accueillis. Mon amour des îles m'a sans doute conduit à celui des marques dont chacune d'elle est une façon singulière de « *faire île à part* ».

Devenir une marque pour un produit ou un service est aussi complexe et semé d'embûches que le voyage d'Ulysse pour atteindre son île chérie. La plupart des produits qui sont lancés ne deviendront jamais des marques malgré les investissements publicitaires. Car un produit n'est qu'un « *bout de terre* », un prolongement du continent marketing des catégories existantes. Les produits les plus originaux sont au mieux des archipels, des bandes de terre un peu plus étroites. A l'inverse, une marque comme une île est toujours une rupture. C'est un espace sans continuité avec le continent des produits concurrents.

Iphone a été conçu en rejetant toutes les idées préconçues et toutes les contraintes de miniaturisation. Google ou Wikipedia ont relancé le mythe du savoir universel. Gabrielle Chanel ou Yves Saint Laurent ont cassé les codes du rôle de la femme en société. Moulinex ou Seb ont introduit des ruptures impensables en dix mille ans dans la cuisine... Amazon se présente comme la réincarnation du paradis terrestre où tout se trouve immédiatement à portée de click. Espace de Renault s'est imposé comme une marque, alors que les noms des autres modèles de la marque sont oubliés car Renault a osé faire d'un « *véhicule utilitaire* » un espace pour embarquer et déplacer sa famille. Toutes les études avaient prédit un échec cuisant. Ce fut une réussite. La rupture de l'île ou de la marque attire comme la part d'ombre ou de risque inscrite en chaque être humain.

La marque est donc, avec ses consommateurs, une rencontre à la fois désirée et paradoxalement contre-nature, comme le fut celle de Robinson Crusoé et de son île. Involontaire et inclassable, voire inamicale. L'île et la marque développent des attachements et des fidélités non envisageables préalablement. L'île et la marque sont des impensés, des réalités conceptuelles qui s'imposent à nous, sans préparation. Elles se distinguent en nous distinguant. Nul ne veut se séparer du continent de l'humanité et nul ne veut être comme tout le monde. Chacun se pense et se sent singulier. Les marques et les îles les plus appréciées sont celles qui ont su ne pas être trop éloignées du continent le plus proche. Elles nécessitent des efforts pour les atteindre mais elles n'encouragent pas la séparation irrémédiable.

« *L'homme est un tout fragile et unique* », disait déjà Montaigne. Les marques cultivent le besoin de particularisme de chacun des êtres humains. A défaut d'immortalité, au moins laisser une trace ! Les insulaires affirment pour la plupart, leur origine et leur originalité. A commencer par les Grands Bretons. Les marques (de vêtements, de chaussures en particulier) offrent aux consommateurs de ne pas être tout à fait comme le voisin de palier ou la voisine du club de sport. L'une sera Converse et l'autre New balance. L'un Nike (la victoire à tout prix, le monsieur muscles) et l'autre Asics (Anima Sana In Corpore Sano, l'intello). L'un Eram, l'autre André. Les marques se distinguent les unes des autres comme les îles. L'île de Ré, île bien française a peu de points communs avec la Guadeloupe, autre île bien française. Qui a-t-il, en effet de

commun, entre ces marques de fromages nées en France Président et Bel ? Toutes deux sont connues et reconnues et cependant tout les oppose autant que les Kerguelen et La Réunion...

Il y a à l'île de Ré, à la Guadeloupe, à La Réunion des gens et des cultures réellement distinctes même si la nation française les considère comme juridiquement semblables. Chaque population est attachée à son île comme elle l'est à ses marques. Car la fidélité, souvent définie comme une vertu, peut aussi devenir malade. Les îles et les marques font tout ce qui est leur pouvoir pour fidéliser leurs habitants ou leurs consommateurs. Une île inhabitée conserve son pouvoir légendaire mais perd son pouvoir d'attraction. Une marque sans clients devient une chimère. Or la fidélité tant recherchée dans les deux cas est difficile à obtenir. Un consommateur satisfait n'est pas nécessairement fidèle. Un îlien heureux pourra quitter son île comme si le bonheur portait, en lui, un risque paradoxal de détachement.

Les îles comme les marques trop accessibles ont moins d'attrait. Le mass market des hypermarchés a renforcé la notoriété et la présence des marques et les a affaiblies en même temps. Trop accessibles, elles deviennent des lieux communs. Avec le tunnel sous la Manche, la Grande Bretagne devenue accessible par le TGV s'est sans doute sentie trahie et a voté le brexit comme pour réaffirmer son insularité.

Les comparaisons et les métaphores sont multiples entre îles et marques. Les marques empruntent souvent aux îles leur récit et leur imaginaire. Le parfum Fidji créé par Guy Laroche développe sa publicité autour de l'image de l'île vierge. Le slogan de Fidji est : « *La femme est une île, Fidji est son parfum* ». Le visuel met en scène une femme nue, accroupie sur le sable d'une plage, berçant un grand flacon Fidji. Le retour au paradis perdu, à l'âge d'or dont Jean Jacques Rousseau situait, naturellement, l'origine sur une île. Une autre marque, celle des opticiens Atol montrait un ancien chanteur abandonné sur une île, tel Robinson Crusoé, cherchant, grâce à ses lunettes des signes de bateau au loin. Pour leurs publicités les opticiens Atol ont longtemps utilisé le chanteur Antoine, marin aguerri, comme égérie.

Paradoxe, la plupart des îles sont devenues des marques. Le marketing a fini par apprivoiser l'insularité et la réduire en marques. Tetiaora, L'île privée de Marlon Brando se nomme désormais « *the Brando* » et la chambre se loue à la semaine. Pour une chambre 4000\$! Même Ithaque fait désormais sa publicité en surfant sur le mythe d'Ulysse. « *De nombreux sites sur Ithaque évoquent l'Odyssée d'Homère. Une jolie marche vous conduira vers la grotte des nymphes. C'est dans la baie de Dekka qu'Ulysse fut déposé endormi. La source d'Arethousa, au Sud est accessible en deux heures de marche environ... On suppose que le palais d'Ulysse était situé dans les environs de Stavros* », peut-on lire sur la présentation touristique.

Les îles deviennent des marques touristiques, nouvel eldorado commercial de la singularité. Les îles et les marques étaient faites pour se rencontrer autour du concept de rareté, et par conséquent du prix à payer pour avoir le privilège de les atteindre. La singularité du phénomène insulaire conduit au rêve d'immortalité, la distinction suprême, celle des dieux de l'Olympe.

Les produits meurent et sont remplacés par d'autres. Les marques s'affirment immortelles comme les îles. Les grandes marques de luxe ont 150, 200 ans, plus... On ne voit pas leur fin s'annoncer. Immortelles ou se considérant comme telles, marques et îles développent des guerres de position, des guerres d'idées qui se font face et qui expriment, au travers de leurs récits, des situations a priori irréconciliables. Chaque île développe son mythe pour s'inscrire dans le grand récit de l'humaine condition, chaque marque aussi.

Le biologiste Henri Laborit dans le film d'Alain Resnais « *Mon oncle d'Amérique* », narre un des plus beaux récits contemporains sur l'imaginaire de l'île, sur les motivations humaines, le rôle de la mémoire et des mythes qui nous structurent. Le biologiste y affirme que le but ultime de la vie est la vie. Survivre coûte que coûte serait notre plus profond destin. Voilà pourquoi les super-héros qui se sacrifient pour les autres nous fascinent tant. Ils sont totalement a-normaux.

L'être humain se sait mortel. De cette tension insupportable naît notre condition humaine et les artefacts que nous allons nous fabriquer en petits bricoleurs pour survivre ou avoir le sentiment d'essayer d'y parvenir. Laisser une trace, se différencier des autres ! Provoquer le souvenir de soi au-delà de la mort. Vivre en son île et en ses marques. Devenir soi-même une marque, peut-être même une île...

Depuis toujours, l'être humain, « *sapiens* », va essayer de contourner cette difficulté d'être, de vouloir durer et de se savoir mortel. Il va chercher l'éternité qu'il sait impossible. Mais sait-on jamais ? Du moins, peut-on essayer de repousser les limites du temps et de se croire -presque- l'équivalent d'un dieu, c'est-à-dire de retrouver, même pour un moment, un brin d'immortalité. Les îles et les marques sont immortelles. Elles étaient là avant nous et seront là après. Comment capter une étincelle de leur éternité ? Seuls les dieux de la

mythologie sont immortels. Les îles et les marques seraient-elles divines, le prolongement humain des dernières divinités ?

La mythologie grecque avait bien compris cette tension et avait défini 3 catégories d'êtres : les dieux et déesses immortels, les demi-dieux (fille ou fils d'un dieu le plus souvent et d'une mortelle) également immortels et les humains complètement et irrémédiablement mortels. Même les héros de Troie protégés par une divinité étaient mortels ! Achille a failli survivre à la guerre mais son talon n'avait pas été protégé et c'est là qu'une flèche ennemie le toucha lors de l'assaut final contre la cité d'Asie mineure.

Les îles et les marques sont des refuges contre la mort, des espoirs de vivre au-delà des autres, des boussoles et des ports où la vie restera possible (et peut-être même paisible) même lorsque tout sera détruit. Des espaces physiques, numériques et mentaux pour survivre. Les humains, face aux risques de destruction de l'espèce, ont au travers des mythologies, « *inventé l'espoir* », *elpis* en grec, une déesse ambiguë qui exprime la possibilité d'attente face à nos impatiences. Elle est dépeinte comme une jeune femme portant généralement des fleurs ou une corne d'abondance dans ses mains. C'est ce qui reste à l'être humain quand tout est perdu ou quand tout lui semble sans avenir. L'espoir est ce qui sépare sans doute l'humanité de l'animalité. C'est à la fois un bonheur extrême qui nous sauve de situations impossibles mais aussi un malheur car il entretient l'illusion de notre impossible immortalité. Les êtres humains ont souvent oublié que l'île n'est souvent qu'une fille détachée du continent et que la marque n'est que la fille capricieuse du marketing. Mais qu'importe ! Le symbole de la différence suffit à leur rendre leur virginité.

Comment faire lorsqu'on s'aperçoit que l'immortalité n'est qu'un leurre et que désormais le blues, la mélancolie nous atteint ? Jadis, l'être humain appelait au secours les divinités qui l'aidaient pour chaque difficulté et le rapprochaient un peu de l'Olympe dont elles étaient issues. Un petit « *zest d'Aphrodite pour rester la plus belle* » ? Déesse de la beauté et de l'amour, elle avait à Corinthe son lieu de culte où, paraît-il, jusqu'à un millier de prostituées sacrées grouillaient dans son temple, un des plus riches du monde antique. Car tout se tarifait... déjà. Comme au temps des marques.

Avec le Dieu unique, l'espoir s'est déplacé hors du temps humain. Mais les questions du « *hic et nunc* » demeurent. Les problèmes de vieillissement, de l'amour non partagé, sont bien présents. Comment séduire, comment rester la plus belle, comment le retenir ou la garder pour soi ? Les îles servent encore de consolation, aux plus rugueux comme aux plus riches. Elles sont des machines à oublier la société. Leur nom fait toujours rêver : Les Marquises, les Moluques, Java... Mais l'être humain qui reste un animal social invente aussi les marques, ces îles qu'on trouve dans le commerce, ces nouvelles singularités du quotidien. L'Oréal ou Lancôme, Yves Rocher... promettent la séduction. Pour quelques dollars seulement ! L'espoir fait alors le reste du « *job* ». Les marques sont notre bâton de pèlerin, notre refuge en cas de tempête, celui qui nous assure de pouvoir aller jusqu'au bout de nous-mêmes. Car les îles et les marques nous révèlent à nous-mêmes plus qu'elles ne se révèlent à nous.

Avec Ferrari, vous chevauchez le plus beau et le plus fougueux des « *pur-sang* ». Avec Mercedes, en pilotant, vous touchez à l'étoile divine. Avec Range Rover, vous retrouvez la puissance du bucheron qui sommeille en vous... Naïf ! Certes. Mais plein d'espoir ! Cela suffit. A défaut de résoudre nos problèmes existentiels l'achat d'un produit de marque et le séjour dans une île nous consolent un peu. Elles nous aident à bricoler notre vie du mieux possible. Plus la marque se montre mystérieuse, ritualisée, plus le mythe sera fort car toute divinité sait cultiver son mystère.

Le storytelling, qui nous vient de la tragédie grecque avant d'avoir séduit les scénaristes du cinéma nous montre un monde divisé en deux. La bonne partie, celle du héros qui se bat contre une horde de méchants. Il y a peu de nuances dans ce type de narration. Comme il y a peu de doutes dans le récit d'une marque. La jeune femme sera Yves Rocher (le mythe de la nature toute puissante) ou L'Oréal (le mythe de la science plus forte que la nature), le consommateur sera Coca-Cola (le monde « *acceptable* » des good boys), Red Bull (le monde de l'extrême et des bad boys) ou ne boira définitivement que de l'eau. Chaque marque est une île qui affirme et cultive son climat, sa végétation, sa spécificité.

Il appartient ensuite à la marque ou à l'île de donner des preuves de la véracité du récit. Car tout est affaire à la fois de pertinence et de cohérence. Que serait la vérité d'Apollon sans sa Pythie interpellant par oracle interposé même le très sage Socrate ? Que serait Mac Donald et son mythe du « *manger libre et barbare* » sans son indigeste big Mac dégoulinant de sauce et de concombres entre nos mains grasses ? La Corse est définitivement l'île du maquis dans lequel les crimes peuvent rester impunis. L'île de Ré, celle de l'entre-soi des bourgeois Bobo parisiens qui ont transformé l'île en presqu'île en construisant un pont

avec le continent. Chacune travaille le récit de l'imaginaire qu'elle propose pour en faire un argument touristique ou immobilier. Vivre sur l'île Saint Louis à Paris coûte 15 000 euros au mètre carré. Et toute la région se fait appeler, par extension, « *Île de France* ».

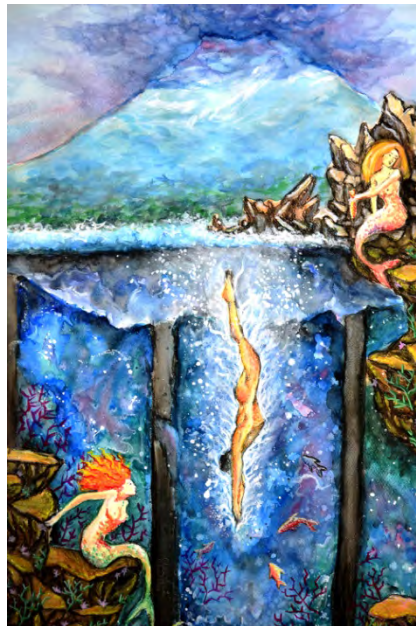
On n'échappe ni aux îles, ni aux marques car il nous faudrait renoncer à notre humanité et à notre égo d'être différent, d'être un peu à part, à notre part de distinction. Ce qui nous semble impossible, du domaine de l'inhumain.

Alcuni miti siciliani nelle «Metamorfosi» di Ovidio: Cerere e Proserpina, Anapo e Ciane, Alfeo e Aretusa

Rosalba Galvagno

galvagno@unict.it

Insegna Letterature comparate e Teoria della letteratura nell'Università di Catania. Studia in particolare i rapporti tra discorso letterario e discorso psicoanalitico nel cui ambito ha indagato il mito metamorfico e le sue variazioni nella letteratura moderna e contemporanea, e le diverse configurazioni del tema dell'illusione nella letteratura occidentale. Tra le sue pubblicazioni: *Pizzuto e lo spazio della scrittura*; *Le sacrifice du corps. Frayages du fantasme dans les Métamorphoses d'Ovide*; Carlo Levi, *Prima e dopo le parole: scritti e discorsi sulla letteratura* (con Gigliola De Donato); *Carlo Levi, Narciso e la costruzione della realtà*; *I viaggi di Freud in Sicilia e in Magna Grecia*; Federico De Roberto, *Catania* (con Dario Stazzone); «*Diverso è lo scrivere*». *Scrittura poetica dell'impegno in Vincenzo Consolo*; *La litania del potere e altre illusioni. Leggere Federico De Roberto*. È inoltre autrice di numerosi saggi critici pubblicati su riviste e volumi italiani e stranieri.



Giulia Di Natale - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

In una lettera indirizzata dal suo esilio nel Ponto, Ovidio, rimembrando un viaggio in Sicilia, scrive al suo amico e poeta Pompeo Macro: «*Guidato da te visitai le splendide città d'Asia: / ho visto guidato da te la Sicilia. / Ho visto risplendere in cielo le fiamme dell'Etna che sputa / il Gigante sepolto sotto il vulcano, / i laghi di Enna e gli stagni dell'odoroso Palico, / e dove Anapo mischia le acque con Ciane, / e vicino la ninfa che, fuggendo il fiume eleo, / scorre ancora sotto le acque marine*»¹.

Ovidio aveva trascorso in Sicilia circa un intero anno tra il 25 e il 23 a. C., durante il viaggio di ritorno da Atene – attraverso l'Asia Minore –, dove si era recato, da Roma, per proseguire e perfezionare i suoi studi. Ora, nel ricordo nostalgico del poeta in esilio l'isola realmente visitata in compagnia di Macro si lega e si mescola al ricordo mitico, il solo capace, in definitiva, di fissarsi in una perenne memoria poetica. Nell'*elegia* indirizzata all'amico Ovidio menziona specialmente l'Etna, i laghi di Enna, le paludi di Palico, il fiume Anapo, la fonte Ciane e la dimora della ninfa Aretusa. Proprio a Siracusa il poeta ha potuto ammirare

¹ Ovidio, *Pont*, II, 10, 21-29 (Ovidio 2007, p. 893).

questa fonte meravigliosa² che si vede ancora oggi in fondo alla via Aretusa. La Ninfa fu rappresentata su numerose monete coniate a Siracusa e la sua sorgente d'acqua dolce era oggetto di generale ammirazione. Ovidio inserisce il mito di Aretusa all'interno di un mito maggiore, quello di Cerere e Proserpina, con cui inizia la seconda parte del libro quinto delle *Metamorfosi* oggetto del lungo canto di Calliope (V, 332 e ss.).

Ho scelto di focalizzare questo mio intervento sul racconto di Aretusa in particolare, in quanto è Ovidio a provocare l'incontro di Cerere con Aretusa in terra di Sicilia, intrecciando i due miti insieme con quello di Ciane³, e facendo soprattutto di Aretusa colei che riferirà a Cerere il destino di Proserpina rapita da Plutone.

La leggenda di Aretusa deve la sua origine alla propagazione in Sicilia del culto di Artemide d'Arcadia e delle sue Ninfe, venerate sulle rive dell'Alfeo, il più grande fiume del Peloponneso, al quale accade di innamorarsi di Aretusa figlia di Oceano e Doride e ninfa di Artemide (Diana). Per sottrarre la sua seguace agli appetiti del dio, Artemide trasforma Aretusa in una fontana le cui acque andranno a sgorgare, lontano dal Peloponneso, nella piccola isola di Ortigia sulla costa orientale della Sicilia. Cicerone la menzionava nelle *Verrine*: «*Questa città [Siracusa] è così grande che la si può dire formata da quattro grandissime città; una delle quali è l'Isola [Ortigia] di cui ho parlato, (...). All'estremità di questa isola c'è una sorgente d'acqua dolce, chiamata Aretusa, di straordinaria grandezza e ricchissima di pesci, la quale sarebbe completamente coperta dai flutti, se un molo non la separasse e proteggesse dal mare*» (De Signis, LIII, 118, Milano 1968, p. 471). E Seneca la ricorderà come una delle meraviglie che invitano a fare il viaggio in Sicilia: «*Vedrai la fonte Aretusa, celebratissima dai poeti, il suo laghetto limpidissimo dal fondo trasparente, le sue acque freschissime, sia che le trovi là al loro nascere, sia che conservi intatto e restituisca alla luce un fiume inabissatosi nelle viscere della terra e scorrente sotto tanti mari senza mescolare e alterare le sue onde*» (Ad Marciam De Consolatione, XVII, 3, Seneca 2001, p. 93).

Il passo di Seneca si può considerare una interrogazione del mito di Aretusa e della leggenda che narra la curiosa origine della fonte. Quali acque in effetti riemergono in Ortigia dopo la lunga corsa sotterranea della ninfa: quelle stesse di Aretusa trasformata in sorgente o quelle del dio fiume Alfeo? oppure quelle di entrambi? Anche l'interpretazione ovidiana del mito resta sospesa e indecidibile: Il testo delle *Metamorfosi* contrariamente ad alcune sue varianti che danno per scontata la mescolanza delle acque di Aretusa con quelle di Alfeo, non risolve l'enigma, al contrario, esso si articola e si costruisce a partire da un nodo difficilmente districabile o che resta comunque ambiguo.

Ora le sorgenti d'acqua sembrano costituire dei luoghi particolarmente significativi del libro quinto del poema, come ad esempio quella di Ippocrene o di Ciane che precede immediatamente quella di Aretusa. Si tratta di una fonte che prende il nome da una delle ninfe più celebri della Sicilia. Anche Ciane, come Aretusa, si trasforma in uno stagno per aver tentato di impedire il passaggio di Plutone, durante la sua corsa con Proserpina, nelle acque di cui lei stessa è la divinità. Anche Ciane contrasta il violento desiderio di un Dio, al prezzo di una inconsolabile ferita e di una metamorfosi, di una liquefazione: «*C'è, tra la fonte Ciane e la fonte Aretusa che viene dall'Elide, un tratto di mare che sta raccolto e racchiuso tra due strette lingue di terra. Qui appunto viveva – e da lei prese il nome anche quella laguna – Ciane, famosissima tra le ninfe di Sicilia. Dal centro dei gorghi essa emerse fino alla vita, riconobbe la fanciulla divina e disse: 'Non passerete, non puoi diventare genero di Cerere se Cerere non acconsente. Chiedere la dovevi e non rapire. E se posso paragonare le cose grandi alle piccole, anch'io sono stata amata da Anàpi, ma mi sono sposata dopo essere stata pregata, e non, come costei, terrorizzata'. Così disse, e allargando le braccia cercò di fermarli. Il figlio di Saturno non trattenne più la sua rabbia, e incitati i terribili cavalli, con braccio vigoroso tuffò lo scettro regale fino in fondo alla laguna. A quel colpo un varco si aprì fino al Tartaro e il cocchio sprofondò e scomparve nella voragine. Quanto a Ciane, addolorata per il rapimento della dea e perché la sua fonte era stata disprezzata e violata, si portò in silenzio dentro di sé una ferita di cui nessuno poteva consolarla: si strusse tutta in lacrime e si dissolse in quelle acque delle quali fino a poco prima era stata una grande divinità. Avresti visto le sue membra ammolirsi, le ossa flettersi, le unghie perdere durezza; e prima*

² *Fasti*, IV, 873: «... *Syracusas... Arhetusidas*».

³ Un accostamento assai originale, che dice molto sulla tecnica associativa e sulla concatenazione strutturale e significativa con cui i miti si organizzano nelle *Metamorfosi* dove la logica che lega tutta la materia mitica e leggendaria si situa al livello del fantasma che genera l'intero poema. Nostra preoccupazione sarà quindi quella di analizzare ed enucleare la scrittura del fantasma e delle sue trasformazioni nel mito di Aretusa così come Ovidio ce lo ha trasmesso nelle *Metamorfosi*. La nozione di «*fantasma*» da noi accolta (Galvagno, 1995), è quella che la psicoanalisi ha teorizzato a partire dai suoi primi fondamenti freudiani, fino alla successiva formulazione lacaniana sviluppata e articolata tra teoria e pratica analitica nel lavoro di Calligaris 1983.

di tutto si liquefecero le parti più fini: i capelli azzurri, le dita, i piedi e le gambe. Più facile è infatti, per le parti sottili, trapassare in gelida acqua. Poi, furono le spalle, il dorso, i fianchi, il petto ad andarsene, fino a svanire, in esili rivoli. Infine l'acqua subentrò al sangue vivo nelle vene in disfacimento, e non rimase più nulla che si potesse afferrare» (Met., V, 409-437)⁴.

Nella variante ovidiana del mito di Proserpina infatti, Plutone si apre un passaggio nella terra conficcando il suo scettro nelle acque di Ciane che, a causa di questa violenza, si strugge tutta in lacrime e si dissolve in quelle stesse acque delle quali fino a poco prima era stata una grande divinità. Ciane subisce così una sorte analoga a quella di Aretusa, liquefacendosi dopo l'oltraggio subito da Plutone. È proprio Ciane che fornisce una prima insegna (*signa (...) manifesta Met., V, 468*) di Proserpina a Cerere, una cintura che galleggia sulla superficie delle acque, ciò che scatena la crisi di dolore della dea delle messi e la sua maledizione sterilizzante contro la Sicilia specialmente, l'isola dove ha scoperto il segno della sua disgrazia (*Met., V, 472-473*). Ed è in questa circostanza che Aretusa dalle chiome stillanti (*rorantesque comas, Met., V, 486*), fa il suo primo ingresso nel racconto.

Il canto di Calliope dunque non fa che tessere, nel bel mezzo del mito di Cerere, il mito di una madre in lutto per la figlia che le è stata violentemente rapita, altri miti simmetrici e comparabili a questo, come quelli di Ciane e Aretusa. Quest'ultima, un'avvenente ninfa ignara della propria seducente nudità, prova a ristorarsi dalle fatiche della caccia nelle acque accoglienti e trasparenti di un fiume dove, d'improvviso, un fremito l'assale. La paura la spinge allora a intraprendere un'impossibile fuga da Alfeo, il dio del fiume nelle cui acque ella si sta ristorando, il quale così sedotto dalla vergine desidera possederla ad ogni costo. Ma Aretusa, che non può cedere a questo ardente desiderio, potrà sottrarsi all'inseguimento del dio grazie a (o al prezzo di) una metamorfosi provocata dall'intervento di Diana, cui la ninfa, sul punto di soccombere, fa appello.

La fabula non è nuova nelle *Metamorfosi* dove alcuni altri miti, come quelli di Dafne (*Met., I, 502 ss.*); Io (*Met., I, 597 ss.*); e Siringa (*Met., I, 692 ss.*) tra gli altri, si possono ricondurre a questo schema elementare: un desiderio che incalza e un oggetto che vi si sottrae fino al limite in cui, divenuta impossibile la fuga, una metamorfosi interviene ad arrestarne la corsa. Ma innanzi tutto chi è Aretusa, a quale soggettività può essere ricondotto il suo statuto di ninfa-vergine? Ovidio traccia l'identità simbolica della ninfa prima del racconto concernente la sua avventura amorosa. Il mito viene trattato in due tempi: ai versi 487-508 e, successivamente, ai versi 572-641 del libro quinto delle *Metamorfosi*.

Nel primo dei due blocchi testuali Aretusa è nominata *Alpheias* (*Met., V, 487*), il suo luogo d'origine indicato in Pisa nell'Elide, la sua nuova patria in Sicilia con sede definitiva a Ortigia, dove è approdata dopo avere attraversato i flutti del mare (*Met., V, 498*) e le cavità terrestri (*Met., V, 502*). Ma, se nulla è ancora detto del curioso destino che ha portato la ninfa dall'Elide alla Sicilia, tuttavia alcuni tratti testuali suggeriscono quanto, nell'*après-coup* del racconto di Aretusa (il secondo blocco testuale), non potrà non vedersi già iscritto in questo primo tempo della fabula, se si pensa soprattutto al contiguo contesto mitico nel quale essa è introdotta e col quale si articola: il lutto e l'erranza di Cerere per la perdita della figlia Proserpina.

Aretusa, infatti, allorquando comunica a Cerere irritata e affranta, il destino toccato alla figlia, diventata triste regina degli Inferi, non fa che alludere già al proprio fatale percorso. Ella anticipa dunque, in questo primo incontro con Cerere, il lungo e vorticoso cammino che l'ha precipitata nel luogo dove il suo desiderio si aliena nel fantasma sacrificale: il servizio tributato alla sua dea protettrice Diana, in Ortigia, toponimo su cui si chiude il testo di Aretusa: «*La dea di Delo fece uno squarcio nel terreno, e io sprofondando in buie caverne arrivo fino ad Ortigia, che mi è cara perché deve il suo nome alla mia dea, e qui per la prima volta rispunto fuori all'aria, da sottoterra*» (*Met., V, 639-641*).

Ortigia non è qui che un appellativo di Diana. Esso deriva dal nome del luogo dove il mito situa la nascita di Artemide, una nascita che molto ha a che fare con i luoghi oscuri e sotterranei che Aretusa e Proserpina per un tempo abitano (Kerényi 1978, vol. I, pp. 125-126). Diana, della quale Aretusa è seguace, è all'origine di una serie di eroine ovidiane, tutte figure paradigmatiche di una soggettività che concerne lo statuto della ninfa-vergine, assai vicino per tanti aspetti alla struttura isterica del fantasma (Calligaris 1995, p. 78 e *passim*). Ora, il destino di Aretusa è omologo a quello di Proserpina. Le due fanciulle possono riconquistare la luce del giorno solo se la loro verginità minacciata è stata strenuamente difesa.

⁴ Tutte le citazioni delle *Metamorfosi* sono tratte da Ovidio 1979.

Aretusa cercherà con tutte le sue forze di sfuggire all'amplesso di Alfeo, così come Proserpina terrà la stessa condotta di fronte al suo rapitore Plutone, facendo appello all'aiuto della Madre Cerere. Tuttavia, l'ostinata difesa della propria verginità non ostacolerà il desiderio di conquista e di possesso dei due amanti, e le due vergini avranno ancora diritto alla luce del giorno (*Met.*, V, 530; *Met.*, V, 641) e alla vista de cielo e delle stelle (V, 530), solo in quanto soggetti trasformati dalla metamorfosi, intaccati nella loro libertà⁵. Così Proserpina dividerà la sua esistenza tra due regni (*Met.*, V, 566-567) e Aretusa raggiungerà Ortigia dopo la sua lunga fuga e la sua metamorfosi in sorgente; questa prossimità di destini le darà l'opportunità di descrivere a Cerere la situazione contraddittoria nella quale si trova sua figlia. Sono proprio le parole di Aretusa a far risaltare lo stato ambiguo—di tristezza e di dominio—nel quale un desiderio contrastato e perfino misconosciuto sprofonda Proserpina: «*Orbene, passando sotterra tra i gorghi dello Stige, ho visto laggiù, con i miei occhi, Proserpina; triste, sì, e ancora con l'aria un po' spaventata, e tuttavia regina, signora del mondo buio, potente consorte del sovrano dell'Averno*» (*Met.*, V, 504-508).

Proserpina nel regno degli Inferi è triste e ancora spaventata, ma tuttavia regina e padrona. Su uno sfondo di tristezza e di terrore ecco configurarsi il fantasma delle vergini ovidiane, in particolare quello di Proserpina regina degli Inferi, nel racconto di Aretusa. Su questa immagine di Proserpina nell'Averno si chiude il primo testo di Aretusa (*Met.*, V, 487-508). Bisognerà attendere la fine del lutto di Cerere, per ritrovare la nostra ninfa. La dea delle messi – ormai calmatasi per avere ottenuto da Giove di poter godere della figlia anche solo per una parte dell'anno – chiede ad Aretusa di raccontarle la causa della sua fuga e della sua metamorfosi in fontana sacra (*Met.*, V, 572-641). Ed ecco allora dispiegarsi il romanzo amoroso della ninfa, l'avventura dei suoi antichi amori (*Fluminis Elei veteres narravit amores, Met.*, V, 576).

Il poema introduce Aretusa, nei due frammenti, sotto il segno di Alfeo, fiume dell'Elide (*Met.*, V, 487 *Alpheias*; V, 576 *Fluminis Elei*), un dio fluviale nel cui nome è iscritta una paternità adottiva che sconfinava nelle funzioni della balia, della nutrice (De La Ville De Mirmont, 1905, p. 177)⁶. Inoltre, Artemide era venerata con l'appellativo di «*Alfeiaia*» sia in Elide, patria di Aretusa, sia in Ortigia dove pare sorgessero due fontane dallo stesso nome (Prampolini, 1938, p. 26, n. 1). Dunque *Alpheias*, «*l'amata da Alfeo*» (Ovidio 1979, p. 199) o «*l'amante d'Alphèe*» (Lafaye 1980, p. 141) si contamina con l'appellativo di Diana stessa. Il primo e inaugurale attributo con cui Aretusa è designata nel testo anticipa così la divisione che avrà determinato il suo destino, determinazione iscritta del resto anche nel nome proprio di Aretusa che deriva dal verbo greco ἀρῶω: a) irriego, inaffio, abbevero; b) rinfresco, ristoro, rianimo, mantengo, nutro, fortifico. La liquefazione cui si ridurrà l'essere della ninfa, si può già scorgere nel suo nome e nella sua origine genealogica: Aretusa è infatti, come è stato detto, figlia di Oceano e di una oceanina, Doride.

Ma vediamo quanto la nostra eroina dice di se stessa, il modo in cui delinea il suo autoritratto. La sua identità di ninfa di Diana è divisa tra i doveri della caccia cui ella assolve con dedizione estrema (*Met.*, V, 578-79), e una bellezza (*Met.*, V, 581) che la destina, al contrario, ad altri godimenti, un fascino di seduzione di cui ella nulla vuol sapere e che anzi aborre come un crimine (*Met.*, V, 584). La divisione della «ninfa» è già finemente articolata nella autopresentazione di Aretusa: una scelta virile entra in conflitto con una femminilità negata.

Sarà proprio la fatica della caccia, accresciuta dalla calura estiva a spingere Aretusa a cercare un po' di ristoro nelle acque calme e trasparenti di un fiume riparato da alberi ombrosi. Il luogo non può non essere più ameno, la sua *ekfrasis* prepara, mediante la descrizione di una natura calma e accogliente, una modificazione dell'atteggiamento della ninfa. La sua tenuta di cacciatrice si allenta, il desiderio di rinfrescare il suo corpo affranto la spinge fino ad immergersi nuda nelle acque del fiume (*Met.*, V, 595), a scoprire la sua bellezza ed esercitare così, inconsapevolmente, il suo potere di seduzione, tanto è vero che Alfeo si agiterà dal profondo delle sue acque sino a impaurirla: Aretusa, assalita dal panico si mette repentinamente in fuga, inseguita altrettanto repentinamente e irrefrenabilmente dal dio che ha preso nel frattempo sembianze umane. Il testo ci dirà di questa metamorfosi di Alfeo soltanto ai versi 636-637, allorché egli ritornerà alla sua forma liquida per potersi mescolare alle acque dell'amata che ha già subito il processo di liquefazione.

La ninfa intraprende così una lunga e affannosa corsa che non la sottrarrà tuttavia al suo inseguitore, la cui ombra e il cui alito non cesseranno di incalzarla. Di fronte a un desiderio che rischia di travolgerla,

⁵ Sulla metamorfosi come figura della pietrificazione – e non soltanto come figura del movimento secondo l'antica e consolidata vulgata –, mi permetto di rinviare a Galvagno (1995, p. 21 e *passim*).

⁶ «*Alfeo invece è un dio fiume (i fiumi erano venerati come divinità fecondanti della natura, e rappresentati con gli attributi della loro forza generatrice), (...)*» (Rosati, 2009, p. 216, corsivo nostro).

Aretusa non può che rimettere i panni smessi, esibendo di nuovo in questa occasione, non a caso, le insegne di Diana: «*Sfinita dalla fatica:– Aiuto, mi prende! – dico– Aiuta, Diana Dictinna, la tua scudiera, da te incaricata tante volte di portarti l'arco e le frecce rinchiuse nella faretra*» (*Met.*, V, 618-620). La dea risponde all'appello della sua ninfa, nascondendola dentro una nube, ma il desiderio di Alfeo insiste fino a tradursi in una vera e propria invocazione («*Io Arethusa, io Arethusa!*» *vocavit, Met.*, V, 625). Aretusa ripiomba così in uno stato di paura e Alfeo, già paragonato a uno sparpiero che bracca trepidanti colombe, assume ora, davanti al suo rinnovato terrore, l'animalità aggressiva del lupo verso l'agnella e del cane verso la lepre. Infatti, il dio perseverante, non molla la preda e sorveglierà sospettoso la nuvola che gli sta davanti.

Aretusa non ha più scampo, comincia allora a sudar freddo e dal suo corpo, incapace ormai di sfuggire a un tale assedio, cominciano a cadere cerulee gocce e, in men che non si dica, la metamorfosi in acqua giunge a compimento (*Met.*, V, 635-36). Ma l'amante riconosce le agognate acque e, deposta la sembianza umana prima assunta, si ritrasforma nelle proprie acque per potere così mescolarsi a quelle dell'amata: «*Ma allora il fiume riconosce nell'acqua l'amata, e lasciato l'aspetto umano che aveva preso, torna a essere quello che è, una corrente, per mescolarsi a me*» (*Met.*, V, 636-638).

È da situare nell'ultimo emistichio del verso 638 – *ut se mihi misceat* (per mescolarsi a me) – il tempo fuggitivo dell'esperienza di un desiderio puro dopo il quale Aretusa sprofonderà negli abissi sotterranei fino a Ortigia, dove Diana l'ha assegnata al suo culto e al suo servizio. Si riannoda così il fantasma fondamentale (sacrificale) della ninfa che solo alienandosi a un Ideale Divino potrà riemergere all'aria aperta.

In che senso questi miti situati in Sicilia costituiscono un paradigma privilegiato di quell'«insularità» (o del tema dell'insularità) che è al centro del nostro Convegno? Se si volesse assumere uno sguardo contemporaneo, cioè se si volesse attualizzare il mito (allegoricamente e anacronisticamente), si può vedere in Aretusa una eroina della migrazione: «*Atque ait: «O toto quæsitæ virgines orbe / Et frugum genetrix, immensos siste labores, / Neve tibi fidæ violenta irascere terræ. / Terra nihil meruit patuitque invita rapinæ. / Nec sum pro patria supplex: huc hospita veni. / Pisa mihi patria est et ad Elide ducimus ortus; / Sicaniam pergrina colo, sed gratior omni / Haec mihi terra solo est: hos nunc Aretrhusa penates, / hanc habeo sedem; quam tu, mitissima, serva!»* (*Mét.*, V, 485-492).

E disse: «*O genitrice della vergine cercata per tutto il mondo, o genitrice delle messi, interrompi la tua immensa fatica e non adirarti e non essere violenta col suolo, che ti è fedele. Il suolo non ha alcuna colpa e per forza ha dovuto aprirsi davanti al rapitore. E non è che io ti supplichi per la mia patria: io non sono di qui; la mia patria è Pisa, nell'Elide, e di làggù provengo. Straniera sono, in Sicilia; ma questa regione mi è più cara di ogni altra: qui io Aretusa ho ora la mia casa, questo è il mio paese: e tu salvato, mitissima dea.*»

Ora, la migrazione attuale, una vera e propria (peregrinazione), cos'è se non una delle figure più drammatiche dell'esilio? Quest'ultimo, quasi scomparso nel nostro mondo contemporaneo come condanna da scontare in un luogo sperduto e inospitale (come accadde a Ovidio d'altronde), non ha tuttavia cessato di sopravvivere secondo Vincenzo Consolo come «*esilio in patria*». Infatti anche noi occidentali privilegiati siamo sempre più minacciati dall'interno dalla violenza di un potere che rischia di isterilire il pianeta (Cerere furiosa che cessa di fecondare le messi) e, dall'esterno, dalle ondate migratorie che non possono non essere accolte e integrate (Aretusa).

Nei miti che ho cercato brevemente di illustrare sono presenti questi due volti dell'erranza e dell'esilio contemporanei. Viviamo ormai, anche noi occidentali privilegiati, esiliati da noi stessi, in una terra (pianeta) sempre più infertile e inospitale, nell'attesa che una nuova Cerere rinsavita dal suo furore vendicativo torni ad occuparsi delle messi. E ci preoccupiamo poco o in maniera inadeguata di quello straniero, che poi siamo noi stessi, come Aretusa, che potrebbe amare la nostra patria come la sua propria.

È dunque possibile leggere questi miti siciliani di Ovidio dalla prospettiva dell'esilio, che evoca senza dubbio una delle immagini più intense dell'insularità (partire da un luogo, un'isola; approdare in un luogo, un'isola). Si sbaglierebbe quindi a pensare l'insularità come un luogo fisico delimitato da un perimetro che lo racchiude e lo separa dal resto, come l'appartenenza a un'isola geografica che produce precisi effetti psicologici e culturali su chi vi è nato. Certo è tutto questo, e si è senza dubbio marcati da una origine insulare reale, come ben sanno ad esempio quasi tutti gli scrittori siciliani moderni che non sono riusciti ad abbandonare l'isola anche quando ne sono fuggiti assai lontano. Allora cos'è che caratterizza quest'altra più complessa figura dell'insularità? Stando ai miti siciliani narrati da Ovidio, Cerere e Proserpina, Anapo e Ciane, Alfeo e Aretusa, e per attenerci al nostro testo, possiamo definirla come una delle figure di una impossibile fusione e quindi di una violenta separazione. Anche la coppia di *Aci e Galatea*, un altro

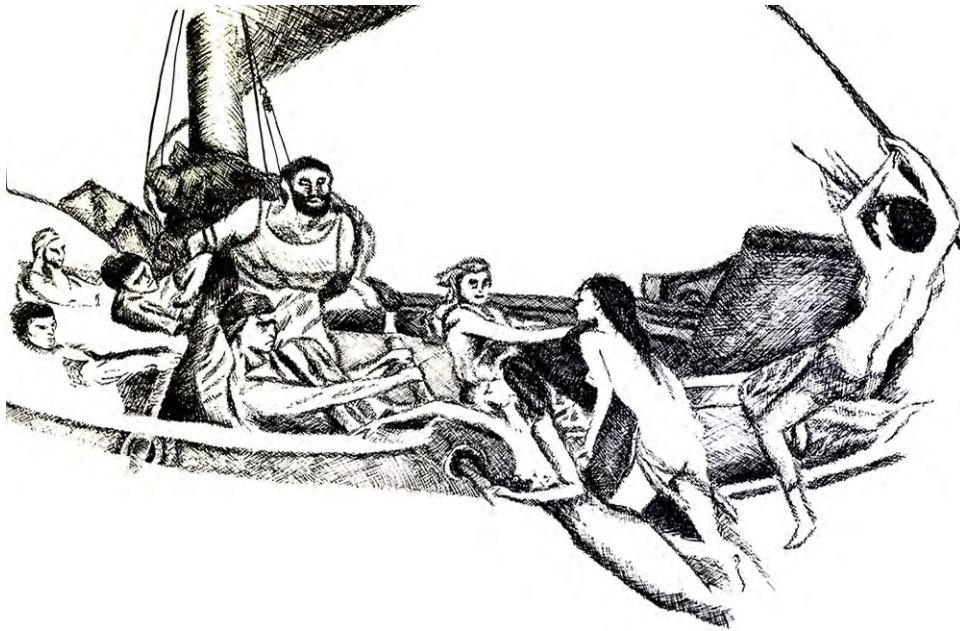
grandioso mito siciliano narrato sempre da Ovidio nelle *Metamorfosi* (XIII, 738-899), si delinea un'analogia figura. Insularità, almeno la figura ovidiana dell'insularità, figura mitica e perciò eminentemente reale, rappresenta il sogno (desiderio) di una unione perfetta, ma fatalmente destinata a infrangersi anche a rischio della morte, oppure a dar luogo, nel migliore dei casi, a una eventuale, modesta e umana riparazione, propriamente, a una metamorfosi (Proserpina, Ciane, Aretusa...).

L'isola del vagheggiamento, del ricordo e del nostos: la Sicilia, da Ovidio a Consolo

Dario Stazzone

dariostaz@tiscali.it

Presidente del comitato catanese della Società Dante Alighieri, dottore di ricerca in italianistica (Lessicografia e semantica del linguaggio letterario europeo), si occupa di letteratura italiana e teoria della letteratura.



Flavia Graziani - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

Le rappresentazioni mitologiche dell'isola compendiano temi e motivi dalle valenze antinomiche. Alternativamente *locus amoenus* o *locus terribilis*, luogo di morte o rigenerazione, l'isola è l'entità geografica in cui il mito ha proiettato con insistenza apparizioni teratologiche ed epifanie, desideri e paure. La mitologia insulare oscilla spesso tra la rappresentazione del luogo chiuso in sé, lontano ed eccentrico o il ricorrere del motivo dell'isola-ponte, dell'isola-porto che ha permesso l'incontro tra uomini, popoli e culture. L'eccentricità dell'isola, l'idea stessa di distanza ed alterità rispetto ad un ipotetico centro geografico, hanno permesso di proiettarvi utopie differenti, come testimonia l'armonica Scheria omerica o l'archetipo dell'Atlantide platonica, per non dire di più moderne *insulae non repertae*, del sogno russoviano concepito dall'uomo europeo che, provato da una difficile modernità, proiettava i suoi desideri negli arcipelaghi esotici, nei nuovi continenti rivelati dalle scoperte geografiche. Un sogno, quello del viaggio inteso come esperienza radicale e rigenerativa, dell'incontro con un'alterità vivificante che, come ha scritto Claude Lévi-Strauss in *Tristi tropici*, è divenuto definitivamente e certamente impossibile in un mondo globalizzato (Lévi-Strauss, 1955).

Vincenzo Consolo, nel saggio *I ritorni* incluso nella raccolta *Di qua dal faro*, ha incastonato una significativa riflessione sulla mitologia insulare: «*Isola. L'archetipo omerico delle isole fantastiche, isole di violenza e inganno, di utopie e distopie, di deserti e silenzi, di linguaggi sorgivi ed ermetici, è scivolato per tutta la letteratura occidentale, è passato per tutti i grandi poeti e scrittori, dall'antichità fino a oggi. Non è questo archetipo che qui ci interessa, ma l'altro, quello più importante dell'Odissea, di questo grande*

*poema della nostra civiltà: l'archetipo del nostos, del ritorno»*¹. Delle molteplici articolazioni del mito insulare, facilmente riscontrabili ripercorrendo la letteratura dedicata alla Sicilia, qui si vuole indagare, anche sulla scorta del suggerimento consoliano, un motivo peculiare, quello della rappresentazione dell'isola come luogo del ricordo, del vagheggiamento e della nostalgia, e dunque come luogo a cui tende un *nostos* che, talvolta, si configura come un ritorno impossibile. Spesso le assonanze letterarie, anche prendendo in esame un ampio spaccato diacronico, si rivelano sorprendenti e possono accomunare un poeta d'epoca augustea come Ovidio, raffinato cesellatore di esametri dattilici e distici elegiaci, ad un poeta arabo vissuto nel Medioevo, come Ibn Hamdis, fino a scrittori contemporanei come Quasimodo e Consolo, in cui i motivi del ritorno e della nostalgia assumono un valore mitopoietico.

Laus Italiae, laus Siciliae. Un ricordo di giovinezza nelle Epistulae ex Ponto di Ovidio

Solo in anni recenti e non senza qualche difficoltà la letteratura critica ha riaffermato il valore delle opere ovidiane composte negli anni della *relegatio* a Tomi, elegie in cui la materia autobiografica e la sofferenza del poeta trovano la loro espressione più diretta. Se è scontato l'interesse suscitato dal singolare poema ovidiano in esametri che canta il *mutatas dicere formas*, l'attenzione dedicata alle opere elegiache ha privilegiato i motivi amorosi ed erotici rispetto a quelli dell'esilio: l'*Ars amandi* e le *Heroides* hanno goduto di una ricezione attenta e duratura, a differenza dei cinque libri dei *Tristia* e dei quattro libri, contenenti 46 lettere in distici elegiaci, delle *Epistulae ex Ponto*.

Accantonata l'idea di un Ovidio poeticamente dimidiato, ovvero di uno scrittore le cui qualità sarebbero decadute a causa del traumatico mutamento di vita e della distanza da Roma, la recente letteratura critica, pur evidenziando il tono monocorde e patemico delle sue opere estreme, ha sottolineato, anche tramite l'analisi dei rinvii intertestuali interni al *corpus* dello scrittore, la continuità della sua produzione e la capacità di recuperare e riutilizzare precedenti moduli letterari, adattandoli ad un'esperienza difficile e inedita (Lechi, 1978; Fedeli, 2002). Al di là dell'alta ripetitività tematica dei *Tristia* e delle *Epistulae*, queste opere hanno rivelato, ad una più accorta esegesi, complesse stratificazioni: talvolta vi si riscontra una spiccata tendenza didascalica che riconduce al modello dell'*Ars amandi* e dei *Remedia amoris*; altre volte il tono elegiaco rimodula argomenti cari allo scrittore sostituendo, al dolore dell'innamorato respinto, quello del *relegatus*. Nella produzione esilica rivive il ricordo delle *Heroides*: lo scrittore soffre come le sue eroine, come la sua Arianna abbandonata, vi si identifica, costretto anch'egli ad una condizione di emarginazione e lontananza (Rahn, 1958; Landolfi, 1997). La ricezione odierna si rivela forse più sensibile ad alcuni motivi che allignano nelle tarde elegie ovidiane: la rimemorazione di un passato felice che regredisce fino alla giovinezza ed al viaggio in Sicilia, la paura di morire lontano dalla patria, il destino di erranza.

Buona parte delle elegie delle *Epistulae ex Ponto* sono costruite ricorrendo ad una tecnica contrastiva: le descrizioni del territorio pontico recupera le topiche del *locus terribilis*, ponendolo in contrasto con l'Italia, con Roma e, talvolta, col ricordo della nativa Sulmona. L'assenza di stagioni di cui il poeta patisce gli effetti e il freddo perpetuo che regna nel Ponto, ad esempio, sono opposti alla mitezza del clima italiano e considerati causa dell'aggressività delle popolazioni locali, dello stato di guerra permanente; così la mancanza d'acqua e la sterilità dei campi tomitani sono opposti alle floride colture della terra natale. Ovidio, il poeta che nelle *Metamorfosi* ha cantato il mito di Narciso, ovvero il mito della visività per eccellenza, utilizza con abilità i costrutti efrastici, le enucleazioni e ricorre spesso ai *verba vivendi* per dare concretezza alla realtà che osserva e in cui si trova a vivere l'esilio. La fosca descrizione dell'insospitale territorio pontico viene contrapposta, con un malcelato intento encomiastico, alla sicurezza ispirata dalla Roma della *Pax augustea*. Le *laudes Italiae* ovidiane sono ispirate all'archetipo delle *Georgiche* di Virgilio (Helze, 1998): nell'esaltazione della mitezza climatica di un'Italia che si trova in una posizione felice e centrale rispetto al caldo della Libia o il freddo della Scizia, si può facilmente scorgere l'eco del terzo libro del poema virgiliano². Talvolta, con incursioni nella mitologia, il ricordo dell'Età aurea trascorsa a Roma è contrapposto all'Età del ferro vissuta a Tomi: si tratta di un'eco della successione delle età del mondo già cantate negli esametri incipitari e cosmogonici delle *Metamorfosi*³, un motivo che qui viene piegato ad una singolare partitura autobiografica.

¹ V. Consolo, *Di qua dal faro*, Milano, Mondadori, 1999, p. 138.

² Virgilio, *Georgiche*, III, 339-3383.

³ Ovidio, *Metamorfosi*, I, 89-150.

Nel contesto generale della *laus Italiae* si colloca il ricordo della Sicilia e del viaggio giovanile che il poeta ha effettuato, in compagnia di Pompeo Macro, tra il 26 e il 25 a. C. Macro era stato una guida preziosa per Ovidio durante i suoi viaggi di formazione nell'isola e in Asia Minore. Mentre l'autore componeva le sue *Epistulae*, l'antica amicizia si era forse raffreddata: Macro, infatti, aveva avuto da Augusto l'incarico di ordinare le biblioteche e proprio dalle biblioteche pubbliche erano state bandite le opere ovidiane. Nel tono allocutivo con cui Ovidio si rivolge a Macro, nel ricordo affettuoso dell'antico legame, si può forse scorgere l'intento di richiamare il compagno di viaggio di un tempo agli *officia amicitiae*, di esortarlo all'intercessione presso il *princeps* secondo l'idea dell'*amicitia* intesa come *utilitas*, ben testimoniata dal *Laelius* di Cicerone. Tuttavia nel riemergere del ricordo giovanile non mancano spie testuali che inducono a pensare ad un reale e intenso sentimento di nostalgia: la Sicilia diventa ricordo luminoso della giovinezza, delle conversazioni amicali, del piacere del viaggio e della scoperta, pur tra i pericoli e le insidie che un simile percorso comportava.

La memoria dell'isola compresa tra i tre *limites* di Pachino, Peloro e Lillibeo torna nella seconda elegia del decimo libro delle *Epistulae ex Ponto*, poco dopo un allusivo riferimento all'*Ars amandi* che aveva determinato la *relegatio* a Tomi dello scrittore: «*Naso paro prudens, artem dum tradit amantem, / doctrinae pretium treste magister habet*»⁴. «Il ricordo ovidiano dell'*iter siculum* è incastonato tra l'amara constatazione del triste prezzo pagato per la dottrina esposta nell'*Ars amandi* e una vivace esclamativa dedicata alla condizione presente, in cui la stessa Trinacria viene significativamente contrapposta all'insospitale terra dei Geti: «*Eheu, quam dispar est locus ille quam Getis!*»⁵. Il meccanismo contrastivo che lo scrittore ha usato ricordando ed elogiando l'Italia è dunque riproposto, attraverso un costrutto comparativo, anche con riferimento all'isola osservata nella giovinezza.

Ovidio, in un breve ed efficace scorcio odeporico delle sue *Epistulae*, ricorda l'antico viaggio facendo riferimento agli aspetti fisici più singolari e, dunque, ai principali luoghi mitopoietici siciliani: l'Etna e le sue eruzioni determinate dall'agitarsi di Tifeo; lo splendido lago di Pergusa, luogo del rapimento di Persefone; le fetide paludi di Palico, ovvero i laghetti nei pressi di Palagonia i cui vapori sulfurei erano associati al culto ctonio degli dei Palici; le foci dei fiumi Cyane e Anapo che si toccano sfociando nel Porto Grande di Siracusa, in vista del Plemmirio e delle ultime propaggini del tavolato ibleo; la Fonte Aretusa che, affiorando a poca distanza dai due fiumi, presso l'isola di Ortigia, si fonde con le acque dello Ionio. Si riporta qui, *in extenso* e in traduzione, il passo dell'elegia ovidiana dedicato alla Sicilia: «*Sotto la tua guida noi vedemmo le città superbe dell'Asia, con i miei occhi, sotto la tua guida, vidi la Sicilia. Noi abbiamo visto il cielo splendere della fiamma dell'Etna, che il Gigante che è sotto il monte vomita dalla sua bocca, il lago di Enna e le paludi fetide del Palico, e dove l'Anapo unisce le sue acque a quelle di Ciane. Non lontano di lì è la ninfa che, mentre fugge il fiume dell'Elide, corre celata ancora oggi sotto l'acqua del mare. È qui che io ho passato buona parte del corso di un anno. Oh, quel paese quanto è diverso da quello dei Geti! E questa non è che una piccola parte di ciò che abbiamo visto insieme, mentre tu mi rendevi i viaggi piacevoli, sia che con la barca dipinta fendessimo le acque azzurre, sia che un carro ci portasse con rapide ruote. Spesso, scambiandoci parole, la strada ci parve breve e le nostre parole, a contarle, furono più numerose dei nostri passi, spesso il giorno fu più breve dei nostri discorsi e, per parlare, anche le ore lente dei giorni d'estate non bastavano*»⁶.

Si noti che l'elegia composta durante l'esilio ripercorre, in modo puntuale, i luoghi e i miti già cantati dal poeta nel V libro delle *Metamorfosi*. L'intero poema ovidiano è ricco di riferimenti alla Sicilia, basterebbe pensare al ricorrere dei cenni all'Etna, vero e proprio «*catasto magico*», per usare una suggestiva definizione di Maria Corti (Corti, 1999), al mito di Aci e Galatea, la cui narrazione è incastonata nel XIII libro e si estende per ben 159 esametri, al rapido cenno al fiume catanese Amenano, la cui mutevole portata è menzionata da Pitagora, nel XV libro del poema, come *exemplum* dell'eterno e inquieto moto delle cose⁷. L'esatta collocazione topografica del mito e la puntuale menzione dei toponimi si avvalgono della conoscenza personale che Ovidio aveva dell'isola.

⁴ Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, II, 10, 15-16.

⁵ Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, II, 10, 30.

⁶ Si riporta qui la traduzione di *Opere di Publio Ovidio Nasone*, Vol. II, a cura di F. Della Corte e S. Face, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1986, p. 495-496.

⁷ Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 279-280.

Vero e proprio compendio di miti siciliani è il V libro delle *Metamorfosi*, in cui, dopo la narrazione delle vicende di Perseo e Fineo, nella cornice del rapimento di Persefone e dell'affannosa ricerca che ne fa Cerere, sono incastonati, con la consueta tecnica narrativa ad incastro ricca di corrispondenze, parallelismi, similitudini e nessi simbolici, i miti metamorfici di Cyane, Aretusa, Ascàlabo, Ascàlao e delle Sirene. Raffrontando gli esametri delle *Metamorfosi* e i distici elegiaci del decimo libro delle *Epistulae* si nota l'esatta sovrapposizione dei toponimi menzionati dal poeta: un'eco intertestuale che conferma la vocazione ovidiana al rimaneggiamento di precedenti materiali letterari anche nei terribili anni tomitiani. La vicenda di Cerere e Proserpina è cantata da Calliope, la musa della poesia epica, che definisce la dea delle messi «*certe carmine digna*»⁸ e, dopo averne innalzato gli elogi, colloca i fatti nell'isola, rappresentata attraverso il ricorso al mito di Tifeo: «*C'è un'isola vasta, Trinacria, ammassata sopra le membra di un gigante: sotto le sue grandi rocce essa tiene schiacciato Tifeo, che osò sperare d'impadronirsi della sede del cielo. Egli si agita, è vero, e spesso si dibatte per alzarsi, ma sopra la sua mano destra sta Peloro, vicino all'Ausonia, sopra la sinistra tu, Pachino, Lilibeo gli comprime le gambe, sopra la testa grava l'Etna. Dal fondo, supino, Tifeo inferocito proietta sabbia e vomita fiamme dalla bocca*»⁹. Il lago di Pergusa, luogo del rapimento di Persefone, è così descritto: «*Non lontano dalle mura di Enna c'è un lago che si chiama Pergo; l'acqua è profonda. Neppure il Caistro sente cantare tanti cigni sopra le onde della sua corrente. Un bosco fa corona alle sue acque, cingendole da ogni lato, e con le sue fronde fa schermo, come con un velo, alle vampe del sole. Frescura donano i rami, fiori variopinti l'umido terreno. Qui la primavera è eterna. In questo bosco Proserpina si divertiva a cogliere viole o candidi gigli...*»¹⁰. Anche la fuga di Nettuno sul veloce cocchio, dopo il rapimento di Proserpina, è l'occasione per il poeta di fornire un elenco di toponimi siciliani, dalla palude dei Palici a Siracusa. Qui Ovidio stabilisce uno dei suoi sottili parallelismi, il rapporto tra Corinto, città dell'aristocratica stirpe dei Bacchiadi bagnata da due mari, e Siracusa, la pentapoli fondata da coloni Dori che si affaccia su due porti diseguali, il Porto Grande delimitato dall'istmo di Ortigia e dal Plemmirio, e il Porto piccolo, tra Ortigia ed Acradina, sede dell'antico arsenale: «*... passò veloce sul profondo lago, sugli stagni dei Palici, tra le esalazioni dello zolfo che erompe dalla terra e li fa ribollire, per il luogo dove i Bacchiadi – originari di Corinto bagnata da due mari – avevano eretto le loro mura tra due porti di diseguale grandezza*»¹¹. Il cenno a Siracusa ed a Ortigia permette ad Ovidio di trattare ancora due miti metamorfici, quello di Cyane e quello di Aretusa. L'elenco dei toponimi nell'opera del poeta di Sulmona si accompagna puntualmente alla rappresentazione o almeno alla sintetica menzione dei miti ad essi connessi e, d'altro canto, ogni mito trova, nei versi ovidiani, un'esatta collocazione topografica.

È utile rilevare, ai fini di una mitografia insulare, come la Sicilia, nella visione di Ovidio, è saldamente collocata in un più ampio contesto mediterraneo: si pensi ai confronti ed alle similitudini che pongono in rapporto i luoghi di Sicilia, Grecia e Lidia, ad esempio nel sottile parallelismo, già messo in evidenza, tra Corinto e Siracusa o, per rimanere ai versi citati, al rapporto stabilito tra il lago di Pergusa e il fiume di Caistro in Lidia, menzionato da Omero nell'*Iliade*¹² e da Pausania nella sua *Periegesi*¹³, spesso descritto come luogo ricco di cigni. Più sottili e profondi richiami sono ravvisabili nella narrazione mitologica, ad esempio nei versi dedicati alla ninfa Aretusa, figlia di Nereo e Doride, originaria di Pisa, nell'Elide: per sfuggire alle brame erotiche del fiume Alfeo in cui si era immersa, dopo aver invocato la dea Diana, ella viene nascosta dentro una nube e quindi si trasforma in acqua. Avendo attraversato, in forma liquida, lunghi e tortuosi percorsi sotterranei, sgorga finalmente in Sicilia, presso l'isola di Ortigia. Il mito stabilisce dunque un rapporto tra la colonia dorica di Siracusa e il territorio peloponnesiaco, un nesso confermato anche da Strabone che, nella sua *Geografia*, scriveva: «*Ogni volta che in Olimpia si celebra un sacrificio – si diceva – le acque della fonte Aretusa si macchiavano di rosso; e se a Olimpia si gettava una coppia nel fiume Alfeo, questa riemergeva nelle acque del mare di Siracusa*»¹⁴. La stessa Aretusa, narrando la sua vicenda, ricorda che l'isola di Ortigia, in Sicilia, le è cara perché deve il nome alla sua dea, alla Dictinna: «*...advehor*

⁸ Ovidio, *Metamorfosi*, V, 345.

⁹ Ovidio, *Metamorfosi*, 346-353. Si riporta qui la traduzione di Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, a cura di Piero Bernardini Marzolla, con uno scritto di Italo Calvino, Torino, Einaudi, 1994, pp. 191.

¹⁰ *Ivi*, p. 193.

¹¹ *Ivi*, p. 195.

¹² Omero, *Iliade*, II, 459-463.

¹³ Pausania, *Periegesi della Grecia*, VII, 2-7.

¹⁴ Strabone, *Geografia*, VI, 2-4.

*Ortygiam. quae me, cognomine divae grata meae»¹⁵. In effetti Ortigia era uno dei nomi attribuiti a Diana, antico nome della sua isola natale. Sarà proprio Aretusa, nelle *Metamorfosi*, ad innalzare un inno alla Sicilia, sua nuova dimora. L'inno è anche una vibrante *petitio*, utile ad evitare che Cerere, dopo aver appreso del rapimento della figlia nel cuore dell'isola, possa punirla determinando terribili carestie: «O genitrice della vergine cercata per tutto il mondo, o genitrice delle messi, interrompi la tua immensa fatica e non adirarti e non essere violenta col suolo, che ti è fedele. Il suolo non ha nessuna colpa e per forza ha dovuto aprirsi davanti al rapitore. E non è che io ti supplichi per la mia patria: io non sono di qui; la mia patria è Pisa, nell'Elide, e di làggù provengo. Straniera sono in Sicilia, ma questa regione mi è più cara di ogni altra: qui io Aretusa ho ora la mia casa, questo è il mio paese: e tu salvalo, mitissima dea»¹⁶.*

In questa *Laus Siciliae* si può avvertire un'eco dell'antico ed affettuoso ricordo ovidiano dell'isola. I luoghi descritti dal poeta sono sempre visti attraverso la mediazione della memoria letteraria e mitologica. Nel caso della Sicilia, certamente, anche in virtù del luminoso ricordo del viaggio della giovinezza, che nelle *Epistulae* sarà nostalgicamente e decisamente contrapposto all'asprezza dell'esilio nel Ponto.

La poesia “esilica” di Ibn Hamdis

Molti secoli dopo Ovidio e la sua testimonianza esilica, un altro poeta ha cantato con nostalgia la Sicilia e la nativa Noto, da una prospettiva assai simile a quella della *relegatio* del poeta augusteo. È il caso di Ibn Hamdis, il più celebre dei poeti arabi siciliani del Medioevo, nato da famiglia aristocratica intorno al 1056. L'isola, che dall'827 d. C. era in mano araba, poco dopo la sua nascita ha conosciuto le battaglie e le alterne vicende che hanno portato alla “riconquista” normanna: nel febbraio del 1062 Ruggero d'Altavilla è sbarcato a Messina avanzando velocemente fino a Castrogiovanni, riuscendo ad occupare velocemente il territorio che maggiormente era rimasto legato alla cristianità; nel 1071 il condottiero normanno venne proclamato Gran Conte di Sicilia; nel 1091, recatosi a Mileto per celebrare le nozze con Adelaide da Montefeltro, ricevette alcuni ambasciatori saraceni di Noto che gli chiedevano la pace: da quel momento il Conte Ruggero è stato considerato signore dell'intera isola. Proprio Noto, luogo natale di Hamdis, fu tra le ultime città ad arrendersi ai nuovi conquistatori.

Intorno al 1078, quando era già avanzata la penetrazione normanna in Sicilia, Hamdis lasciò la Sicilia che avrebbe sempre ricordato e cantato con rimpianto come la terra della giovinezza, arricchendo, con la personale rimemorazione e un inesausto rimpianto, uno dei motivi che allignano nella poesia araba medievale e restituiscono uno degli statuti della mitologia insulare: la descrizione della Sicilia come *locus amoenus*, ricco di acque, vegetazione e fertili coltivazioni, insomma come una vera e propria prefigurazione edenica. Lontano dalla terra natale Hamdis conobbe un destino di erranza: giunto in Andalusia fu accolto a Siviglia dal poeta mecenate Muhammad al-Mu Tamid, condividendo la sorte di un altro esule e poeta siciliano, al-Ballanubi. Il principe abbadide protesse Hamdis e ne rimase amico anche quando venne detronizzato. Il poeta netino trovò un nuovo rifugio in Algeria, continuò il suo peregrinare nei paesi dell'Islam mediterraneo fino alla morte che lo colse a Maiorca, quasi ottantenne, lontano dalla patria sospirata e trasfigurata in poesia.

Di Hamdis rimane un *dīwān*, ovvero un canzoniere che racchiude trecentosessanta poesie ed oltre seimila versi, dedicati in buona parte alla bellezza muliebre, al vino, al rimpianto per la giovinezza perduta, al ricordo della Sicilia. Non mancano alcuni panegirici e versi encomiastici dedicati ai principi che, volta per volta, lo hanno ospitato nelle loro corti. L'opera di Hamdis è stata riscoperta da Michele Amari, il celebre arabista autore della *Storia dei musulmani di Sicilia* (Amari, 1851-72), è stata tradotta in Italiano da un suo allievo, Celestino Schiapparelli¹⁷, e riproposta, volta per volta, da diversi curatori: una delle edizioni più recenti, che ripropone la traduzione dello Schiapparelli, è quella che Stefania Elena Carnemolla ha curato per i tipi Sellerio¹⁸. Non sono mancate le antologie dei poeti arabi di Sicilia in cui sono incastonati i versi di Hamdis e, tra queste, veramente notevole dal punto di vista letterario, è l'edizione pubblicata nello “Specchio” Mondadori, prefata da Luciano Anceschi e curata da Francesca Maria Corrao¹⁹. L'antologia mondadoriana ha messo assieme i riadattamenti poetici sollecitati dalla Corrao, sulla base di diverse

¹⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, V, 640-641.

¹⁶ Ovidio, *Metamorfosi*, V, 489-497.

¹⁷ I. Hamdis, *Il canzoniere di Ibn Hamdis*, a cura di C. Schiapparelli, Roma, Tipografia della casa editrice italiana, 1897.

¹⁸ I. Hamdis, *Il canzoniere*, a cura di S. E. Carnemolla, Palermo, Sellerio Editore, 1998.

¹⁹ *Poeti arabi di Sicilia*, a cura di F. M. Corrao, Milano, Mondadori, 1987.

traduzioni disponibili, curati da un gruppo straordinario di poeti e scrittori, tra gli altri Maurizio Cucchi, Giovanni Giudici, Jolanda Insana, Mario Luzi, Valerio Magrelli, Elio Pagliarani, Antonio Porta, Edoardo Sanguineti, Patrizia Valduga ed Andrea Zanzotto. Ignazio Buttita ed Emilio Isgrò hanno proposto delle suggestive traduzioni in siciliano. L'introduzione di Anceschi si sofferma sul significato che lo sguardo odierno può rintracciare nei testi del passato, aspetti che, talvolta, sfuggono alla stessa coscienza dei poeti ed alla intenzionalità d'autore. Questa riflessione va riferita anche alle potenzialità dell'odierna mitanalisi, in grado di rivelare, alla luce di una coscienza critica aggiornata, temi e motivi presenti nelle opere dei poeti arabi di Sicilia: «*Questi rapporti si instaurano in quel tipo di relazioni trasversali per cui l'esperienza nuova aiuta a vedere in antichi testi aspetti che vi eran nascosti, che forse non erano pienamente consapevoli negli autori che leggiamo, che suggeriscono sorprese inattese di invenzioni possibili*»²⁰. A proposito di Hamdis e del suo rapporto con la Sicilia la Corrao ha scritto: «*Gli anni delle passioni giovanili erano passati via e all'incalzare della vecchiaia si assommavano i dispiaceri per la perdita degli affetti, e l'amaro esilio. Prima di lasciare la Tunisia l'animo del poeta tornò a vibrare, oltre che per zelo sentenzioso morale per la speranza nella riconquista araba di Sicilia. Nel 1123 cantò la vittoria musulmana sull'infelice spedizione di Ruggero II a Capo Dimàs*»²¹.

Una delle poesie di Hamdis canta in modo diretto la Sicilia, o meglio il suo nostalgico ricordo: «*Ricordo la Sicilia, e il dolore ne suscita nell'anima il ricordo. / Un luogo di giovanili follie ora deserto, animato un dì / dal fiore di nobili ingegni. / Sono stato cacciato da un paradiso, come posso io darne notizia? / Se non fosse l'amarezza delle lacrime, le crederei / i fiumi di quel paradiso. / Oh custodisca Iddio una casa in Noto, e fluiscono su di lei / le rigonfie nuvole! / Ogni ora io me le raffiguro nel pensiero, e verso per lei / gocce di scorrenti lacrime. / Con nostalgia filiale anelo alla patria, verso cui mi attirano / le dimore delle belle sue donne. / E chi ha lasciato il cuore a vestigio di una dimora, a quella / brama col cuore fare ritorno. / La terra ove germoglia la pianta dell'onore, ove dei cavalieri / caricano guerra contro la morte. / Viva quella terra popolata e colta, vivano su di lei / le tracce e le rovine! / Viva il profumo che ne spira, e che i mattini e le sere / fan giungere sino a noi! / Vivano fra essi i viventi e vivano anche le membra loro / composte nel sepolcro! / Io anelo alla mia terra, nella cui polvere si sono consumate / Le membra e le ossa dei miei, / come anela fra le tenebra al suo paese, smarrito nel deserto, / un vecchio cammello sfinito. / Vuote mi sono rimaste le mani del primo fiore di giovinezza, / ma piena ho la bocca del ricordo di lei*»²².

Nella poesia la dimensione edenica coincide con la giovinezza perduta o con l'isola perduta, temi interscambiabili che spesso, nel *corpus* poetico di Hamdis, si fondono assieme: la Sicilia è, per il poeta, ricordo luminoso di giovinezza. Nel raffinato concettismo della poesia araba medievale anche le lacrime dell'autore possono esser scambiate per i fiumi di quel paradiso perduto. Accanto ad alcune immagini statutarie, il ricordo della casa natale e della terra in cui riposano le ossa dei padri, colpisce la similitudine in cui l'autore si paragona ad un vecchio cammello sfinito e smarrito nel deserto, desiderando il ritorno nel suo paese: come ha sottolineato la Corrao il cammello, pressoché assente nella moderna poesia europea, alligna spesso nella poesia araba medievale²³. La forte immagine posta ad *explicit* della poesia è ricordata nel saggio sciasciano *Sicilia e sicititudine*, incluso nella silloge *La corda pazza*. In quel saggio tanto discusso Sciascia si confronta con un asserto gentiliano, la peculiare alterità della cultura siciliana a cui spesso è stata contrapposta l'idea di una Sicilia aperta alla grande cultura italiana ed europea, isola-ponte aperta all'incontro tra popoli e civiltà. Tra le due tesi contrapposte lo scrittore sceglie prudentemente una via di mezzo, ma quello che qui interessa è l'attenzione che Sciascia pone ad un aspetto della rappresentazione della Sicilia, il motivo dell'esilio, della lontananza e del desiderio di ritorno all'isola spesso frustrato. In questo contesto lo scrittore evoca i versi di Quasimodo e quelli di Hamdis: «*...Salvatore Quasimodo, nella cui poesia il tema dell'esilio (l'esilio di generazioni di siciliani, per sfuggire alla povertà dell'isola, hanno sofferto e soffrono) si lega amaro e dolente, ma splendido nella memoria dei luoghi perduti, a quello del poeta arabo Ibn Hamdis, siciliano di Noto. E questa può anche essere una chiave per capire la Sicilia: che alla distanza di più di otto secoli un poeta di lingua araba e un poeta di lingua italiana hanno cantato la loro pena d'esilio con gli stessi accenti: "vuote le mani – dice Ibn Hamdis – ma pieni gli occhi del ricordo di lei"*»²⁴.

²⁰ *Ivi*, p. XV.

²¹ *Ivi*, p. XLI.

²² *I poeti arabo-siciliani*, a cura di M. Papa, introduzione di M. El Sherif, Catania, Giannotta Editore, 1973, p. 54.

²³ *Poeti arabi di Sicilia*, cit., p. XXVI.

²⁴ L. Sciascia, *Opere. 1956.1971*, Milano, Bompiani, 2003, p. 967.

Da Quasimodo a Consolo, ovvero del nostos impossibile

Nel già menzionato saggio intitolato *I ritorni* Consolo accennava all'allontanamento dalla Sicilia degli scrittori che, come Verga, sentivano la necessità di muovere dall'isola per recarsi nei maggiori centri di cultura italiani ed europei, da cui poi tornare fantasmaticamente alla terra natale, attraverso la memoria e la scrittura: «Primo fu Verga, nella letteratura siciliana moderna, a compiere il viaggio, a lasciare Catania e ad approdare a Firenze, centro di quella cultura rinascimentale che aveva illuminato l'Europa [...]. Da Milano Verga tornerà in Sicilia, vi tornerà prima con la memoria, con le "memorie pure della sua infanzia", operando la famosa svolta stilistica, convertendosi ad una nuova etica. In Sicilia, a Catania, tornerà realmente nel 1893, ferito dall'incomprensione a cui era andata incontro la sua opera, chiudendosi in un orgoglioso silenzio»²⁵. Il desiderio odissiano di tornare alla petrosa Itaca, il nostos cantato negli esametri omerici, per Consolo, non è differente dall'anelito «del ritorno in Sicilia dei narratori moderni» che hanno dovuto lasciare l'isola alla ricerca di affermazione e successo²⁶. Come si vedrà oltre l'autore del *Sorriso dell'ignoto marinaio* ha operato una risemantizzazione del mito odissiano e del motivo del ritorno che assume chiara valenza autobiografica.

Un altro scrittore che ha fatto della Sicilia il referente quasi esclusivo della sua produzione lirica, che ha spesso cantato l'amarezza dell'esilio e il ricordo della terra natale, è Salvatore Quasimodo. La biografia di Quasimodo somiglia molto a quella di Vittorini: nato a Modica da un padre ferroviere, per le esigenze di lavoro paterno ha trascorso un'infanzia errante tra diversi centri siciliani e italiani, fino al giovanile approdo a Firenze, dove ha partecipato ad un'esperienza letteraria e intellettuale intensa come quella di "Solaria". La poesia quasimodiana, fin dai primordi ermetici ed anzi in modo insistito proprio in quella fase, è caratterizzata dall'interrogazione del paesaggio che sembra talvolta cedere al gusto dell'idillio, subito sovvertito da una forte vocazione analogica. Costanti sono la rappresentazione di una Sicilia mitica ed arcaica, la riproposizione dei motivi dello sradicamento e della nostalgia. La regressione nella memoria salda l'aspetto individuale a quello collettivo: la creazione del mito di sé è associata alla ricognizione del patrimonio mitologico classico. Come ha sottolineato Novella Primo: «In Quasimodo [...] il richiamo al passato è correlato a una tensione conoscitiva che lo porta a tentare varie sperimentazioni sul piano poetico, spesso ben diversificate tra una raccolta e l'altra, e ad annodare sovente i fili della memoria con le figure della modernità, come avviene, ad esempio, con il richiamo alla mitologia per spiegare gli orrori della Storia»²⁷.

Un testo esemplare dei contenuti quasimodiani è *Vento a Tindari*, incluso nella raccolta *Acque e terre*. Dopo l'incipit evocativo, che lega le Isole Eolie al dio cui esse erano sacre, dando un referente topografico al mito classico il poeta parla apertamente del suo «esilio», della distanza dalla terra natale determinata dalla necessità di procacciarsi l'«amaro pane»: «A te ignota è la terra / dove ogni giorno affondo / e segrete sillabe nutro: / altra luce ti sfoglia sopra i vetri / nella veste notturna, / e gioia non mia riposa / sul tuo grembo. / Aspro è l'esilio, / e la ricerca che chiudevo in te / d'armonia oggi si muta / in ansia precoce di morire, / e ogni amore è scherno alla tristezza, / tacito passo nel buio / dove mi hai poso / amaro pane a rompere»²⁸. In *Lamento per il Sud*, componimento ampio e declamatorio incastonato nella tarda raccolta *La vita non è sogno*, il tema della memoria si interfaccia con quello dell'oblio: «Ho dimenticato il mare, la grave / conchiglia soffiata dai pastori siciliani...», mentre, a conclusione della prima strofa, il poeta torna con veemenza sul tema dell'esilio: «Ma l'uomo grida dovunque la sorte d'una patria. / Più nessuno mi porterà nel Sud»²⁹.

L'evocazione della mitologia antica, di un mondo di cultura ormai scomparso e contrapposto ad un presente di rovina, immemore, degradato, subalterno a logiche mercantile ed alla violenza criminale caratterizza invece l'opera di Consolo, in cui i motivi dell'esilio, dell'erranza, della nostalgia e del nostos si evolvono fino a mutarsi nell'amara constatazione di un nostos impossibile. Dopo l'utopia positiva espressa ne *Il sorriso dell'ignoto marinaio*, l'opera consoliana procede ad una singolare riscrittura del mito odissiano, del suo affannoso peregrinare per mare fino all'approdo alla petrosa Itaca. Esempio in questo senso è il

²⁵ V. Consolo, *Di qua dal faro*, cit., p. 139.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ N. Primo, «Dilegua l'età dell'alloro». *Salvatore Quasimodo tra Grecia e Sicilia*, «Chroniques Italiennes», 3, 2012, p. 1. Cfr. anche N. Tedesco, *L'isola impareggiabile. Significati e forme del mito di Quasimodo*, Palermo, Flaccovio, 2002.

²⁸ S. Quasimodo, *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1974, pp. 24-25.

²⁹ *Ivi*, p. 169.

romanzo del 1994, *L'olivo e l'olivastro*, che fin dal titolo annuncia l'ispirazione all'*Odissea* omerica. Tuttavia è utile sottolineare che il motivo odissiano e l'eco dei versi omerici sono sempre riscontrabili nelle narrazioni di Consolo, fin dalle prime prove narrative.

Lo scrittore ha definito la sua opera esordiale, *La ferita dell'aprile*, «una sorta di *Telemachia*»³⁰, un romanzo di formazione e iniziazione che narra le vicissitudini di giovani protagonisti. Non mancano riferimenti odissiani nella «favola drammatica» *Lunaria*. In un momento centrale del dramma uno dei saggi, consultati dal malinconico viceré Casimiro per spiegare la caduta della luna, afferma: «Un uomo vide nella luna, non sappiamo se in sogno o nella veglia, il proprio sembiante. Partì per un viaggio, ma come Ulisse fu costretto a vagabondare lontano per tutta la sua vita: il perenne pellegrinare della luna lo portava con sé»³¹. Poco oltre lo stesso accademico include la luna nel campo semantico dell'illusione, della poesia e dunque della *fictio* letteraria, facendo cenno al canto delle *doctae sirenas*: «La luna vale dunque imago, signum, figura, sogno e incanto, divinazione estasi e rapimento [...], vale fantasia, musica, canto di sirena, tempo, ritmo alterno, ritorno eterno, metro, rima di poesia»³². Fra i significati simboleggiati dall'astro argenteo è centrale la poesia e il suo abbinamento alla curiosità, all'erranza, al difficoltoso ritorno in patria dell'eroe omerico. Non è un caso che *Lunaria*, opera memore dei versi di Leopardi e Piccolo, sia dedicata proprio ai «poeti lunari». Lo stesso autore, dunque, attraverso la dedica, si colloca tra gli ulissidi persi nel mare della scrittura, tra i malinconici il cui sentimento saturnino può farsi scaturigine poetica. Anche in *Retablo*, romanzo pubblicato nel 1987, il protagonista, Fabrizio Clerici, cita spesso l'*Odissea*, ricordando l'approdo all'isola dei Lotofagi, gli incantesimi della maga Circe e il seducente canto delle sirene. Se, in genere, i riferimenti ai versi odissiani del personaggio principale di *Retablo* si accompagnano ad un sentimento patetico suscitato dalla realtà osservata, da una Sicilia molto lontana dal vagheggiamento idillico ed arcadico, almeno una volta le annotazioni di Clerici si avvicinano all'armonico anelito di Goethe, paragonando la sobria bellezza delle architetture del tempio di Segesta ai limpidi esametri dell'*epos* arcaico: «Mai m'ero trovato davanti a tanta semplice bellezza e tanta forza, sola che il paragone tiene con il potente verso e puro del poeta primo, con Omero»³³. In questa annotazione che il viaggiatore verga sul suo diario appare chiaro l'amore consoliano per una grecità lontana e idealizzata. Ne *Le pietre di Pantalica* un altro cenno al cieco cantore, suscitato dalla visione delle colonne e dei capitelli del tempio di Selinunte, si accompagna all'evocazione della passione per l'archeologia che lo scrittore ha concepito fin dalla giovinezza: «E mi ricordai del tempo – tempo remotissimo, arcaico – in cui per Omero, i tragici, per Erodoto, Diodoro, Tucidide, ero preso dalla passione per l'antico; del tempo dei miei viaggi alla scoperta dell'archeologia, in cui la Sicilia era un'isola surreale o metafisica, con solo città sepolte, necropoli, latomie, ipogei pieni di sarcofagi di marmo luminoso, di neri lucidi crateri con dèi ed eroi graffiti; con templi, teatri agorai di città morte in luoghi remoti, deserti, incontaminati»³⁴.

L'olivo e l'olivastro, non limitandosi ad episodici riferimenti omerici, scaturisce da una peculiare rilettura dell'*Odissea*³⁵. Lo stesso titolo antinomico è ripreso dall'esergo del romanzo, costituito da versi odissiani che sono riportati nella traduzione poetica di Giovanna Bemporad: «...e tra due folti / cespugli s'infilò, nati da un ceppo, / l'uno di ulivo e l'altro di oleastro. / Soffio di umidi venti non poteva / con furia penetrarvi, né mai sole / splendente li investiva coi suoi raggi, / né la pioggia attraverso vi filtrava: / tanto erano intrecciati l'uno con l'altro. / Là sotto Ulisse si nascose...»³⁶. L'epigrafe allude al quinto libro del poema di Odisseo, all'approdo dell'eroe omerico a Scheria. Nella rilettura di Consolo l'olivo e l'olivastro non rappresentano solo le due piante intrecciate che hanno origine dallo stesso tronco e offrono riparo all'eroe greco, ma si fanno simboli più ricchi e complessi. Secondo lo scrittore, infatti, i due rami sono immagini del «selvatico e del coltivato che non si combattono: al contrario, si completano. Essi si uniscono in lui, in Ulisse, armoniosamente come il ceppo paterno e quello materno»³⁷. Tuttavia «nell'*Odissea* moderna è avvenuta la separazione tra il selvatico e il coltivato. L'olivastro ha preso il campo. Ulisse non può più seppellirsi sotto

³⁰ V. Consolo, *La metrica della memoria*, «Quaderns de Filología Italiana», 3, 1996, p. 255.

³¹ V. Consolo, *Lunaria*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 42-43.

³² *Ibidem*.

³³ V. Consolo, *Retablo*, Milano, Mondadori, 1987, p. 101.

³⁴ V. Consolo, *Le pietre di Pantalica*, Milano, Mondadori, 1988, p. 113.

³⁵ Per uno studio dei motivi odissiani presenti nell'opera consoliana cfr. A. Scuderi, *Ulisse o l'archetipo del ritorno. Percorsi europei tra cinema e letteratura*, «Contemporanea», 2005, 3, pp. 157-167.

³⁶ Omero, *Odissea*, traduzione poetica di G. Bemporad, introduzione di M. Perugi, Firenze, Le Lettere, 1992, p. 41.

³⁷ V. Consolo e M. Nicolao, *Il viaggio di Odisseo*, Milano, Bompiani, 1999, p. 25.

le sue foglie, dormire, morire e rinascere. Raggiunta Itaca si accorse che l'isola è ormai distrutta, che ormai lì né Penelope né Telemaco lo attendono. Ed è costretto a ripartire, costretto all'erranza»³⁸. L'accostamento dei due termini contrapposti, rappresentativi del materno e del paterno, dell'umano e del bestiale rivela la natura di un'opera che nasce da sentimenti contraddittori e dilaceranti, che si confronta costantemente con la perdita e la scissione, che anela al regresso ad un mondo idealizzato, desiderato, ma ineluttabilmente perduto.

Il secondo capitolo de *L'olivo e l'olivastro*, in cui Consolo si cimenta in modo diretto con la riscrittura del quinto libro dell'*Odissea*, assolve ad un ruolo fondamentale all'interno del romanzo. Come nel testo classico, infatti, il principe di Itaca approda stremato alla terra feacica, trovandosi al punto estremo della stanchezza e della vulnerabilità: «È l'uomo più solo sulla terra, senza un compagno, un oggetto, l'uomo più spoglio e debole, in preda a smarrimento, panico in quel luogo estremo, sconosciuto, che come il mare può nascondere insidie, violenze. Ulisse ha toccato il punto più basso dell'impotenza umana...»³⁹.

Anche l'Odisseo consoliano, svegliato dalle voci di Nausicaa e delle sue compagne, è introdotto nella reggia di Alcino. L'isola dei Feaci rappresenta per il moderno scrittore una città ideale e ben governata, un regno utopico di pace ed armonia. È qui che il naufrago, sicuro da ogni pericolo, rievocando il suo pellegrinare per mari e per popoli diversi e le prove superate, si fa cantore di se stesso⁴⁰. Il canto dell'eroe è descritto come un tentativo di espiazione e catarsi che deve dare nome alle sue esperienze, alle sue paure ed ai suoi rimorsi. Siamo al nodo gordiano dell'interpretazione consoliana: l'itacese, come tutti i greci, ha combattuto contro i troiani, ma più di tutti è colpevole per le sue molte astuzie, perché inventore di quel «mostro tecnologico» che, introdotto nelle mura iliache, ha causato la vittoria sleale di parte greca. Ulisse, artefice del cavallo di legno che ha risolto la guerra tra gli Achei e i Teucri, è allora considerato un *homo technologicus*, gravato dal senso di colpa a causa dell'arma estrema e dirompente che ha creato. Il problema adombrato nel romanzo attraverso la riscrittura e la risemantizzazione del mito è dunque quello, presente in tante pagine consoliane, del progresso senza umanità, degli «utilizzabili», secondo il lessico di Heidegger, e di una civiltà tecnologica che si rivolge contro la natura e l'uomo.

L'Ulisse de *L'olivo e l'olivastro* deve intraprendere un percorso catartico, deve affrontare un'infinità di prove prima di giungere ad Itaca per combattere ancora i Proci e, se possibile, risanare gli squarci della sua vita. Tra le difficoltà temibili da superare vi è il passaggio attraverso i due gorghi fatali di Scilla e Cariddi, posti a guardia dello Stretto di Messina. Il passaggio viene metaforizzato dallo scrittore e rappresentato come il difficile varco tra la vita e la morte, tra la natura e la cultura: esso è il bivio di fronte al quale si trova ciascun uomo che deve scegliere tra l'utopia feacica e l'amara Itaca della realtà.

Caduto il sogno della Sicilia vittoriniana espresso in *Conversazione* e nelle *Città del mondo*, venuta meno l'ipotesi di riscatto del vecchio mondo contadino concepito da Levi e rappresentato ne *Le parole sono pietre*, Consolo trova dunque la forza di percorrere e raccontare la sua patria devastata da nuovi Proci che perseguono una modernizzazione senza modernità, un falso mito di progresso, un interesse economico gretto e volgare che calpesta memoria, arte, paesaggio, cultura e umanità. Lo scrittore, come Ulisse, decide di attraversare lo Stretto, di cantare in prima persona ciò che osserva nella sua terra sofferente. La riproposizione del mito serve dunque per realizzare una dolente narrazione della Sicilia cadenzata *per stationes*. Il protagonista approda infatti in varie città-tappa trovando in esse, come Dante nel suo viaggio oltremondano, amici-guida i cui nomi non vengono resi espliciti, ma che sono subito riconoscibili dietro al labile velame letterario: tra essi Giovanni Garra Agosta, scopritore delle lastre fotografiche di Verga e custode di ricordi del romanziere, il pittore Pino Di Silvestro, i poeti Sebastiano Burgaretta e Nino De Vita. È presente anche la scrittrice Maria Attanasio che, nella sua Caltagirone di antiche memorie e nuovi scempi, è rappresentata al computer mentre lavora ad uno dei suoi romanzi e intesse le parole come Penelope la sua tela.

L'opera di Consolo, e in particolare un romanzo odissiaco come *L'olivo e l'olivastro*, introduce un'essenziale *variatio* nella rappresentazione della Sicilia: l'esilio, l'erranza e il sentimento di nostalgia non anelano più al ritorno ad un'isola edenica, divenuta ormai *locus terribilis*. Il passato di arte e cultura, gli stessi echi mitologici che trovano sempre un'esatta collocazione topografica, sono contrapposti ad un presente sordo e immemore. Il mito ha, nei romanzi consoliani, una funzione oppositiva al presente, non è funzionale alla costruzione di un'identità collettiva e della mitologia personale, come nei versi di

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ V. Consolo, *L'olivo e l'olivastro*, Milano, Mondadori, 1994, p. 17.

⁴⁰ *Ibidem*.

Quasimodo. La forte immagine posta ad *explicit* de *L'olivo e l'olivastro* è il sudario di cemento che ha avvolto Gibellina, devastata dal terremoto del Belice. Il cemento, un'architettura di «nuovi Proci» che nasconde violentemente l'ipogeo dell'antica città si riconnette alle pagine iniziali del romanzo. Da Gibellina, divenuta una «valle d'assenza e silenzio», concrezione sineddochica dell'intera Sicilia, occorre allontanarsi. L'approdo definitivo ad Itaca è divenuto impossibile e la voce narrante accenna ad un futuro di erranza: «Ora non può narrare. Quanto preme e travaglia arresta il tempo, il labbro, spinge contro il muro alto, nel cerchio breve, scioglie il lamento, il pianto. Solo può dire intanto che un giorno se ne partì con un bagaglio di rimorsi e pene. Partì da una valle di assenza e di silenzio, mute di randagi, nugoli di corvi su tufi e calcinacci»⁴¹.

Bibliografia

Amari M., *Storia dei musulmani di Sicilia*, tre volumi, Firenze, Le Monnier, 1851-1872.

Corti M., *Catasto Magico*. Torino, Einaudi, 1999.

Fedeli P., *L'elegia triste di Ovidio come poesia di conquista*, in *Fecunda licentia, tradizione e innovazione in Ovidio elegiaco*. Atti delle giornate di studio, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia e Milano, 16 e 17 aprile 2002, a cura di R. Garich, Milano 2003, pp. 3-33.

Helze M., *Ovid's Poetics of Exile*, «ICS»; XIII, 1988, pp. 73-83.

Landolfi L., *Le molte Arianne di Ovidio, intertestualità e intratestualità*, «Quaderni urbinati di cultura classica», Vol. 57, 3 (1997), pp. 139-172.

Lechi F., *La palinodia del poeta elegiaco: i carmi ovidiani dell'esilio*, in «Atene e Roma», XXIII, 1978.

Lévi-Strauss C., *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, 1955.

Rahn H., *Ovids elegiache Epistel*, «A&A», VIII, 1958, pp. 105-120.

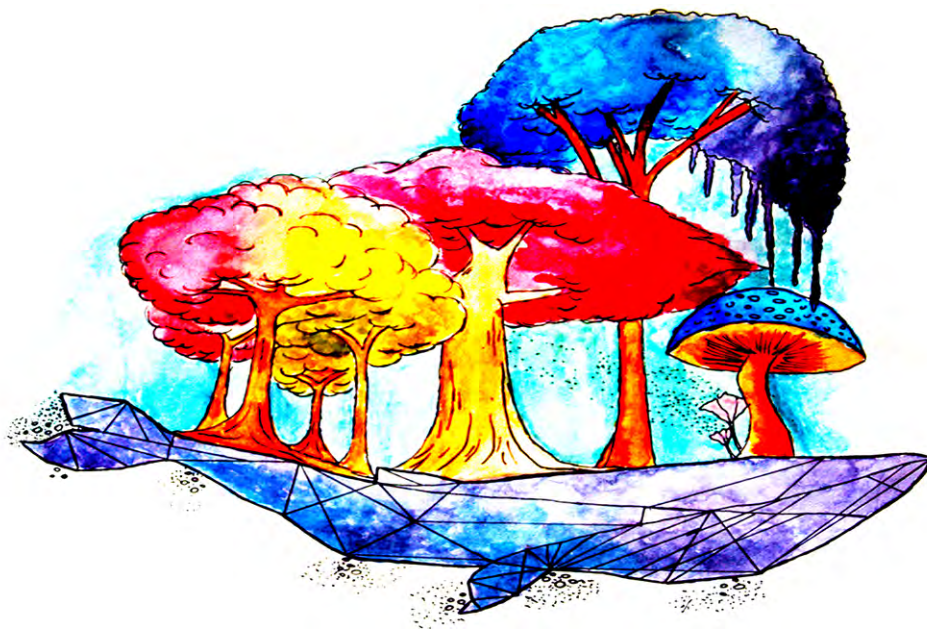
⁴¹ *Ivi*, p. 9.

Des Isles d'Auvergne aux Outremers, parcours utopiques

Sylvie Dallet

sylvie.dallet@uvsq.fr

Professeur des universités (arts), directrice de recherches au Centre d'Histoire Culturelle des Sociétés Contemporaines (EA 2448, UVSQ), participe de nombreux conseils scientifiques dont L'Observatoire de l'Innovation Publique Territoriale. Elle porte la responsabilité du programme de recherche international et interdisciplinaire Éthiques de la Création et préside l'Institut Charles Cros, un organisme indépendant de Création-Recherche (www.institut-charles-cros.eu) qui pilote des colloques, un séminaire (Éthiques & mythes de la Création) et une collection éditoriale. Auteur et peintre, elle a également fondé le Festival des Arts ForeZtiers (www.lesartsforeztiers.eu) en Auvergne en 2010. Travaillant sur les « handicaps créateurs », elle explore les ressorts secrets des imaginaires.



Alessandra Spampinato - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition
Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

L'entrelacs de la mémoire avec le temps passé construit l'île qui est notre premier refuge. La situation de l'île traduit sa capacité intrinsèque de recréer un monde. St John Perse, diplomate forclos dans une anabase idéale, écrit ces mots mythiques : « *comme les vrais enfants des îles, je suis sauvé de naissance...* ». L'île entretient une légende que nul continental ne peut lui disputer, tant la situation de l'île traduit sa capacité intrinsèque de recréer un monde. L'île est par nature légendaire, parce qu'elle est unique. Cette introduction, un peu lyrique j'en conviens, traduit obliquement un malaise devant l'île que l'on doit désormais rattacher au mythe des origines, celui du « *sauvé de naissance* »¹. L'île permet une pensée de l'ordre et de sa généralisation, comme la naissance unique d'un enfant désiré.

Là est la difficulté que j'exprime. Je suis enfant unique et encore plus fille, née comme une île. Cette identité narrative avec l'île ne me procure aucun bonheur, tant les enfants uniques restent tout au long de leur vie persuadés que le bonheur n'existe que dans les archipels d'enfants. Invitée à parler de l'île, je ne peux que la critiquer, car je côtoie au plus profond les abysses de sa solitude. Comment aborder sur cette espace qui enclot, aux yeux des continentaux, un monde fini ? *Isola* a donné isolement ; il y a sans doute une origine mythique de la littérature dans cet isolement redoutable de l'écrivain. Effet timbre-poste et effet

¹ Le poète Saint John Perse reçoit le prix Nobel de littérature en 1960 « *pour l'envolée altière et la richesse imaginative de sa création poétique, qui donne un reflet visionnaire de l'heure présente* ».

réverbération : la littérature pousse mieux sous cloche... La moitié des écrivains italiens du XIX^{ème} siècle sont siciliens. La légende de Victor Hugo est attachée à Guernesey. Et si l'île était d'abord, une montagne que l'on aurait tentée de noyer ?

Saint Malo était une île naguère. C'est ici que le Festival littéraire *Étonnants voyageurs*² a été lancé en 1990 par Michel Le Bris, suivant les pas de l'historien Eugène Herpin³, qui ayant créé le vocable de « Côte d'Émeraude », le justifiait de cette phrase : « *La légende est la charité de l'histoire* ». Une première édition de ce Festival se déroula en décembre 2007 à Port-au-Prince (Haïti), sur le thème « *Toute écriture est une île qui marche* ». Les continentaux n'ont pas la même perception des îles que les insulaires comme le résume le philosophe Gilles Deleuze dans un recueil (*L'île déserte et autres textes*, éditions de Minuit, 2004). L'île est à la fois le continent compact vers quoi l'esprit dérive et le point d'origine de sa construction personnelle, la possibilité de jouer les multiples rôles dont la société le prive. Ces perceptions portent, dans l'opiniâtreté de leurs expressions singulières, la pensée que Deleuze formule sur « *les îles continentales, accidentelles et dérivées* ».

Cette explication suppose l'île est le concentré du continent. Sans doute est-ce une vision partagée : implicitement opposée au continent, l'île une sorte de relégation qui se comporte comme un résumé des lieux des morts, des populations coupables ou des rebelles que la relégation transforme (l'Île du Diable ou les îles du salut, au large de Cayenne). Les îles Adaman dans l'océan Indien ont servi de baigne aux Britanniques : lointaines, étrangères, elles symbolisaient la relégation infinie.

La relecture de l'Odyssée renforce mes craintes : un guerrier intelligent, mal secondé par équipage irresponsable, se laisse balloter entre des îles pendant vingt ans par des dieux malfaisants et irritables. L'île est une configuration de l'Océan qui se manifeste par des remous et une détérioration des rivages déchiquetés de l'Île. La parole et la littérature luttent ensemble pour maintenir et entretenir l'imaginaire de l'île toujours menacée par la jalousie des dieux. L'écrivain canadien Joël des Rosiers, issu d'une ancienne diaspora haïtienne, traduit cette tension ainsi : « *L'île est un mot qui hésite, qui flotte dans la lumière, une transparence, une résonance de l'air (...) Un mot qui peut sombrer.* » (In *Théories caraïbes, poétiques du déracinement*, 1996). Un mot qui peut sombrer... attire le danger, y compris sur ses rivages les plus accueillants.

Cette tradition îlienne est, en Méditerranée, redoutable. Les îles forment des nasses dans lesquelles les poissons humains peuvent être capturés. Mirages des émigrants - que l'on nomme aujourd'hui des migrants - rêvant d'attaches continentales, des « *errants aux yeux pleins de larmes* », tels que les évoquent Joël des Rosiers pour l'espace caraïbe. En contrepoint, les histoires grecques cantonnent les femmes à des destins de phares ou des récifs. Si Ulysse se targue d'être pour le cyclope aveugle, une Personne, les femmes ne sont que des filles raptées ou des déesses courroucées. La relégation féminine est une affaire méditerranéenne⁴, une traduction barbaresque d'une situation inextricable entre la mer et la terre cultivée.

Ce que je perçois dans cette saga odysseenne, c'est qu'Ulysse est né du viol de sa mère par Sisyphé, fils d'Éole qui entretient dans son île des générations de vents consanguins ; Pénélope convoitée par les prétendants est destinée (dans un texte apocryphe) à épouser après la mort d'Ulysse son propre fils ; Télégone, qu'il aurait eu avec Circé, afin d'arranger les histoires de famille. Circé, toute puissante dans son île, est à l'origine du « *balance ton porc* » contemporain en changeant les hommes qui la convoitent en pourceaux. Calypso est embrumée dans un château des songes où le temps est aboli. La seule femme qui connaît grâce à mes yeux est Nausicaa, un respect que je partage avec le cinéaste Miyazaki, qui choisit ce beau nom pour titre d'un film en 1984.

En premier avis, les îles c'est à fuir. Les îles sont les inconnues d'une montagnarde, née de deux parents perchés : pays de métamorphoses et de vue lointaine (de 750 à 1000 mètres de hauteur), l'Auvergne est pays de sources et de volcans à perte de vue. Du côté italien en Émilie-Romagne, le village de ma mère n'atteint

² *Étonnants voyageurs* provient d'un paragraphe d'un poème de Baudelaire (Le voyage) dédié à Maxime Du Camp : « *Étonnants voyageurs ! Quelles nobles histoires / Nous lisons dans vos yeux profonds comme les mers ! / Montrez-nous les écrins de vos riches mémoires, / Ces bijoux merveilleux, faits d'astres et d'éthers. / Nous voulons voyager sans vapeur et sans voile ! / Faites, pour égayer l'ennui de nos prisons, / Passer sur nos esprits, tendus comme une toile, / Vos souvenirs avec leurs cadres d'horizons. / Dites, qu'avez-vous vu ?* ».

³ L'historien Eugène Herpin (1860-1942), petit-fils de corsaire malouin, avait cette phrase profonde sur la légende, charité de l'Histoire, dans son ouvrage *Au pays des légendes* (1901).

⁴ Cf. l'analyse de Germaine Tillion dans son célèbre ouvrage, *Le harem et les cousins*, 1966.

pas la même hauteur (environ 250 mètres) que le pays natal de mon père qui en affiche le double, mais il est aussi escarpé. Ces deux villages ont le même saint patron, Saint Roch, un nomade continental. La même fête, la même résistance aux douleurs de la guerre : Lazare Ponticelli et Georges d'Aurac, qui, en Émilie et qui, en Auvergne sont les deux derniers combattants de la guerre de 14/18, morts tous les deux à cent quatorze ans. Pas d'îles sur le continent montagnard : mes seules références sont les îles désertes des rivières alpines décrites par Henri Bosco (*Le renard dans l'île, L'enfant et la rivière*)⁵, où les enfants sont menacés par des bohémiens raptés d'enfants. Et quelques îles de Paris menacées d'effondrement par des hordes touristiques : l'île Saint Denis par exemple. Un montagnard ne connaît pas les îles et s'en méfie, un enfant unique les connaît trop et les fuit...

Et pourtant. L'Auvergne, riche de ses volcans et ses sources (« *eaux vertes* ») provoque, par ses expressions abruptes, une étrangeté qui suggère une insularité de principe. Le caractère farouche des paysages fait surgir d'étranges aventures dans un espace qui ne dépasse pas vingt kilomètres de chez moi en pays forézien. Surgie comme un volcan, l'île fait corps avec lui. L'abbé Emmanuel Rougier (1864-1932)⁶ est un de ces personnages qui échappe au continent mais garde la montagne pour horizon. Né et grandi près de Lavaudieu en Auvergne atiligiérienne, loin de toute emprise maritime autre que ses lectures, le jeune homme doué pour les courses en forêt et le braconnage est destiné à la prêtrise après une enfance familiale au *Château des Isles*, une ancienne maison-forte cossue, rachetée aux abbesses de Lavaudieu. Or, contre toute attente, ordonné prêtre chez les Maristes, il s'installe en Océanie vers 1888 et y bâtit un espace de coprosperité îlien ; l'abbé Rougier, philanthrope et entrepreneur, bâtit des villes, fait du commerce, développe la recherche ethnographique grâce à l'héritage fabuleux d'un bagnard providentiel. L'histoire fait corps avec la légende.

Si le père Rougier repose au cimetière de Papeete, c'est dans un caveau de granit rose d'Auvergne. Son infatigable activité de développement des îles passe par l'agriculture (coprah et cocotier), le développement du tourisme et de la pêche perlière, mais aussi la médecine et l'ethnologie au grand dam de ses supérieurs ecclésiastiques. Il a acheté l'île Christmas aux Britanniques, a établi une justice égalitaire avec les autochtones, ouvert des routes, dressé des cartes géographiques, crée et baptisé des villes, villages et lieux dits sous les noms divers de Londres, Paris, Monts d'Auvergne mais aussi Algérie, Pologne et Oasis. De 1907 à 1934, le *règlement de bonne conduite sociale* que l'abbé Rougier imagine et fait appliquer comporte cette clause : « *Toute sorte de rixe est interdite ; il est interdit de proférer des menaces de mort, de blesser ou de mutiler. Aucun langage méchant ou grossier ne sera utilisé contre un quelconque employé ni contre des groupes d'employés ; blancs et gens de couleur ont droit à être bien traités aussi bien en actes qu'en paroles...* ».

La protection de l'environnement va de pair avec le soin des employés. Sont tabous le braconnage des poissons, les tortues, les oiseaux... Je pourrais multiplier les anecdotes. Pour résumer ce parcours mythique qui rattache l'Auvergne volcanique aux îles tahitiennes, cet homme enracine des valeurs sur une terre d'adoption, qu'il a décidé de sauver de la rapacité des administrations, tant religieuses qu'internationales. La population, naguère anthropophage, lui est très dévouée jusqu'à sa mort en 1933, mais son œuvre, après quelques années, sera systématiquement détruite par les autorités coloniales britanniques qui reprendront pied sur les territoires. Emmanuel Rougier a édifié en Polynésie une sorte de *royaume du prêtre Jean* qui sombre l'oubli après le décès du prêtre réformateur, et dont le territoire sera même utilisé par le Royaume Uni pour des essais atomiques des années 1945 aux années 1964.

Le thème de l'île heureuse surgit encore en 1919, grâce à l'album littéraire mis en images par un jeune peintre, Édouard Léon Louis Warschawsky, dit Edy Legrand (1892-1970), dont il sera le seul ouvrage : *Macao et Cosmage ou l'expérience du bonheur*. Cet album à l'inspiration Art Déco, dont les planches avaient été commencées dès 1910, relate en couleurs le bonheur d'un couple qui vivait heureux sur son île déserte. Quand, un jour, la Civilisation, symbolisée par un navire international chargé de militaires et d'industriels, vint à leur rencontre... Publié par la prestigieuse *Nouvelle Revue Française*, Macao et Cosmage fut l'un des tout premiers albums à privilégier l'image, opérant ainsi une véritable révolution dans la

⁵ Henri Bosco (1888-1976) est un romancier régionaliste français, très lu des années 1930 aux années 1960, qui a consacré plusieurs romans aux îles des eaux douces tels *Le renard dans l'île, L'enfant et la rivière*.

⁶ Cf. l'ouvrage de Paul Boulagnon : *Emmanuel Rougier, des îles d'Auvergne à l'Océanie (Fidji, Tahiti, Christmas)*, Éditions du Roure, 2002. Né à Paulhaguet, non loin de Lavaudieu, le médecin Paul Boulagnon est aussi un des pionniers du cinéma sous-marin en France.

conception du livre pour enfants. Puisant son inspiration dans la nostalgie rousseauiste du "bon sauvage", Edy-Legrand (1892-1970) offrait par cet essai le splendide témoignage d'un peintre engagé et annonçait la démarche des illustrateurs contemporains, dont ceux du Bauhaus. Au soir de sa vie, Edy-Legrand s'installe à "l'Îlet", près de [Bonnieux](#), dans le massif du [Luberon](#). L'album anticolonial sera redécouvert dans les années 1980 et réédité en 2000 et 2004 avec un plein succès.

En 1993, soit près d'un siècle plus tard, deux illustrateurs de la même région que Rougier, Paul Basselier et Franck Watel, commencent l'aventure dessinée *Les Îles d'Auvergne*, croquées dans le futur d'une région inondée, désormais parsemée d'îles volcaniques prospères. La saga désormais en cinq volumes⁷, mythique et prospective, imagine des mondes où la forêt dialogue avec des peuples divers, rencontrés lors des escales. Le récit se continue jusqu'en 2017, au gré des aventures de l'explorateur scientifique qui la mène, Imago Sekoya. Le dessin est sobre, attentif à l'expérience hâtive des carnets de voyages, exécutés rapidement au crayon noir quand le héros a le temps de s'y adonner. Le lecteur hésite et se trouble dans cet espace-temps d'une narration qui entrelace la nostalgie du passé et la découverte d'un futur recomposé.

Aucun lien familial entre ces rêveurs d'îles lointaines, si ce n'est que, naguère, le grand-père imprimeur de Franck Watel édita les souvenirs de l'abbé Rougier, revenu quelques mois se ressourcer dans le Brivadois. Là encore, l'aventure îlienne recoupe à la fois l'utopie d'un gouvernement idéal à construire, la nostalgie de la sagesse aborigène et une attention extrême aux ressources de la végétation. L'imaginaire îlien est donc bien présent dans ces montagnes volcaniques au travers de trajectoires hors normes qui ont pris les chemins du voyage pour créer des espaces de droit et de liberté dans des paysages préservés, qu'intuitivement leurs auteurs ressentent à la fois déshérités et familiers. Le scénographe Franck Watel organise au travers des épisodes de son ouvrage sans fin une réflexion philosophique du refuge, dont il fait également sienne le mode de vie : il aménage patiemment près du village de Vals le Chastel une maison dans les arbres, en flanc de montagne où il entretient des moutons, des chiens et l'imaginaire d'un vaisseau martien qui se serait échoué, quelque part dans le futur, sur les contreforts du monde émergé, en la sombre sapinière atiligiérienne.

Entre les parcours réels de l'abbé Rougier et ceux, plus virtuels d'Imago Sekoya, nous retrouvons un imaginaire ethnographique fort qui correspond à une métamorphose en profondeur du voyageur. Cette sève que ces hommes ont su réactiver est, ce me semble, le propre des territoires délaissés, attentifs à la rage de vivre que suppose la survie des îles et des montagnes. Le temps du futur se love dans les espaces restreints de l'île - montagne.

Plus avant, ces îles rêvées forment une pensée d'archipel, qui apprivoise désormais des mondes multiples. Repartons pour ce faire vers des îles occidentales : après la Polynésie, devenue pour les romanciers une Lémurie mythique qui peine à se relier, les Antilles et l'arc caraïbe, forment promesse de langages. La littérature enrichit dans ces Antilles la francophonie dans ce qu'elle a de plus inventif. Cette promotion, cette promesse plutôt est tout entière reliée à la notion d'archipel. La Caraïbe et sa double approche archipélagique et de créolité. La Guyane, mosaïque de peuples premiers (aborigènes) et de populations déportées ou en fuite accueille régulièrement des flux de migrants venus des îles voisines.

En 2003, *L'imaginaire de l'archipel* a suscité un remarquable ouvrage éponyme dirigé par Georges Voisset⁸. Cet imaginaire est toujours prégnant : en 2017, le futur président Macron dit que la Guyane est « une île », phrase reprise par les médias, jusqu'à que le géographe Emmanuel Lézy démontre que les Guyanes (française, hollandaise, anglaise), ces « *pays des mille eaux* », lieux de relégation et de paradis, peuvent être perçues comme un archipel détaché mythiquement du socle des Amériques.

L'archipel, dans sa possibilité de relier des îles différentes, d'organiser une circulation des possibles, convoque, avec les écrits de Melville, de Deleuze et des écrivains caribéens, l'espérance comme motif

⁷ En parallèle à son activité professionnelle de scénographe, Franck Watel a imaginé et publié, en collaboration avec Paul Basselier, les carnets de voyage imaginaires d'Imago Sékoya. Il se désigne comme un archéologue du futur, car prétend-il, il ne fait que restaurer les documents qu'il découvre dans les soutes d'un vaisseau spatial « *La Belle Étoile* ». Les éditions WB récup ont ainsi édité "le Manuel pratique pour apprendre à voler", "Mars 2540", "Considérations pratiques sur la terraformation et la colonisation de Mars", "Nouvel Atlas de Mars", "L'arbre d'Isidis" (cahier marsien n°1), "Univers d'Excalidan, la guerre de l'eau" (cahier marsien n°2).

⁸ Georges Voisset (direction), *L'imaginaire de l'archipel*, éditions Karthala, 2003. Cf. article remarquable de Claude Dumoulié. Consulter également Jacques Meunier, *On dirait des îles*, Flammarion, 1999.

central de la tapisserie du destin. Selon Claude Dumoulé⁹, l’Archipel, au contraire de l’île, n’a ni centre ni circonférence et ne relève d’aucune vérité. Chaque point de vue y est un point de vie. L’archipel est un lieu d’expériences mouvantes qui se meut sur des vitesses et des temporalités différentes, qui refuse l’idée d’une vitesse rectiligne de l’Histoire que l’on associe au progrès. L’observateur attentif doit conjuguer pour reprendre un terme cinématographique *le panoramique et le travelling*, pour comprendre selon le terme de Melville des mondes apparemment flottants et irréels. L’Archipel suppose une combinatoire de multiplicités, faites de rythmes et de mobilités constantes, à temps divers. L’archipel suppose l’errance enracinée des îles vagabondes réunies par des flux divers et symbolisée par le palétuvier, cet arbre rhizome aux racines maritimes, décrit à l’envi par le philosophe Gilles Deleuze. La babélisation de l’archipel, au miroir des langues créoles et importées, est un véritable antidote à la paranoïa du point central.

En 1928, Raymond Queneau signait un poème intitulé *L’archipel*, qui chantonnait ainsi sa vision du monde : « *L’Archipel est un bon vieux / Qui laissait ses diables d’enfants d’îles courir à la dérive / Mais lorsque l’une d’elles se perdit / Mangée par un méchant volcan / Alors il décréta la loi martiale...* ».

Si la République française a laissé naviguer sa langue dans les îles, c’est parce qu’elle pense profondément à la nation comme continent et port d’attache. Il existe cependant, en parallèle, un passeport caribéen qui déploie autrement l’archipel des identités îliennes et des Guyanes continentales. La Communauté caribéenne (CARICOM soit en [anglais](#) *Caribbean Community*, *Caribische Gemeenschap* en [néerlandais](#) et en [espagnol](#) *Comunidad del Caribe*), est une organisation supranationale née en 1973, qui regroupe plusieurs États anglophones des [Caraïbes](#), le Suriname néerlandophone et Haïti, à la fois francophone et [créolophone](#). Sa langue officielle demeure l’[anglais](#) mais depuis 2011, le français est devenu également langue officielle grâce à l’insistance d’Haïti. Actuellement elle est composée de quinze États membres et de cinq membres associés, la majorité appartenant au [Commonwealth](#). Les États membres sont Antigua-et-Barbuda, les Bahamas, la Barbade, Belize, la Dominique, Grenade, le Guyana, Haïti, la Jamaïque, Montserrat, Saint-Kitts-et-Nevis, Sainte-Lucie, Saint-Vincent-et-les-Grenadines, le Suriname, et Trinité-et-Tobago. Les membres associés sont tous des territoires britanniques : Anguilla, Bermudes, Îles Caïmans, Îles Vierges britanniques, Îles Turks-et-Caïcos.

Ce détour par l’espace des archipels a fait des émules juridiques, brisant l’ancien tabou qui voulait qu’une île n’ait que deux choix : être rattachée, de gré ou de force, au continent ou vivre sa vie en solitaire, menacée par tous. Le dernier fait divers des îles Andaman confirme cette dichotomie mythique : le peuple des Sentinelles, le plus isolé de la planète (île North Andaman), cultive en effet depuis des siècles son existence en totale autarcie, refusant tout contact avec la civilisation moderne, à laquelle il est particulièrement hostile. En novembre 2018, il a tué un touriste américain, comme il avait résisté par les siècles passés aux Britanniques et aux Indiens (Hindous). À l’inverse de Macao & Cosmage, les sentinelles archaïques de la dernière île sauvage d’Andaman ont choisi de refuser le Progrès. Comment ne pas songer aux féroces Lestrygons décrits par Homère ? Il est vrai que l’Histoire peut leur donner raison : les îles Andaman, pays de « *coupeurs de têtes* » selon Marco Polo, ont été féroceement conquises par les danois, les britanniques, les japonais puis les Indiens. Les Britanniques y avaient installé un des plus grands bagnes du monde dès le XIX^{ème} siècle.

Après la circumnavigation et les langues créoles, le droit est intervenu pour trouver une troisième voie de dialogue, celle des États archipels. Un État archipel est un [État](#) constitué entièrement par un ou plusieurs [archipels](#), ensemble d’îles proches les unes des autres, comme l’[Indonésie](#), le [Japon](#), les [Kiribati](#) ou les [Philippines](#). On en compte une quarantaine dans le monde, unis par des mers, des montagnes et des forêts aux origines communes. Le légendaire associé à la création du monde en religion shinto, signale que l’union des deux esprits féconds a donné naissance aux huit îles japonaises. L’archipel est une famille nombreuse, dont les frères et les sœurs restent reliés.

Repenser l’île comme une espérance d’archipel a été la voie d’Homère puis des écrivains caribéens. Désormais l’expérience des origines montagnardes de l’île définit l’écriture comme une éruption volcanique. Ces images charriées au-delà des mers supposent une nostalgie de l’état sauvage dont la montagne, les côtes rocheuses et la forêt font écriin à des populations mystérieuses, espèces animales et végétales mêlées, dont les voyageurs n’ont pas fini de tisser leurs rêves. Mais la tapisserie séculaire ne se défait plus comme celle de Pénélope, car les îles s’entraident grâce aux archipels et le font savoir aux continents.

⁹ *Ibidem* sur l’article de Claude Dumoulé.

L'île et l'esprit

Luc Dellisse

lucdellisse@orange.fr

Écrivain et poète, professeur de scénario du cinéma à la Sorbonne et à l'École supérieure de réalisation audiovisuelle (Esra), ainsi qu'à l'Université libre de Bruxelles (ULB).



Giuseppina Mangano - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakìa, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

L'ordre caché

Le sens du mythe est une des catégories de la liberté. Bien mieux : il nous guide à travers le maquis des jugements inutiles, et des cérémonies, et des masques, pour essayer de trouver, au terme du labyrinthe, non pas le centre, mais l'issue. Une pensée qui affronte les rouages du mythe ne cherche rien d'autre que la liberté. Cette liberté est une morale, ou si on préfère, un contexte propice à l'accomplissement de soi, dans la coexistence harmonieuse avec autrui, et surtout, dans la reconnaissance de notre passé connu ou inconnu comme salle des machines de l'aventure humaine. Le sentiment du destin commun, le simple fait d'être le passager d'une petite navette spatiale rotative et sphérique perdue dans l'immensité, sans aucun port où accoster un jour, donne à la dimension collective de notre vie une sorte de nécessité et de grandeur.

Il semble que l'espèce d'euphorie qu'on éprouve à trouver les derniers mots d'un poème, à rendre service à un inconnu, à jouir dans des bras aimés, à accomplir son devoir civique en sachant à quoi il correspond, à échapper à une corvée ou une contrainte absurde, à accepter les urgences de la vie, à trouver un argument qui fasse avancer une conversation, à rentrer chez soi à pied malgré la fatigue, parce que l'heure du dernier métro est passé, à se sortir par la hardiesse d'une situation menaçante, à donner de l'argent pour dépanner la veuve d'un ami perdu de vue, à dormir sous la tente malgré les rugissements nocturnes, à nager dans la mer, à gagner de l'argent par un plan raisonné et sans vendre sa force de travail, à mettre en place un scénario pour rebondir quand la crise sociale se complique, à ne pas appliquer un règlement qui serait en votre faveur mais que vous trouvez injuste, à fuir plutôt que combattre une situation de stress, à choisir son pays et sa ville sans tenir compte des avantages acquis autrefois et ailleurs, à pardonner à ses ennemis, à reconnaître le diable sous ses masques, à fuir le mensonge et la haine, et inutile de poursuivre une liste infinie, il semble que cet indispensable accroissement de la conscience et du regard relève tout entier de sa quête, et de sa capacité à donner une dimension inventive aux faits les plus banals du quotidien.

J'ai conscience d'une grande fragilité de l'espèce humaine : elle est née d'un miracle qui n'a aucune chance statistique de se produire une seconde fois. Il est difficile d'ignorer sa rareté précieuse et éphémère. Notre seul devoir est de permettre la poursuite de l'aventure, et tous les moyens sont bons. Les meilleurs consistent à ne pas répandre autour de nous ce flux de noirceur qui circule dans les veines du monde comme un poison mortel.

Créer du conflit, du stress, de la haine, aimer le chagrin et le désastre d'autrui, voir souffrir et mourir sans lever la main, ignorer ou combattre les ressources du savoir et de la création, rencontrer un étudiant ou un enfant de génie sans chercher par tous les moyens honnêtes à favoriser son essor, envisager le déclin de son pays, de sa langue, de son essence, sans horreur et sans combat, brutaliser ce qu'on aime, gaspiller la substance humaine, me paraît incompatible avec la liberté, comme me paraît incompatible avec toute conduite raisonnable de gaspiller de l'eau et de l'énergie fossile, de brûler la bibliothèque d'Alexandrie, de prôner l'écriture inclusive ou d'étrangler son premier né s'il n'est pas un garçon. Dans les temps difficiles que nous vivons, la barbarie côtoie de façon endémique quelques pôles de haute civilisation.

Je n'ai pas de planète de rechange. Je m'obstine sur celle-ci. Je n'imagine pas de forme de plaisir autre que compatible ou partagé. Je n'imagine pas d'autre île déserte qu'au milieu du monde vivant.

L'infini circulaire

J'ai éprouvé mon premier choc esthétique en mettant le pied sur une île, toute petite et radieuse : Porquerolles. J'avais huit ou neuf ans. Du fort du Langoustier, juché sur son dos, je voyais la mer tout autour. J'étais à la fois libre et piégé. La présence du monde et du temps se ressentait partout. Il me semble que la jouissance tenait en grande partie au regard : mesurer l'espace total où on vit, le parcourir à la fois en corps et en esprit, apercevoir de la plage la côte d'en face, presque accessible à la nage, et pourtant hors d'atteinte, donnait un sentiment de possession extraordinaire. Je concevais obscurément que je ne serais jamais autant maître de moi-même que dans ces circonstances idéales : mon corps, mon visage, le vent, le fort, la plage, la mer, le continent, reliés entre eux dans une immédiateté parfaite, où l'esprit était roi.

Puis, assez vite, il y a eu une autre île dans ma vie, plus grande, plus inexplorable : Belle-Île en mer, navire géant s'avancant dans l'immense Atlantique, et donnant une idée de ce qu'est la puissance d'envol. Là, le corps devenait plus léger, plus abstrait, plus voyageur, dans la balance avec l'infini énorme et nécessaire. La France restait presque invisible, immergée, imminente, inconnue. La vaste mer était partout. Il importe sans doute aussi qu'une des îles soit du Midi et de la *mare nostrum*, l'autre de l'Ouest et du large. Que la première ait été liée à la lointaine famille riche de mon grand-père, la seconde, à la proche famille désargentée. Que l'une ait fourni la grande maison en friche, et l'autre les modestes chambres d'hôtels spartiates. Comme il ne s'agit pas ici de souvenirs mais de paradigmes, il suffit de le noter au passage pour que tout soit clair.

La chance de ma vie est d'avoir connu ces îles avant de découvrir la montagne, la campagne, la grande ville, et pourrait-on dire la mer (la haute mer), par la nage et par la puissance partagée. L'idée m'est ainsi venue d'un infini circulaire, qui fournissait le monde et son refuge tout à la fois. C'est un schéma mental qui ne m'a plus jamais quitté depuis lors. Bien plus tard, pour enrichir ce royaume premier, il y aurait aussi Manhattan, comme un rappel et un contre-exemple : grande île puissante et tellurique, mais île amarrée, île-continent. Pour finir, il y a eu cette sorte d'île hors du temps, la Sicile, dont les trois pointes renvoient encore pour moi à trois amours fondamentaux : l'amour de l'Antiquité, l'amour des beaux corps et l'amour du savoir. Mais entre-temps, l'île en moi avait trouvé sa forme fictive et donc utile, par la lecture, qui va toujours plus loin, me semble-t-il, que l'expérience directe. Vivre précède la lecture, mais ne lui apporte rien que la lecture ne porte déjà. À l'entrée de l'adolescence, j'ai pénétré dans l'île des îles, en découvrant un roman qui traînait depuis toujours dans ma chambre et qui ne m'avait pas tenté jusque-là.

L'île déserte, mais reliée au monde, comme dans ce mythe célèbre, fournit un parfait modèle d'existence intégrée. Pour mener librement une existence civilisée, il ne suffit pas d'être coupé du monde, enfermé dans un univers clos par l'immensité de la vue. Il faut pouvoir importer le monde dans son île, et s'en servir délibérément.

L'organisation de l'île

Oui, Robinson Crusoé, chaque fois que j'y repense, me fait rêver d'un dispositif pour être à la fois hors du monde et dans le monde, et quand j'ai décidé, après bien des errances, de trouver un point d'équilibre, c'est son île qui m'a donné la mesure de ce que j'attendais de la vie.

Je n'avais aucun goût romanesque pour la nature sauvage, la construction d'une maison suspendue, l'élevage et la traite de chèvres fantasques, le coup de poing contre les cannibales, la menuiserie et la couture, la pratique de la Bible au coin du feu. L'île de Robinson, considérée comme système clos sans barrière, n'impliquait ni ma présence, ni même celle de Robinson. Elle servait à me rendre un sentiment d'appartenance que je n'éprouvais pas.

En somme, c'est une représentation géométrique de la vie. Elle n'est pas supposée exister comme territoire physique. Elle est le point de vue à partir duquel on peut tenter de réorganiser l'ensemble de nos entreprises, pour retrouver l'unité perdue.

C'est sous cette forme que l'île de Robinson fournit un modèle parfait. Le célèbre naufragé ne mène pas du tout, dans son exil, une vie sauvage : au contraire, il n'a pas d'autre vue que de rejoindre, avec les moyens du bord, la civilisation qu'il a quittée, mais non perdue. On se souvient qu'il s'approvisionne dans la cargaison d'une épave, dont il tire des outils, des armes, de la poudre, des charpentes, et même une Bible. Il ne recommence pas à zéro l'aventure humaine, il crée seulement une antenne de la ville d'York, en plein océan Pacifique. Il souffre de la solitude, mais non pas de l'abandon. Sa forte culture protestante, sa maîtrise de la langue et de la tradition anglaises, son sens de la débrouillardise, son expérience de marin et la présence diffuse mais constante de Dieu l'installent, non dans un univers d'après on ne sait quel désastre, mais dans une garnison solitaire de l'empire des hommes.

L'unité retrouvée

L'existence des humains se présente comme une suite de rencontres et d'actions cloisonnées entre elles. On agit comme si on avait dix morceaux de vie dissociés. Et pourtant, l'unité fondamentale de notre personnalité ne fait pas de doute – c'est même un des principes les plus féconds de la psychologie. « *On entre dans Hegel comme on entre dans une histoire d'amour, et comme on entre dans sa salle de bains* ». La grande affaire de l'esprit est de trouver son unité. C'est-à-dire, de créer un dispositif mental et un mode de vie pratique qui établissent des relations de nécessité entre chacun des moments de notre vie, chacun de nos « *choix* » et chacune de nos créations.

On ne peut y arriver par hasard, ni même tout à fait par essais et par erreurs. C'est le résultat d'une action suivie et concertée, contre les habitudes, et contre les contraintes de division qu'impose la société. Ce n'est pas la diversité de nos agissements, mais la forme de transmission des savoirs dans la société actuelle, qui produit cet effet. Les études, les amitiés, les mouvements du cœur, les repas en famille, les épisodes sportifs, les lectures et les jeux, sont traités comme s'ils n'avaient presque rien à voir entre eux. Les enfants apprennent très tôt à compartimenter leur esprit. Devenus adultes, ils poursuivent le mouvement.

L'unité absolue de nos activités est un idéal inatteignable. Mais l'unité relative tient à l'organisation d'un espace imaginaire. Robinson en fournit la clé. Il ne s'est pas soumis aux conditions de son île : il en a fait un double miniature et sommaire, conforme à ses besoins, de la civilisation dont il est issu. Il ne vit pas en solitude personnelle, mais en société virtuelle. Il similarise (pour reprendre une expression un peu oubliée) les acquis de la société, c'est-à-dire le passé, au milieu de l'éternel présent de l'île déserte. À ce prix, il est à la fois plus libre qu'aucun citoyen de York ou de Birmingham, et plus complet et complexe qu'un sauvage et qu'un homme seul.

Similarisation : j'emprunte ce terme à un souvenir de lecture d'enfance, *le Monde des non-A* d'Alfred Van Vogt. Dans ce roman de science-fiction, influencé par les éléments de « *sémantique générale* » d'Alfred Korzybski, le héros dispose d'un cerveau second qui le rend capable de quelques prouesses physico-chimiques, comme de se dématérialiser et de se reconstituer à l'identique à un point de l'espace, ou de faire surgir des objets lointains à deux pas de lui.

Par extension, j'entends par similarisation la capacité de produire des états de représentation mentale du monde extérieur et de les intégrer à notre propre fonctionnement de vie. Convoquer la fraîcheur et la vivacité d'un matin d'automne à la campagne, dans la chambre aux volets clos d'un hôtel écrasé par la canicule, est un bon exercice pour élargir ses conditions de vie à d'autres états que ceux dictés par des stimuli directs.

Cela suppose, bien sûr, de disposer de modèles, de paradigmes, auxquels on se réfère pour régler son tempo, et de ramener les désordres du monde à cet ordre provisoire.

Le travail de réunification commence à partir du moment on s'efforce, par un tri continu, de ne faire entrer dans le cercle de ses activités et ses idées que ce qui nous appartient vraiment, ce qui relève vraiment du sens que nous voulons donner à notre vie. De ce point de vue, l'île, c'est l'esprit.

Les armes secrètes

Unifier sa vie ne veut pas dire l'exposer entièrement au grand jour. Et surtout pas, imaginer que la transparence est une vertu. Une existence consciente n'a rien à gagner à réduire ses zones d'ombre. Il y a des choses destinées au public et d'autres, plus nombreuses, qui ne regardent que deux ou trois personnes choisies, et parfois une seule.

La transparence est une exigence qui concerne les élus, les fonds collectifs, les services de l'État – et de façon générale, les secteurs qui disposent de la liberté et de l'argent d'autrui. Elle n'a rien à voir avec les ressorts de la vie privée. La famille, l'amitié, les amours, l'art, la propriété, la pensée critique, les préférences sexuelles, tant qu'ils respectent le contexte légal, échappent absolument au droit d'ingérence des particuliers. Ils constituent des valeurs pour lesquelles on choisit, chacun à sa manière, le degré de clarté utile.

Ouvrir ses tiroirs, ses portes, ses volets, retirer ses lunettes noires, vider ses poches, donner ses codes, ses clés, avouer ses fautes, même imaginaires, renoncer au bénéfice du doute, aux arrières-pensées créatrices, aux effets de surprise, par simple illusion conviviale, est une conduite d'échec, rien de plus.

Il me semble qu'il serait temps de redonner à la réserve et même au secret l'importance qu'ils méritent. Je ne veux pas dire simplement d'accepter l'existence du secret, mais de l'ériger en principe. De considérer qu'il est absolument indispensable, et utile à la société, d'accorder le moins de place possible à la transparence, en tout cas comme nécessité morale. Après cela, libre qui veut de pratiquer la transparence personnelle, si c'est par plaisir.

Le plaisir, à mes yeux, consiste à me faire confiance plus qu'à des inconnus, et à ne jamais perdre de vue que personne ne peut prendre en charge le poids de notre propre existence, avec ses difficultés, ses pertes, ses erreurs et ses combats toujours à recommencer. Le monde autour de nous représente une merveilleuse possibilité de connaissance, d'agrément et d'amour. Mais il est aussi un perpétuel adversaire, plus par indifférence que par hostilité. On ne peut tenir le coup, et mener à bien ce qu'on a à faire, sans disposer d'armes secrètes, que nous seuls pouvons mettre au point.

Le secret n'a rien à voir avec une quelconque noirceur : ni celle de l'âme, ni celle des grandes dictatures. C'est une condition idéale pour être en phase avec soi-même et ne pas glisser, entre soi et soi, une vitre blindée qui nous empêche de nous connaître et de nous employer au mieux. Il est important de toujours pouvoir juger si ce qu'on fait est cohérent, en fonction de ce qu'on croit et en fonction de ce qu'on cherche.

Il faut donc trier ses mots, soigneusement, comme on choisit ses amis les plus chers. Et il faut écarter les contre-sens. La transparence n'est pas la vérité. L'ombre n'est pas le mensonge. Le secret n'est pas le masque d'une réalité honteuse. C'est un laboratoire où s'élabore, peu à peu, goutte à goutte, ce que nous avons de plus vrai.

Les fins premières

À quoi sert d'être vivant ? S'il n'y a pas de raison divine ou de finalité surnaturelle à l'existence, la question de l'intérêt de la vie se pose avec d'autant plus d'acuité. Rien ne peut convaincre un être en bonne santé que la seule chose à faire est de tourner en rond jusqu'à son dernier jour, sans autre résultat que de tourner. Il peut décider que la vie est une entreprise vaine, mais non pas que l'agitation et la répétition constituent un but en soi.

Travailler, courir, manger, se reproduire, se disperser, disparaître, tout cela ne forme pas un programme très excitant pour l'esprit. Ce n'est qu'un système transitoire, une mécanique indifférente, dont le seul intérêt est d'assurer la continuité statistique. Il faut sortir de ce cercle, réussir à se mettre au service de ses projets les plus aigus : amour, vision, création. Par eux on commence à ressentir la vitesse de sa vie, et le plaisir qu'on peut en tirer.

Il ne s'agit pas de « croire à la puissance de l'esprit », mais de s'en servir pour autre chose que des fins immédiates et concrètes : c'est-à-dire pour le bonheur. Le bonheur est l'opération de l'esprit par excellence. Il consiste à établir un rapport direct entre l'ensemble de nos activités volontaires et le sentiment de maîtrise et de plénitude qu'on éprouve à échapper au temps. Bien sûr, un corps qui ne souffre pas, une existence qui n'est pas un naufrage, y participent grandement. Mais rien n'a lieu, ni ne peut avoir lieu, sans passer par le prisme de l'esprit, qui transforme la répétition en durée, et l'avenir en projection du présent.

Toute vie est imaginaire. C'est une suite de constructions fictives de la réalité la plus immédiate. Mais il y a des fictions tristes et des scénarios inaboutis. Il y en a d'autres qui valent la peine d'être suivis jusqu'au bout. Notre seule chance réside dans une certaine continuité et une certaine tension de nos actes conscients. Il faut que chacun d'eux produise une imagerie féconde, c'est-à-dire concrète. Cela suppose de se soustraire au système en boucle des images stéréotypées, dont on voit bien qu'il constitue un des destins possibles de l'humanité.

La promesse du bonheur façon Matrix, en pure illusion virtuelle, la tête dans les fantasmes et le corps rivé à un univers insalubre et hideux, est le piège même, le contre-sens parfait. Un prisonnier sous électrodes n'est pas libre, il est mort. L'intérêt de la partie que chacun de nous dispute est qu'elle a lieu dans la réalité immédiate : pas demain ou ailleurs, mais ici et maintenant.

Le fripon divin en Sicile : mythanalyse et prospective à Saint Nicolò l'Arena

Christian Gatard

christiangatard@gmail.com

Sociologue, expert en dynamique de groupes et en créativité, fondateur de Gatard & Associés (Paris) - Institut international d'études qualitatives.



Federico Barcellona - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

« Nous vivons aujourd'hui avec autant de mythes que les Grecs ou Égyptiens anciens dont nous pensons que leurs histoires sont fausses, nous avons autant d'histoires aujourd'hui pour expliquer notre vie que les Grecs et Vikings en avaient » Hervé Fischer, Teatro Romano, Catane, 21 mai 2018.

Lors d'un précédent voyage, survolant le Déroit de Messine, j'avais aperçu Charon manœuvrer sa barque sur l'Achéron. Il approchait du Styx et mon vol de son terme. A l'époque – c'était l'année précédente – il avait l'élégance d'un torero quand les énormes blocs de rocher menaçaient son convoi et semblaient déterminés à l'anéantir. Charon, impassible, attendait leurs charges bravaches, les esquivaient, en triomphait. Cette fois, depuis le même hublot du vol Easy Jet Orly-Catane de 07:10 je ressentais toute autre chose.

On a beau avoir d'immémoriales expériences, me disais-je, on n'en mène parfois pas large quand on charrie les morts vers les grands trous de l'espace-temps. Charon à la manœuvre avait donc toujours un certain style mais il me semblait percevoir en lui quelque chose comme un manque de concentration, de lucidité peut-être. Les rochers le menaçaient sans trêve. Il les évitait, certes, mais, me semblait-il, avec une maladresse qui seyait mal à sa réputation. Je me fis la remarque que c'était peut-être la mort récente de Stephan Hawking qui le perturbait. Je n'étais pas trop convaincu. Certes, le savant au corps flétri avait énoncé que les trous noirs étaient une porte vers un autre univers, mais Charon devait savoir depuis longtemps de quoi le Styx était le nom. C'était son job après tout que de présenter ses clients devant la porte de l'Enfer. Pourquoi semblait-il aussi embarrassé ?

Une explication me vînt. Ce matin-là Charon transportait Hawking lui-même. Le savant était dans la barque. Les dates coïncidaient. Les tracasseries administratives d'Hadès pouvaient très bien avoir ourdi l'affaire, retardé le convoi pour qu'il coïncide avec ma présence à Catane. Je méditais. Le Prince des Morts était-il vraiment dans le coup ? Rien de sa part ne m'étonne vraiment. Sa Perséphone d'épouse se joue de

nous en permanence, elle fait disparaître puis réapparaître les saisons, faisant croire à leur mort puis à leur résurrection. Depuis la nuit des temps notre cerveau archaïque s'angoisse à la possibilité d'un non-retour de saisons. Rien n'est acquis, murmurent nos antiques neurones.

Un cerveau plus récent à qui on ne la fait pas sait très bien que le printemps suit l'hiver. C'est marqué dans l'annuaire, dans les éphémérides, dans les brochures des Tour Operators. Un autre cerveau encore timide, encore en construction et qui semble dédié à la pensée prospective, profite d'une situation nouvelle qui, de nos jours, met à mal les atermoiements de Perséphone : « *il n'y a plus de saisons !* ». L'épouse d'Hadès ne tient plus son monde. La faute au dérèglement climatique. Hawking estimait que nous étions proches du moment critique où la situation allait devenir irréversible.

Charron devait avoir le sentiment de supprimer le messenger qui avait découvert la réalité. S'il n'était pas le responsable de sa mort il devait certainement porter la culpabilité de sa disparition. D'où sa navigation à l'apparence malhabile. Je soupçonne Hadès d'avoir tout manigancé pour que je sois le témoin de l'affaire : la vengeance de l'Olympe contre un héros qui dévoile ses secrets. Le Prince des Enfers voulait me donner une leçon, m'effrayer, me faire taire peut-être. M'empêcher de prendre la parole au Colloque auquel j'étais invité.

Mais le trouble du nautonnier mythique, ses maladroites étaient un message caché que je n'eus pas trop de mal à décrypter. Charon est un psychopompe. Peut-être le plus célèbre de tous. Hermès est aussi psychopompe mais il a tant d'autres cordes à son arc qu'on s'y perd un peu. Certes il est envoyé par Zeus (du monde d'En-haut) pour traiter avec Hadès (du monde d'En-Bas) mais je ne l'ai pas vu à travers le hublot. Odin chez les Germains, Anubis chez les Égyptiens, Saint Michel et Saint Christophe du côté de chez nous... aucun n'arrive à la cheville de Charron qui guide dans la nuit de la mort, se fait passeur entre le monde des vivants et le monde des morts, transporte et déplace les âmes d'un plan vers l'autre. A la croisée de la vie et de la mort, du ciel et de l'enfer, Charron et ses pairs sont, au carrefour des connaissances, ceux qui révèlent et qui dévoilent. Mais Charron, c'est Charron. Autant de raisons pour qu'Hadès et Perséphone se méfient de lui. Tous les dieux se méfient de Charron.

Familier des deux mondes, il peut être soupçonné d'être un agent double. Ce matin-là le doute (ou l'espoir selon le camp dans lequel vous êtes) n'était plus possible. Les derniers soupirs des morts innombrables gisant dans sa barque n'avaient-ils pas charrié des secrets connus de lui seul et dont il pourrait se servir pour faire chanter les Dieux – dans les acceptions possibles de chantage et de chants des aèdes qui colportent leurs aventures depuis la nuit des temps. Hadès et Perséphone étaient en mission commandée par l'Olympe. *Kill the messenger*. Le cri retentissait sur le détroit de Messine. Ils n'avaient pas tort de se méfier. Charron cherchait à me faire apercevoir depuis le hublot quelque chose d'important. Quelque chose qui n'entraînait pas dans l'agenda autorisé. Or ce que je voyais était une scène primitive, violente et énigmatique : la pénétration du trou noir par le corps abimé du savant. Charron imaginait sans doute que le spectacle resterait une énigme comme celle du Sphinx aux carrefours des trois routes jusqu'à l'arrivée d'Œdipe. Je ne me prends pas pour ce dernier mais le message était clair. Quelque chose se tramait sous l'avion ; Charron cherchait à me le dévoiler, il comptait sur moi pour décrypter. Il y avait là-bas un message, une vérité, une révélation.

La mission d'Hadès et Perséphone, couple infernal s'il en fut, carabosse et malveillant, était de cacher cette vérité le plus longtemps possible. Mais les Dieux sont naïfs. Ils ont vécu trop longtemps sans lire nos classiques. Savent-ils que le récit de leurs incartades est réécrit par le Docteur Watson ou par Camilleri qui justement situe ses romans en Sicile ? Savent-ils seulement lire ? Il ne me fallut pas très longtemps pour comprendre que la scène depuis le hublot suggérait le fantasme de parents en pleine copulation, scène primitive s'il en fut¹.

Je compris. Le Styx était le vagin de Gaïa. Il ne s'agissait pas d'une symbolique sexuelle mais de quelque chose de plus large, de plus intense. La pénétration de la terre même par la science incarnée par la dépouille d'Hawking ! Et que de ce coût non plus primitif mais eschatologique allait surgir le monde de demain. C'était à l'évidence un coup monté du Fripon Divin. Je n'étais pas au bout de mes peines mais la fête mythanalytique pouvait commencer et je passais derechef les portes du Monastère Bénédictin de Saint Nicolò l'Arena, à Catane.

¹ J'ai toujours pensé que la réduction de toute analyse à la seule libido n'était pas satisfaisante mais, là, il y avait anguille sous roche.

Le lieu est immense, palais d'arcades et d'infinis couloirs débouchant sur des salles vertigineuses où courent les étudiants et de rares curieux. L'Etna au loin derrière chaque balustrade. Il me fallut trouver la bibliothèque circulaire où sont protégés des manuscrits blanchis par le soleil qui s'incrute depuis les fenêtres en ogive et en hauteur. C'est là que m'accueillit Orazio Maria Valastro, maître de cérémonie et inventeur de Thrinakia, institution créative et facétieuse dédiée à la Sicile, ses auteurs et ses imaginaires. Hervé Fischer était l'invité d'honneur de ce colloque sur *la mythanalyse de l'insularité*. Luc Dellisse, vieux complice, subtil écrivain de son destin, était venu développer ses idées sur Robinson Crusoé et moi sur le Fripon Divin. Vu que c'est le sujet de cette contribution il va bien falloir que j'en parle tout à l'heure. Ce que je ferai avec prudence et circonspection : on a compris qu'il faut être prudent avec la chose.

Cette prudence implique qu'on donne quelques clés de lecture. A commencer par celle de la mythanalyse. De quoi est-elle la figure ? Cette rencontre entre la mythologie et la psychanalyse : est-ce un oxymore ou une chimère ? La première possibilité est tentante. C'est la convocation des grands récits fondateurs, archaïques, traditionnels et collectifs et celle de l'exploration des profondeurs de la psychologie. Leur arrimage est-il contradictoire ? Le rapprochement est de fait inattendu. C'est la nature de l'oxymore : une forme de clair-obscur de la pensée qui peut créer une surprise chez le lecteur peu familier des travaux d'Hervé Fischer. C'est peut-être l'effet recherché. Exciter la curiosité. Partir à l'aventure de la pensée. Repousser les limites du savoir.

La seconde idée – la chimère – est plus ambivalente. La chimère est un animal fabuleux : tête de lion, ventre de chèvre, queue de serpent. Donc mythologique. Ce qui entre dans la logique narrative qu'on va voir. Je concède au lecteur que d'une façon plus prosaïque et contemporaine une chimère est un projet séduisant mais irréalisable. On ne va pas lâcher l'affaire pour autant. On connaît l'adage « *ils l'ont fait parce que c'était impossible* ». Il va donc falloir s'en tenir à la source antique du concept et compter sur l'intelligence et la façon de des participants de ce colloque pour démontrer l'efficace du propos fischérien qui s'inscrit dans ce que l'humanité a toujours fait : inventer des outils.

La mythanalyse propose de créer un nouvel instrument de navigation temporelle et sociologique pour comprendre le monde, son histoire, un peu de son destin. Si dans la marmite on ajoute une pincée de prospective cette potion magique pourra servir de feuille de route à un avenir qui va bien finir par advenir. On a lu plus haut que la configuration prospectiviste de notre cerveau était en gestation. Le colloque avait pour mission plus ou moins secrète ou tacite d'en explorer les balbutiements. Le terme de balbutiement, lui aussi, peut être trompeur. Cela fait plus de vingt ans qu'Hervé Fischer en a formulé les premières approches. Cela fait plus de 10 ans qu'il m'a initié à ses arcanes. Pour autant en ais-je fait le tour ? Et lui ? Et Luc ? Hervé Fischer se proposa de répondre le premier. Il s'agissait pour lui ce matin-là de nous montrer comment « *il prépare le véhicule mythanalytique* », un peu comme on prépare un navire avant une course transocéanique. Ce colloque faisait office de contrôle technique.

Penchons-nous sur la machine telle qu'Hervé la pense : il propose en premier lieu qu'une structure primordiale fonde notre relation au monde. Pour lui la matrice de la genèse des mythes est dans la relation entre la mère, le père, le nouveau-né et l'autre, c'est-à-dire le corps social. Il a cette formule : « *lorsque le fœtus est accouché c'est le monde qui naît à lui et non lui qui vient au monde* ». En l'écoutant, la scène du matin du Styx dévorant Hawking me revînt à l'esprit. Avais-je assisté à un coït mythanalytique immédiatement suivi par une naissance ? Dans la mythanalyse fischérienne tout commence par la structure primordiale du carré parental. Il le rappela. C'était donc bien ça. J'avais vu juste. Easy Jet m'avait permis d'assister (sans traumatisme) à la scène. La haute technologie avionique était de mon côté. Les outils les plus modernes autorisent les investigations les plus téméraires, les connections les plus audacieuses. J'avais déjoué les pièges du Prince des Enfers. Hadès avait voulu me faire prendre des vessies pour des lanternes. Mais Hadès n'est pas aussi malin qu'Hermès que je vais convoquer plus loin. Hermès n'aurait pas laissé Charron désemparé. Il aurait pris le contrôle de la barque. Je n'y aurai vu que du feu. Hermès serait devenu Charron le temps du coït. Bien son genre !

On constate, continua Hervé, un fonctionnement pérenne : les récits mythiques s'adaptent à chaque époque. Ils ont aussi une capacité radicale à se recréer à travers les fictions contemporaines. Bingo ! C'est exactement ce que nous comptons faire. Nous étions en Sicile pour une radiographie mythanalytique de l'île. Orazio nous attendait sur ce thème, dont acte. La mythanalyse ne doit pas son existence à l'île mais notre présence ici impliquait qu'on la confronta à ce sujet, parce qu'on y avait été invité, parce que les mythes îliens méritaient eux aussi d'être mythanalisés. Le destin de ce colloque se révéla au fur et à mesure. Les histoires de table qu'on se racontait devant les calamars grillés et les spaghettis alla pomodoro étaient

révélatrices : le but clandestin de notre présence à Catane était de traquer les mythes secrets, de révéler les non-dits cachés derrière les récits évidents, connus de tous et partagés.

Ce fut, de fait, à table que les premières manifestations de la réalité de notre enquête se révélèrent : Sylvie Dallet, compagnon de route, professeur des universités, savante et souriante experte des mythes de la création, parlait des îles à contre cœur, parce que les îles ne l'intéressent pas trop mais elle fit surgir du fond de l'Océanie et de la première partie du 20^{ème} siècle la figure totalement mythologique et tout autant réel de l'Abbé Rougier, inattendu propriétaire de l'île Christmas et de ses cocoteraies. Sylvie avait bien annoncé sa quasi détestation des îles et dans la foulée évoquait les Iles du Salut qui virent arriver le Capitaine Dreyfus. Luc, fin connaisseuse de l'affaire, relança face à elle : l'île du Diable, l'île du Malin. A ce moment de l'échange je confessai *in petto* mon incertitude : le Diable ou le Salut ? L'un dans l'autre ? L'un et l'autre ? L'île du Fripon divin ?

Je me remémorai Charon dans sa barque matinale et malmenée. Je préparai mon intervention. Je n'avais pas du tout prémédité d'évoquer Hawking ni à aucun moment de le présenter comme un fripon divin. Pourtant l'effet de contagion par analogie commençait de me saisir. Si Charon est le psychopompe le plus estampillé comme tel, qu'en était-il du Fripon Divin ? Je n'avais pas exploré cette piste de type billards à trois bandes : Charon, Hawking, Fripon Divin. Je me sentis un peu pris de court et m'intéressai à nouveau à la conversation comme le nageur essoufflé à sa bouée de sauvetage.

Luc et Hervé savent y faire, ils saisissaient au vol les concepts-oiseaux qui passent en nuée, vols solitaires des grands auteurs ou vols en escadrilles de concepts sociétaux repris dans les magazines : l'île refuge ou l'île forteresse ? Ils opposaient en levant leurs verres de vin noir local la pensée continentale, urbaine et fabulatrice à la pensée insulaire, rurale, rude, réelle. Les joutes intellectuelles étaient jouissives pour qui savaient y faire. Hervé avançait que l'émotion était le symptôme de notre relation au mythe. Je compris qu'il estimait que la technologie qui débouche sur la mondialisation nous impliquait dans le monde avec une connaissance immédiate et totale du monde et en même temps une consolidation de soi. Autrement dit deux forces radicalement opposées et non moins radicalement complémentaires étaient en jeu. Les deux forces (centrifuge et centripète) établissaient entre elle « *des relations de suivi et de nécessité* ». C'était Luc qui venait d'utiliser cette expression pour la conférence qu'il allait donner le lendemain sur l'île de Robinson Crusoe. Je la lui empruntais *illlico*.

Hervé extirpa de son assiette un petit poulpe aux tentacules vibrantes et luisantes : *et voilà* fit-il triomphant et l'air effectivement ému. C'est ce qui permettait d'augmenter la conscience de chacun et la conscience de la planète. Ce poulpe était-il une île ? Hervé forçait-il la métaphore ? Il me sembla que les huit appendices de l'octopode sacrifié pour la cause évoquaient davantage un archipel qu'une île. Cela faisait-il de nous des archipels éclatés *façon puzzle* ? Étions-nous pris dans une force centrifuge inéluctable ? Demandai-je. A dire vrai je ne sais plus si j'ai vraiment formulé la question car aussitôt Luc intervint. A cet imaginaire de dispersion (ces tentacules qui partent dans tous les sens) que proposait le céphalopode sur le point de disparaître dans l'estomac d'Hervé, Luc avança que la grande affaire de l'esprit était de trouver son unité. Les choses s'éclairaient petit à petit. La conversation prenait la tournure dont j'avais besoin. Les forces centrifuges c'était l'imaginaire de la dispersion, de la diffusion, du cosmique fischérien. Elles bravaient les forces centripètes à la recherche de l'unité, de la concentration, de l'homme dellissien. Il y avait là le terreau d'une controverse féconde. Luc conclut par un aller et retour de sa fourchette vers son assiette de spaghettis dont l'enchevêtrement savant et facétieux évoquait mieux que tout autre métaphore la substance de notre conversation. « *Le travail de réunification pouvait commencer* ». C'était encore une phrase de Luc.

C'est ainsi que quelques heures plus tard je délivrai le Fripon. Dans la double acception de l'idée de délivrance : il me fallait en parler et ce faisant le délivrer de sa propre mythologie peu connue du grand public. J'eus à cœur de lui rappeler, au public, que mon approche de la prospective se situe entre l'intérêt culturel (prendre de l'avance sur l'avenir, s'y préparer) et le légendaire (comprendre les rouages profonds de l'histoire des hommes, interroger les mythes, émouvoir, repérer notre place dans la longue durée). Je me rendais compte en le disant que je m'inscrivais dans les traces d'Hervé sans plus savoir si cette conviction et cette pratique dataient d'avant notre rencontre ou s'il m'avait indiqué cette voie. C'était peut-être ce qu'on appelle s'asseoir sur les épaules des géants. La salle était pleine et italienne. J'ai l'habitude de présenter mes sujets de conférence en me servant de murs d'images envoyées à partir d'un video-projecteur. J'utilise le moins de mots possibles mais ils sont parfois utiles. Je ne doutais pas que quelques étudiants liraient le français mais par prudence j'avais décidé de confier la traduction de ces textes à Google Translate. Orazio

me félicita de la qualité de mon italien. Cette friponnerie me réjouit encore. La haute technologie peut être facétieuse.

Le Fripon Divin qui est aux Dieux ce que l'île est au continent. J'entamai ma conférence par cette phrase finalement assez sibylline voire alambiquée au premier abord mais qui s'avère au fur et à mesure que je la contemple et peut-être plus encore maintenant que je rédige ce texte parfaitement illustrer mon propos : le Fripon Divin incarne le mythe de l'allégeance rebelle. Mais avant d'en dévoiler la consistance et l'arôme je vois bien que mon public n'a manifestement aucune idée de qui est le Fripon Divin. Je m'occupe donc de le présenter.

Le fripon divin est présent dans toutes les cultures. Il joue des tours pendables, possède une activité désordonnée incessante, une sexualité débordante. Il est une personnalité chaotique, à la fois bonne et mauvaise, une sorte de médiateur entre le divin et l'homme. Ce qui ne peut manquer d'évoquer pour le lecteur attentif l'entame de ce texte et l'évènement auquel il a assisté au-dessus du Détroit de Messine. Le Fripon Divin passe avec facilité de l'autodérision au sérieux le plus total ; mourir, renaître, voyager dans l'au-delà et conter sont certains de ses attributs. Il est indispensable à la société : sans lui, elle serait sans âme. Claire Dorly, psychanalyste jungienne, parle de sa dérangeante diversité dans les registres de l'ombre : c'est bien à ça que sert un psychopompe, non ? Explorer les zones d'ombre... celles que cache Scylla, la nymphe transformée en monstre marin par Circé et qui terrorise les marins.

Les anglo-saxons nomment le *trickster*. C'est le coyote des Apaches, toujours le premier à enfreindre les règles. Dans les contes africains c'est le Décepteur. Tout aussi malin, il sert de critique sociale. S'il est une créature mythique des légendes, il est aussi une composante de notre âme. Celle qui permet à l'enfant et plus tard à l'adulte d'avoir ce dialogue intérieur qui lui permet de se situer dans le monde et de grandir toujours, de se renouveler toujours. La plasticité des mythes n'est pas une légende. Les mythes se réinventent, se modifient. Cette idée est au cœur de la mythanalyse. Je partis de ce constat pour situer le rôle symbolique de l'île : être au continent ce que le Fripon est aux dieux. Lui nargue et désarçonne ; l'île défie, se fait refuge ou forteresse. Je ne me suis pas aventuré avec les étudiants italiens du côté du jeu sonore trop tentant de l'île qui s'entend « il » alors que c'est « elle » qui agit et que le défi du futur est bien celui du féminin... c'était trop compliqué.

Me suffisait d'évoquer les héros espiègles et narquois que sont Maître Renart, le grand rusé du Moyen-Âge, Till l'espiègle, le saltimbanque malicieux de la littérature populaire du Sud de l'Allemagne, Loki, dieu nordique de la tromperie et de la ruse, Puck et tant d'autres, certes masculins, mais les femmes leur damnent souvent le pion: Lilith, à la fois aérienne et chtonienne, dotée d'une sexualité illimitée et d'une fécondité prolifique, tout en étant symbole de frigidité et de stérilité. Épouse, fille et double du diable, elle rassemble les côtés négatifs attribués à la féminité archaïque, celle qui ne peut être l'épouse de l'homme. Elle serait pourtant la première femme d'Adam. Virée. Elle a une revanche à prendre. Elle le fera. En la rencontrant, vous avez devant vous une prédatrice armée jusqu'aux dents, d'une beauté qui vous glace et vous émeut. C'est une entrepreneure, guerrière pour défendre ses biens, marchande pour vendre son butin. Quel que soit l'état du monde, elle sera du bon côté du manche. Ishtar, la Dame de Babylone, associe les opposés, provoque leur inversion, brise les interdits. Elle unit en elle deux fonctions apparemment opposées, étant facteur d'ordre et de désordre, incarnant les normes aussi bien que la marginalité, C'est une déesse bipolaire, paradoxale, réunissant donc ce qui s'oppose. C'est la femme ultime, elle incarne l'image d'un féminin libre de toute tutelle masculine, donc l'inverse de la norme dans une société patriarcale.

Ne font-ils pas autre chose tous ces héros plus ou moins fréquentables qu'incarner l'allégeance rebelle. Aujourd'hui il faut bien faire allégeance à un certain nombre de choses : la planète à protéger ; les estomacs à remplir ; la technologie qui n'en fait qu'à sa tête ; le monde qui est cruel et injuste ... Et c'est surtout l'idée qu'il y a mieux à faire que s'indigner. En prenant de l'avance sur le futur en rejetant les conventions, en apportant à la société humaine une énergie inspirée par les pratiques les plus créatives, les plus iconoclastes de l'histoire universelle. L'allégeance rebelle est là pour inspirer, impulser, tenter des coups, jeter les dés...on n'anticipe pas le futur, on le crée ! C'est à ça que sert l'île dans l'imaginaire... sinon dans la réalité. Procurer une légion d'expériences, un tsunami de combinaisons de possibles...

Dans l'Odyssée combien d'îles pour combien d'aventures différentes pour le rusé Ulysse ? « L'effet-île » concentre dans l'Odyssée les représentations du désir amoureux, mais aussi de l'abandon et de la solitude et surtout, l'aimantation indéfectible de l'île ... L'île, surtout lointaine et inconnue, nourrit un rêve dont elle est le miroir, une sorte d'Éden qui associe la symbolique de l'île à une philosophie de l'ailleurs. L'île est l'autre,

l'ailleurs. L'île stimule l'imaginaire, c'est le lieu ultime de soi l'*island* en anglais : le « I », land dit la psychanalyste Martine Estrade. L'inquiétante étrangeté de soi ? J'ai envie de lire : l'inquiétant fripon en soi. Tout cela est bel et bon mais à quoi cela sert-il en dehors du plaisir d'être partie prenante d'un colloque savant et chaleureux, plutôt autoclave, plutôt du côté des forces centripètes ? Comment réconcilier les forces centrifuges et les forces centripètes ? Comment le Fripon Divin chevauchant l'allégeance rebelle va-t-il faire de la prospective auto-réalisatrice, performative ?

Je l'avais écrit dans un livre, je le redis ici. Tout d'abord on va changer les façons de faire. On ne va plus s'insurger vainement contre l'ordre du monde, on va s'inscrire dans ses diktats comme le surfeur dans la vague, entrer dans ses lignes de codes et les manipuler comme n'importe quel hacker. On va spéculer que les forces de l'histoire sont d'irrésistibles marées dont les almanachs sont enfin lisibles, que les mythes anciens sont les scripts du futur. Et on va, au cœur du système, introduire des interférences, des court-circuita et autres petites facéties. Dans une ère d'allégeance rebelle, on ne va pas penser que tout est écrit, que l'histoire se répète et qu'il n'y a qu'à lire la partition. On va la reprendre, la mettre à nu, en garder les trames et on va s'autoriser des processus d'improvisation, donc de créativité. C'est peut-être la meilleure, voire la seule façon d'avancer. On va accepter qu'il y a une nature humaine qui a de la suite dans les idées et depuis longtemps.

Exit, donc, l'idéologie de la table rase, de la politique de la terre brûlée intellectuelle ou politique. On fait allégeance c'est-à-dire qu'on accepte de lui obéir, à la nature humaine – un tant soit peu. Non pas, encore une fois, que ce soit radicalement nouveau : les historiens, les penseurs patentés, les intellectuels et les politiques nous ont alertés sur le besoin de comprendre l'histoire pour chevaucher le présent. Sur le papier on est plutôt d'accord. Mais il y a un nœud difficile à trancher qui reste en travers de la gorge : ne nous a-t-on pas asséné depuis des siècles que nous étions prométhéen, que nos mythes fondateurs étaient là : nous libérer de la tutelle des dieux, ruser (dérober le feu), au risque de se faire pincer (se faire dévorer le foie) ? Avec Prométhée on s'invente la vie, on change tout. Innover, bouleverser, disrupter. Panache prométhéen.

C'est bien joli mais ça ne marche pas si bien que ça dans la vraie vie. On se demande si tous ces efforts sont bien nécessaires. On se dit même que Prométhée s'essouffle. Son mythe c'est l'apport de la connaissance aux hommes. Il a du plomb dans l'aile. La connaissance ? Tant d'efforts, tant d'énergie dépensée, tant de sacrifices, tant de barouds d'honneur, de charges de cavalerie depuis des millénaires pour en arriver à cette situation mondiale qui rend perplexe les plus optimistes et fou de rageurs les plus virulents. Nous étions synchrones avec Hervé Fischer : « *la mythanalyse est au bout du compte une tentative de lucidité de l'imaginaire collectif et individuel qui me détermine, qui détermine une société* ». La prospective est l'horizon de cet imaginaire. Nous avançons vers lui en énonçant des scénarios, installés vaille que vaille sur les épaules des mythographes de l'histoire humaine. J'aurais bien aimé dire tout ça en italien. Ça aurait eu panache.

Épilogue

Devant la Cathédrale de Sainte Agathe, la ville de Catane portait sa sainte patronne en procession. Les marchands de fleurs avaient envahi les rues. Les églises et les chapelles avalaient les fidèles en procession et les recrachaient en confetti dans les ruelles avoisinantes. Les images et les statuettes de la protectrice des nourrices, des martyrs, des victimes de viol et de torture, nous accompagnèrent jusqu'à la trattoria où Orazio avait proposé que les participants au colloque se retrouvent pour un banquet d'adieu. Les compétences de la sainte étaient bienvenues en ces temps troublés et son casting de nourrice parfaitement justifié pour le carré parental de la mythanalyse fischérienne. Orazio n'avait rien laissé au hasard.

Un à un les convives prenaient place. Deux femmes s'assirent en face de moi. Leurs visages m'étaient inconnus mais leurs silhouettes évoquaient de vagues souvenirs. Elles étaient recouvertes de grands châles aux couleurs pastel, un voile léger sur les cheveux. Je jetai un œil vers Luc qui d'une moue dubitative me fit comprendre qu'il partageait mon interrogation. Orazio et Hervé, tout sourire et bonhomie, installés à la gauche des deux femmes, ne les avaient apparemment pas encore remarqués. Peu à peu l'ensemble des intervenants et des organisateurs bénévoles prenaient place. Nous étions nombreux. La table qui m'avait semblée plutôt petite et susceptible de recevoir une demi-douzaine de convives s'étirait au fur et à mesure des arrivées. Ce n'était pas tant ce curieux phénomène qui m'interpella que le mouvement de Luc qui s'était soudain levé et avait tiré une chaise à côté de lui pour accueillir un personnage au visage émacié, habillé d'une redingote élimée et coiffée d'une vague perruque défraîchie.

- « *Welcome Mr Selkirk* », fit Luc, pendant que les deux femmes face à lui et au nouvel arrivant leur déclenchaient des sourires lunaires, radieux et, me sembla-t-il, un brin impertinent. Le dénommé Selkirk esquissa une élégante révérence avant que Luc l'aide à s'asseoir. Ce dernier me regarda de côté avec une expression amusée, un brin facétieuse. Je lui renvoyai un regard interrogatif en lui montrant des yeux les deux femmes en face de nous. Ni l'une ni l'autre ne faisait attention à nous.

- « *Monsieur Selkirk, monsieur Selkirk* », lancèrent-elles parfaitement synchrones, « *parlez-nous de votre île. Monsieur De Foe n'a assurément pas tout dit et Monsieur Dellisse nous a forcément caché des choses* ». Selkirk à ses lèvres porta le verre de vin noir que Luc venait de lui préparer puis après l'avoir humé le vida d'un trait.

- « *Dame Isis, dame Agathe* », commença-t-il, « *parlez-moi d'abord de la vôtre* ». Au même moment la silhouette de Maître Renart apparut entre les deux *dames*. Il se tenait debout mais, étant de petite taille, son museau allongé et ses oreilles pointues étaient à la hauteur de leurs visages.

- « *Monsieur Selkirk, monsieur Selkirk* » (il les singeait mais cela ne paraissait pas bien méchant) « *ne convient-il pas que nous attendions tous nos hôtes ?* ». Selkirk regardait son verre vide. Orazio et Hervé venaient de se rendre compte de sa présence ainsi que de celles de leurs voisines.

- « *Tu as reconnu Sainte Agathe ?* » me glissa Luc. Je ne répondis pas. Je voyais Hervé porter son index de droite à gauche. Le trajet de son doigt, partant de Selkirk jusqu'à ses deux voisines et Renart, nous engloba. L'air à la fois étonné et ravi, le mythanalyse semblait à la fois nous bénir, nous accueillir, et nous énumérer comme si nous entrions les uns et les autres dans un grand livre de contes ou de comptes. Au moment où le doigt rejoignit Orazio dans sa ligne de mire un brouhaha se fit derrière nous. Devant le regard stupéfait d'Hervé et de son voisin mais attendri de ses voisines nous nous retournâmes.

Stephen Hawking avançait dans une chaise roulante poussée par un homme grand et à moitié nu : Charon lui-même que je ne pouvais manquer de reconnaître même si je ne l'avais jamais vu que de très haut. Derrière eux un cortège hétéroclite se bousculait jusqu'à entourer la Piazza Duomo comme d'un serpent dragon de carnaval : Su Wu-k'ung, le roi des singes des contes chinois, apparut le premier. L'indomptable, l'incorrigible était accompagné de ses *usuals suspects* : l'homme à la tête de cochon, gourmand insatiable, et de Tripitaka, le moine candide et naïf qu'il sauve un jour sur deux. Le roi des singes annonçait à qui voulait l'entendre qu'il était descendu voir le Roi des Morts, avait effacé son nom du registre et était devenu immortel. Je cherchai aussitôt si Hadès était quelque part et de fait je le vis au pied de la Fontaine de l'Éléphant la tête tendue vers la hauteur en train d'observer intensément quelque chose que je ne pus vérifier. Le Prince des Enfers du panthéon olympien ne semblait pas préoccupé outre mesure par les fanfaronnades de Su Wu-k'ung. En tout état de cause le spectacle était pour l'instant à nouveau dans la trattoria.

Derrière les chinois du *Pèlerinage vers l'Ouest*, Loki, bel homme au visage de Tom Hiddleston, avançait avec grâce. A ses côtés Bug Bunny grignotait sa carotte. Till Eulenspiegel, bras dessus bras dessous avec Prométhée, se faisait dépasser par Lilith et Ishtar qui se faufilèrent habilleusement jusqu'à Isis et Agathe qui s'empressèrent de lui faire place, bousculant un Maître Renart hilare.

- « *Salut les filles* », fit Isis.

- « *Isis a été remplacée par Agathe comme protectrice de Catane* », nous glissa à l'oreille Orazio qui était venu nous rejoindre. « *On lui offrait du lait dans des seaux en forme de sein. Quand Agathe la détrôna, ses seins mutilés qui furent mis à l'honneur* ».

- « *Pourquoi des seins ?* » fit mine de demander Maître Renart qui s'était à son tour approché de nous. « *Agathe est aussi la patronne des fondeurs de cloche au terme d'un destin tragique autant qu'ironique. Martyrisée par un consul romain à qui elle se refusait, elle eut les seins tranchés, seins qui furent travestis en miches de pain et en cloches. Cloches qui furent convoquées pour alerter des incendies et des tremblements de terre. Elle est donc aussi la protection contre ces derniers. Et elle va avoir du taf. Vous avez vu ce qui se passe sur la Fontaine de l'éléphant ?* ».

De fait les quatre femmes s'étaient levées et avaient quitté la table pour se diriger vers le centre de la place. Les fripons qui s'étaient invités au banquet, les contributeurs, les garçons du café, les touristes qui n'avaient sans doute pas terminé leur repas, les suivirent. Nous vîmes tous alors ce que contemplait Hadès quelques instants auparavant. Deux jeunes migrantes s'étaient attachées à la colonne entourée par les camions de pompiers et les voitures de la Garde Civile.

- « *Un enfant qu'on martyrise ... la mythanalyse s'arrête là* », avait dit Hervé Fischer la veille.

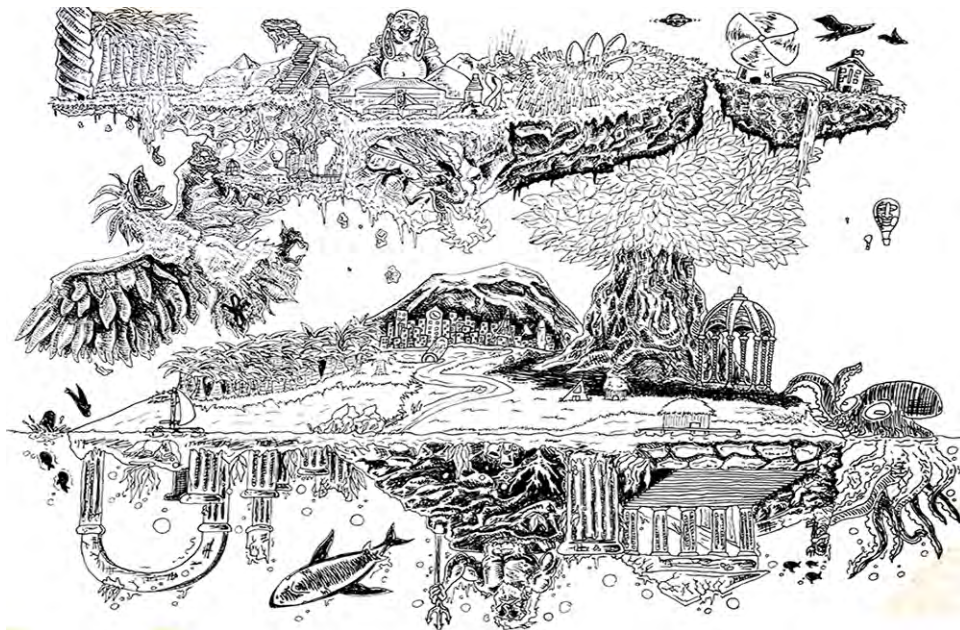
Les quatre femmes du mythe s'étaient approchées. Elles s'élevèrent du sol, entourant d'un vol circulaire la colonne et les deux migrantes. Elles les prirent dans leur bras puis disparurent avec elles dans la nuit étoilée.

Les fictions littéraires considérées comme des îles...

Lorenzo Soccavo

lorenzo.soccavo@wanadoo.fr

Chercheur associé à l'Institut Charles Cros (Paris), rattaché au séminaire *Éthiques et Mythes de la Création*, est proche de la Société internationale de mythanalyse (Montréal) et collaborateur scientifique de la revue internationale en sciences humaines et sociales *M@gm@* (Catania). Conférencier et auteur d'articles et de plusieurs ouvrages dont *Gutenberg 2.0, le futur du livre* en 2007, ses travaux se déploient vers la recherche des conditions qui seraient nécessaires à l'autonomisation des lectrices et des lecteurs de fictions littéraires afin de faciliter leur prise de conscience de l'espace imaginaire de leurs lectures et de ce qu'ils y projettent.



Giorgio Privitera - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

Les personnes pour lesquelles la lecture de fictions littéraires, que ces dernières relèvent des littératures réalistes (comme par exemple avec Balzac ou Dostoïevski), des littératures naturalistes (comme par exemple avec Zola ou Maupassant), ou bien encore des littératures de l'imaginaire (loin d'être réductibles à des littératures de genre comme la science-fiction ou le fantastique, pensons, par exemple, à Kafka ou à Borges), est une activité quotidienne qui leur apparaît essentielle et consubstantielle à leur être intime, ces personnes se constituent mentalement au fil des ans une bibliographie personnelle, laquelle, il ne semble pas déraisonnable de le penser, influence probablement le cours de leur vie et participe pleinement de leur propre construction biographique, ou dit autrement de leur identité narrative.

De tels cas, même comme ici étudiés théoriquement, peuvent être emblématiques de l'épopée de notre espèce humaine dans le sens où ils peuvent nous tracer des perspectives de réflexions sur les liens de connivence entre le Monde-monde et les mondes littéraires, et nous laisser entrevoir des pistes vers d'éventuels passages entre le premier et les seconds.

Mais qu'entendre précisément par littéraire, et plus précisément sur le rapport que cette distinction et les propriétés qui y seraient rattachées entretiendraient avec le réel ? Pour répondre je me référerai à l'autorité de Marcel Proust qui dans *Jean Santeuil*, ouvrage posthume qui préfigurait les sept volumes de *La recherche*, définit clairement la qualité première de cette relation singulière : « *ce qu'il y a de réel, écrit Proust, dans la littérature, c'est le résultat d'un travail tout spirituel, quelque matérielle que puisse en être l'occasion [...] une sorte de découverte dans l'ordre spirituel ou sentimental que l'esprit fait, de sorte que la valeur de la littérature n'est nullement dans la matière déroulée devant l'écrivain, mais dans la nature du travail que son*

esprit opère sur elle. » (Quarto Gallimard, 2001, p.335).

Le littéraire serait ainsi l'expression d'un travail de notre esprit sur le réel, ce travail serait une sorte d'alchimie, de transmutation des éléments bruts du quotidien sous l'effet d'un révélateur sentimental qui en ferait ressortir les deux dimensions essentielles et cachées : l'esthétique (liée au sentiment du beau), et l'éthique (liée à la perception morale du bien).

Métaphores insulaires et océaniques de la lecture

Lectrices et lecteurs sont par nature des insulaires, mais ce sont aussi des navigateurs, pris par le texte, tantôt poussés au large, tantôt rejetés vers le rivage. Ce balancement exprime subtilement le débat qui se croit contemporain sur l'attention et la distraction. En 1905 Proust, toujours, l'abordait dans un texte qui n'était qu'une préface maintenant connue sous le titre de : *Sur la lecture*, et dont l'incipit a traversé le temps : « *Il n'y a peut-être pas de jours de notre enfance que nous ayons si pleinement vécus que ceux que nous avons cru laisser sans les vivre, ceux que nous avons passés avec un livre préféré.* ». Aux fondements de la lecture littéraire niche cette ambiguïté entre le contexte et le texte. Le lecteur est dans cet entre-deux, comme entre deux îles, il lit entre texte et contexte, et se retrouve ainsi dans un inter-dit et ce que j'appellerais un outre-autre : un au-delà qui est autre, un inconnu vers lequel il est attiré comme un navigateur peut l'être par les îles qui ne figurent pas sur les cartes maritimes.

Avec Marcel Proust, ses lecteurs et ses biographes le savent bien, la mer (la mère) n'est jamais bien loin. Indépendamment de sa nostalgie de Venise, ou bien de sa création de l'imaginaire station balnéaire de Balbec (largement inspirée de Cabourg sur la côte normande), les lieux en général et les chambres en particulier, chez Proust, sont des îles. Les îles apparaissent toujours en effet paradoxalement, à la fois comme des espaces refermés sur eux-mêmes, et, ouverts sur l'immensité trompeuse du globe terrestre. L'imaginaire des îles s'harmonise bien, me semble-t-il, à ce mouvement qui se saisit du lecteur de fictions littéraires, ballotté qu'il est entre le monde du texte qu'il est en train de lire, et, le contexte du monde dans lequel il le lit. Nous pouvons voir là comme un bercement entre le monde et la langue maternelle qui structure le monde. La pertinence de cette vision s'éclairerait probablement des explorations psychanalytiques de Marie Bonaparte sur Edgar Allan Poe qu'évoquent notamment des considérations de Gaston Bachelard dans son ouvrage sur *L'eau et les rêves* en 1942 (*Essai sur l'imagination de la matière*) dans la lecture que nous pourrions nous aussi faire de l'énigmatique et dévoreuse île aux abîmes avec ses "gouffres alphabétiques" dans *Les Aventures d'Arthur Gordon Pym de Nantucket*.

Comme dans ce roman étrange d'Edgar Allan Poe, le souffle d'une grande lecture littéraire emporte son lecteur vers le large, tandis que sur un autre plan mental ce dernier reste comme prisonnier sur une île, tel un Robinson Crusoé échoué là. Les grandes lectures, qui laissent leur empreinte dans l'imaginaire des lectrices et des lecteurs, et qui ainsi participent de la construction de leur identité, sont aussi des tempêtes en mer. Une grande sorcellerie s'y déploie parfois à l'insu des lecteurs. Songeons à Prospero sur son île faussement déserte et qui puise justement sa magie dans des livres (*La Tempête*, William Shakespeare).

Quand la lecture convoque la mythanalyse

La mythanalyse de l'insularité rejoint la mythanalyse des livres et de la lecture dans le sens où, pour les îles comme pour les livres, les frontières sont ailleurs, dans les eaux territoriales, dans les espaces fictionnels, les frontières invisibles sont alors comme tracées sur cette autre fiction que seraient les cartes, aux confins des réalités humaines singulières et d'un imaginaire qui serait universel. Dans une perspective de navigation mythanalytique, qui comme un navire en mer ferait le point pour s'orienter dans la constellation des mythes qui influenceraient notre route et y feraient apparaître des continents – qui ne sont jamais autre chose que d'immenses îles –, les îles, et les voyages d'une île à une autre, dessinent une graphie qui pourrait être la transcription d'une véritable méthode de lecture en écho à la double métaphore bien connue du monde comme livre et du livre comme monde, et qui deviendrait ainsi celle de l'île comme un livre et du livre comme une île.

Chaque île, comme chaque livre, offre une lecture de soi et est remise en question de son identité narrative, de ce que nous avons utilisé de nos lectures pour construire notre récit personnel, et parfois même aussi quelques faux souvenirs. Dans *Vertiges* de W. G. Sebald, ce dernier rapporte les propos d'un ami : « *Après le travail, dit-il, je me réfugie dans la prose comme sur une île. Toute la journée je suis entouré par*

le tumulte de la rédaction (soyons sensibles ici au double sens du terme rédaction : dans le contexte, les bureaux d'un journal, mais nous pouvons y entendre en surcroît l'acte de rédiger, d'écrire], *mais le soir je passe sur mon île et dès que je lis les premières phrases, j'ai l'impression de prendre le large.* ».

Dans l'épopée de notre espèce l'oralité et l'écrit entretiennent des relations complexes et parfois ambiguës à la parole. Lorsque nous lisons, le tracé des lettres recouvre le fil du chemin qu'il nous faut parcourir pour remonter à ces temps immémoriaux des civilisations de l'oralité au sein desquelles prirent vie les mythes fondateurs que depuis nous ne cessons de réécrire et de recontextualiser. Le chemin à suivre pour nous délier de ce, de notre labyrinthe, par un double mouvement, comme à la fois devant et au dedans d'un miroir, mouvement contradictoire seulement en apparence et qui consiste à, à la fois, parvenir au centre du labyrinthe, et, au même instant, en sortir, ne passerait-il pas par la lecture, ne serait-il pas dans l'acte de lire, de lire pour se délier ? C'est également ainsi, en plongeant au plus profond de soi, que nous pourrions parvenir à une certaine forme d'élévation spirituelle. Parcourir un espace imaginaire fictionnel pour pouvoir se représenter, se figurer cette descente en soi, est peut-être ce que proposent les grands récits religieux.

Ainsi le passage, apparemment horizontal, d'une île à une autre, d'un livre (d'une lecture) à un autre, pourrait peut-être également correspondre à un tel travail d'approfondissement, de connaissance de soi. Comme un véritable labyrinthe intérieur à soi, un archipel, un chapelet d'îles, n'a pas véritablement de centre ni de sortie. Et pour aussi limité que puisse extérieurement apparaître un livre de, par exemple, 900 pages, il ne révélera jamais le cœur profond de son message à sa page 450, ni d'ailleurs à aucune autre.

Retracer l'Odysée de ses lectures

Quel chemin nous mènerait hors de ce monde, qui nous conduit inexorablement à l'inconnu de la Mort, sinon celui de la lecture, de la fluidité du temps littéraire, de ce chapelet d'îles-livres dont nous pourrions remonter le cours comme d'un fil d'Ariane ? Si, à titre personnel, j'ai une certaine expérience des livres, je n'en ai en revanche pratiquement aucune des îles. Les quelques jours et les quelques nuits que j'ai passés il y a quelques années sur l'île d'Ouessant sont un mauvais souvenir. La crise d'angoisse qui s'empara de moi un soir s'associa plus tard à Paris dans mon esprit à l'image d'une autre île bretonne, une île fictive (que longtemps je crus réelle) de l'archipel des Glénan, l'île de Sarek, plus connue sous le nom de *l'Île aux Trente Cercueils*, d'après un roman de Maurice Leblanc qui inspira une série télévisée en 1979, en partie tournée à l'île aux Moines dans le golfe du Morbihan. Dans quelle mesure le souvenir de cette île imaginaire influença-t-il négativement mon bref séjour sur l'île réelle d'Ouessant ?

Un autre livre convoque la mythanalyse de l'insularité : *Mardi*, un conte philosophique orchestré par Herman Melville, l'auteur des célèbres *Moby Dick* et *Bartleby*. Un conte, mais qui adopte (là aussi, comme pour *Les Aventures d'Arthur Gordon Pym de Nantucket*) l'apparence d'un roman d'aventures. En résumé, un homme de presque rien saute dans le vide de sa liberté, or, tandis qu'il a l'illusion de la voir prendre chair et même de la sauver de la Mort et de l'emporter avec lui, celle-ci disparaît une nuit comme par désenchantement (« *Pendant quelque temps nous vécûmes heureux à Odo, Yillah et moi, dans notre petite île. [...] Un matin je trouvai la tonnelle vide. Partie ! Je rêvais ? Je fermai les yeux pour dissiper le mauvais songe. En vain. [...] Finalement je dis à Média qu'il me fallait quitter Odo et chercher à travers tout l'archipel ; car je gardais l'espoir de retrouver Yillah.* »).

Devenu demi-dieu, comme nous pouvons en rencontrer dans la mythologie gréco-romaine, l'homme de presque rien parcourt alors les unes après les autres les îles d'un archipel, celui de Mardi, placé sous le signe de Mars (dieu de la guerre dans la mythologie romaine) et des déguisements du Mardi-gras, à la recherche de la fleur de sa liberté. Cette quête, et ce périple d'île en île, nous montrent bien qu'il n'est en fait plus libre. Peut-être même ne l'aurait-il jamais été et serait-il toujours resté dans son labyrinthe. Serait-ce là et éternellement, pour les héros de Melville comme pour nous, la faute à Thésée, qui aurait jadis abandonné l'agréable Ariane sur l'île de Naxos après qu'elle lui eut permis de remporter la victoire sur le Minotaure (c'est-à-dire peut-être sur sa propre part de bestialité) et de sortir ainsi de son propre labyrinthe ? Ce rapprochement entre *Mardi* et la mythologie grecque m'apparaît pertinent, l'interprétation subjective des textes étant pour moi une des meilleures méthodes d'émancipation spirituelle.

D'autres voyages d'îles en îles (de livres en livres), comme des lectures de soi, sont possibles. Plusieurs tentatives de lecture de *l'Ulysse* de James Joyce m'ont conduit à des naufrages. Jusqu'au soir où spontanément je me suis mis à le lire à voix basse. Certaines œuvres de l'imagination demandent peut-être cette forme de cabotage, aller de port en port en évitant la haute mer. Le passage, qui peut s'ouvrir aux

lectrices et aux lecteurs entre le monde de leur vie quotidienne et celui d'une fiction littéraire relève peut-être ainsi de voies d'eau et d'une subtile logique calquée sur celle des vases communicants : un système d'invisibles écluses. L'activité de lire une fiction littéraire équivaldrait-t-elle au travail d'un éclusier ? L'exercice de Joyce de calquer le périple de ses personnages Leopold Bloom et Stephen Dedalus sur celui du héros d'Homère est certes intéressant, mais, à titre purement personnel, il m'est resté illisible. L'idée pourrait cependant être reprise par tout lecteur de romans et pourrait composer une éclairante expérience de reconstitution de ses lectures sur le graphe du récit d'Ulysse, de la chute de Troie au volume de sa vie qui semble se refermer sur elle-même, comme si le tour de l'île d'Ithaque était bouclé.

Pour nous la Guerre de Troie a toujours lieu. Tous les jours. Elle fait lieu. Dans notre vie quotidienne. Nous cherchons à libérer la beauté captive de ce monde de la réalité, comme dans *Mardi*. Et quand le combat cesse, dans les intermittences du cœur (titre un moment prévu par Proust pour sa *Recherche*), alors nous cherchons à revenir chez nous. Il faut lire la philosophe Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force* (1940), pour ressentir ce qu'il y a de terriblement humain dans le récit homérique et saisir l'écho qu'il prolonge en nous au vingt et unième siècle de l'ère commune. C'est alors que nous allons de livres en livres, comme Ulysse, lui, allait d'îles en îles. A chaque lectrice, à chaque lecteur alors, de se forger en soi la force de l'introspection pour tracer la cartographie de sa propre odyssée. Nos bibliographies intimes sont des cartes maritimes, et pour chacun de nous, sur sa propre carte personnelle, subjective, y figure quelque part son Détroit de Magellan, le sien : le passage de l'océan de la réalité à celui, pacifique, des mondes imaginaires.

Du lecteur en navigateur interstellaire

Nous voyons bien que mythanalyse, îles et lecture convoquent de ces fictions singulières qui sont comme de grandes marées qui montent plus vite que nous les lisons. Lire un livre, puis en lire un autre, ce serait donc comme passer d'une île à l'autre. Comme une succession de courts paragraphes constitue des chapitres qui en viennent à former un livre, chaque livre serait à considérer dans son apparente finitude comme un îlot participant d'un archipel et donc comme ayant, au-delà des apparences, une certaine unité, laquelle unité serait je pense unique, propre à chaque lectrice, à chaque lecteur, mais qui surtout serait annonciatrice, puis constitutive, d'un isthme, c'est-à-dire d'une langue de terre s'avancant dans l'océan du langage comme la presqu'île d'un vaste continent inexploré, et qui ne serait autre que celui de la fiction littéraire comprise dans sa globalité et dans son immensité comme une possibilité d'univers parallèle.

Peut-on rester sur une île ? Pourrait-on rester prisonnier dans un livre ? Sur le plan physique, le lecteur emporté vers le large par sa lecture demeure cependant, par exemple, dans le fauteuil dans lequel il est en train de lire. Je pense à une nouvelle de l'auteur argentin Julio Cortázar, *Continuité des parcs*, dans laquelle s'opère un continuum d'espace-temps entre les environnements fictionnel et réel d'un lecteur. La fiction du meurtrier venant du parc et pénétrant dans la maison pour assassiner l'homme assis en train de lire dans un fauteuil devant la cheminée surgit dans l'évidence du parc et du lecteur réels. Comme dans le film de Woody Allen, *La rose pourpre du Caire*, un personnage passe de la fiction au monde réel. Et dans ce cas c'est un assassin. Quand nous lisons il y a toujours une continuité des îles qui s'opère, et c'est pourquoi la lecture littéraire apporte un sentiment paradoxal qui est à la fois, et océanique, et continental. L'impression d'être emporté au large, et, dans le même instant, de voir un vaste continent s'ouvrir devant soi.

Depuis quelques temps déjà des randonneurs, des marcheurs, des joggeurs, des cyclistes tracent grâce à la géolocalisation de leur smartphone le dessin de leurs pérégrinations. Considérer les textes comme des îles et le langage comme un océan, considérer les lectrices et les lecteurs comme des insulaires navigateurs, n'est-ce pas approcher une vérité de l'être qui serait lettre, une créature anthropoglyphe : une lettre qui aurait une forme animale humaine ? Sur le modèle des randonneurs que j'évoquais à l'instant, qu'écriraient alors nos navigations ? Nos lectures ?

De quel voyage s'agit-il lorsque nous lisons une fiction littéraire ? D'Ulysse navigateur à Ulysse voyageur interstellaire il n'y avait qu'un pas et qui fut franchi en 1981, avec une série télévisée d'animation franco-japonaise : *Ulysse 31*, Ulysse au... 31e siècle (diffusée en France en 1981-1982 et en version italienne sur la RAI 1 en 1983). Depuis quelques décennies déjà l'expérience du web aurait pu nous sensibiliser aux voyages déterritorialisés.

Le terme *internaute* est en effet formé à partir du préfixe *inter* (entre, parmi) et du suffixe *naute*, c'est-à-dire navigateur, or, dans le sens courant que les usages ont imposé, l'internaute ne désigne plus seulement en fait qu'un simple utilisateur de l'internet. Pour retrouver le potentiel originel de la navigation sur le web il

nous faudrait utiliser un autre terme que celui d'internaute. Je propose celui de *cybernaute*. Nous pourrions définir le cybernaute comme étant un voyageur dans le cyberspace, et, en l'occurrence, nous pourrions considérer les termes *cyberspace* et *Métavers* – univers virtuel numériquement simulé –, comme étant presque synonymes. Une intéressante définition du Métavers est proposée par Neal Stephenson dans son livre *Le Samouraï virtuel* (1992) : « *Le Métavers est une structure imaginaire faite de langage codé. Et le langage codé n'est qu'une forme de discours que les ordinateurs peuvent comprendre.* ».

D'une fiction littéraire aussi émerge « *une structure imaginaire faite de langage codé* » que généralement les lectrices et les lecteurs peuvent comprendre, aussi je pense que nous devrions pouvoir établir des liens de parenté entre les cybernautes et les fictionnautes, et les lectrices et les lecteurs de fictions littéraires que je définis comme des voyageurs dans des espaces qui travaillent à leur façonner d'autres réalités. Ce sont les espaces qui travaillent à cela. Le préfixe *inter* désigne ce qu'il y a entre. Entre les terres. Entre les îles. Entre le réel et l'imaginaire. Il s'agit de détroits, comme celui de Messine.

Comme un rêve d'exploration d'îles inconnues, la lecture littéraire demeurerait donc : « *cette nostalgie du pays qu'on ignore* », qu'évoquait Charles Baudelaire dans son poème en prose *L'invitation au voyage* : « *cette maladie fiévreuse qui s'empare de nous dans les froides misères* » et à partir de laquelle nous bâtissons au cours de notre existence la chambre close de notre bibliothèque mentale.

Sicilia e romanzi: il fascino degli stereotipi

Rosalba Perrotta

rosalba.perrotta@gmail.com

È stata professoressa ordinaria di Sociologia alla Facoltà di Scienze Politiche dell'università di Catania. International corresponding editor della rivista *Symbolic Interaction*, è autrice, tra l'altro, di *Pensiero sociologico e immagini della realtà* (Il Prisma, 1988), di *Un caso di parricidio. Processo penale e costruzioni della realtà* (Franco Angeli, 1994), e di *Cornici, specchi e maschere. Interazionismo simbolico e comunicazione* (Clueb, 2005). È curatrice e coautrice del testo collettaneo *Un cuore di farfalla. Studi su disabilità fisica e stigma* (Franco Angeli, 2009). È coautrice, insieme a Giuseppe Toscano, di *Osservare, immaginare e scrivere* (Kurumuny, 2017). Ha scritto diversi romanzi, tra cui: *All'ombra dei fiori di jacaranda* (Salani, 2013) e *L'uroboro di corallo* (Salani, 2017).



Isaia Alessio - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

1. Eccessi e unicità delle isole immaginate. Un'isola molto narrata

Separata dal resto del mondo, l'isola appare speciale: è un microcosmo che incuriosisce, attrae, e talvolta spaventa. Limite ed eccesso possono coesistere. In Sardegna ci sono gli asini nani, nell'isola di Man ai gatti manca la coda, in Sicilia, e in diverse piccole isole del Mediterraneo, durante la preistoria vivevano elefanti nani. E i miti raccontano anche di spaventosi giganti: i Ciclopi, dall'unico grande occhio, che abitavano alle falde dell'Etna e si nutrivano di carne umana, ed Encelado, che imprigionato sotto il vulcano, rotolandosi per il dolore delle ferite, provocava terremoti e faceva sgorgare fiumi di lava col suo respiro infuocato. In Sardegna le Tombe dei Giganti, sepolcri dell'età nuragica, hanno ispirato la leggenda che si aggirassero per l'isola uomini enormi... Parossismi e contrasti: l'isola può essere Itaca, rassicurante patria a cui Odisseo cerca di tornare, e isole sono pure le sedi dei Lotofagi e di Circe, che inducono all'oblio e ostacolano il ritorno.

Nelle narrazioni più recenti non mancano gli esempi di isole misteriose e affascinanti: *L'isola del tesoro*, l'Isola che non c'è, di Peter Pan, l'isola di Robinson Crusoe, Utopia, l'isola ideale di Tommaso Moro, l'isola idilliaca di *Paul et Virginie*... La nostra fantasia si nutre di mondi circondati dal mare: terre inventate e anche luoghi che nella carta geografica esistono realmente, filtrati dall'autore che ce li mostra e ce li fa immaginare. L'Inghilterra di Jane Austen, delle sorelle Brönte, di Agatha Christie: tazze di tè, brughiera, dimore di campagna, fantasmi, biblioteche in legno di quercia... L'Irlanda di Edna O'Brien, chiusa in un

cattolicesimo bigotto; il Giappone di Mishima e quello, ispirato ai manga, di Banana Yoshimoto. E anche la Sardegna scabra e ancestrale della Deledda, di Gavino Ledda, di Fois, della Murgia: *Canne al vento, Padre padrone, In Sardegna non c'è il mare, l'Accabadora...* Tra le isole narrate, la Sicilia occupa un posto di privilegio. L'*Odissea*, innanzi tutto: Scilla e Cariddi, Polifemo, Eolo, il re dei venti. E anche gli idilli agresti di Teocrito.

Sicilia come propaggine della penisola ellenica, Sicilia come Magna Grecia (v. Moe, 2002, pp. 42-43). I viaggiatori del nord Europa, nutriti dei valori legati al Romanticismo, vi giungevano attratti dalla sua "greccità": templi, rovine, memorie del passato, pittoreschi scenari di vita agreste, e un erotismo che, nella loro visione, lasciava ampio spazio all'omosessualità (l'"amor greco", appunto). Rifugiatisi a Taormina per sottrarsi al freddo della Germania, il barone von Gloeden immortalò nelle sue celebri fotografie giovinetti nudi, efebi in succinte tuniche incoronati di pampini come i pastori degli idilli di Teocrito. Foto emblematiche che ebbero successo nella Mitteleuropa e fecero convergere nella Trinacria, e in particolare a Taormina, intellettuali, esteti e turisti (v. Rocuzzo, 1992, pp. 44-47, 61-63). In una delle prime guide dell'isola, si legge: «*I ragazzi sono una delle caratteristiche della Sicilia. Ce ne sono sempre a dozzine attorno agli stranieri. Nella provincia di Messina in particolare, si incontrano ragazzi belli come statue greche*» (Shaden, 1905, cit. in Rocuzzo, 1992, p. 97). Immagini di una greccità di maniera, sbiadite nel tempo, che hanno lasciato spazio all'omofobia e al "gallismo" dello stereotipo affermatosi in seguito.

All'idea romantica della Trinacria quale Magna Grecia si sono sostituiti nuovi cliché di sicilianità: delitti d'onore, passioni ancestrali, gelosia, gentiluomini che assistono al declino della loro classe, lupare, fichidindia, sole, mare... Immagini fondate sulle narrazioni dei grandi scrittori dell'Ottocento e del Novecento che hanno reso celebre l'isola: Verga, Pirandello, De Roberto, Brancati, Tomasi di Lampedusa, Sciascia... Romanzi e novelle cui hanno fatto da cassa di risonanza i film e le fiction televisive che vi si sono ispirati. Gli esempi potrebbero essere molti. Per quanto riguarda Verga, basata sulla novella *Cavalleria rusticana* (1880), abbiamo un'opera lirica musicata da Mascagni; ci sono poi il film *La terra trema*, di Visconti, del 1948, ispirato a *I Malavoglia* (1881), e lo sceneggiato televisivo *Mastro don Gesualdo*, trasmesso a puntate dalla Rai nel 1964. Il *Bell'Antonio*, di Vitaliano Brancati (1949), è stato portato sullo schermo da Bolognini nel 1960. Da *Paolo il caldo*, sempre di Brancati (1955), è stato tratto l'omonimo film di Marco Vicario del 1973.

Tra i romanzi proposti sullo schermo, spicca per notorietà *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1958), che ha ispirato l'omonimo film di Luchino Visconti (1963) interpretato da Alain Delon, Burt Lancaster e Claudia Cardinale, di cui poi il regista Corbucci e i comici Franchi e Ingrassia hanno realizzato una parodia: *I figli del leopardo* (1965). E grandissimo rilievo nel nutrire l'immaginario mondiale ha avuto *Il padrino*, il best seller di Mario Puzo che ha dato spunto a tre film, diretti da Francis Ford Coppola e interpretati da Marlon Brando: *Il padrino* (1972), *Il padrino - parte II* (1974), *Il padrino - parte III* (1990). La figura di Brando nel ruolo del protagonista viene tuttora riprodotta nelle t-shirt souvenir, e pizzerie e ristoranti che al Padrino fanno riferimento sono diffusi nel mondo: "Padrino's Italian Restaurant", negli Stati Uniti (Beaver, West Virginia); in Inghilterra, nel Kent, "Il Padrino Restaurant"; a Craiova, in Romania, "Il Padrino. Grill e Pizza"; in Turchia a Istanbul, "Ristorante Il Padrino"; a Pushkar, in India: "Il Padrino, Pizza Garden Restaurant"... Il romanzo di Puzo e i film di Coppola hanno proposto e continuano a proporre l'idea di una Sicilia affascinante e misteriosa che è sinonimo di mafia, in cui tutto (sentimenti, azioni, panorami) appare esasperato e idealtipico.

La "Sicilia", quindi, come mondo a sé: unica, diversa. Questi alcuni suoi tratti. Per quanto riguarda l'indole degli abitanti: gattopardesca passività, e passioni che possono sfociare nel delitto. Per i costumi: arretratezza, importanza dell'"onore", gallismo e celebrazione della virilità maschile, disprezzo per gli omosessuali, canoni antichi di pudore e di sottomissione per le donne "oneste" e condanna implacabile nei confronti delle "svergognate". Per quanto riguarda l'ambiente fisico: sole, mare, aranci, limoni e fichidindia, palazzi barocchi... Raffigurazioni agevoli da trasmettere e facili da recepire.

L'isola ha visto negli ultimi decenni un fiorire di nuovi autori. Originario di Porto Empedocle, Camilleri nonostante i brani in dialetto (o forse grazie a essi), affascina lettori di tutta Italia con le imprese del commissario Montalbano in lotta contro il crimine: paesi affacciati sul mare, scenari "siciliani", vicende di avidità e di passioni... le storie, attraverso la fiction televisiva, arrivano a spettatori di tutto il mondo e li attirano nei cosiddetti "luoghi di Montalbano", divenuti ormai un'ambita meta turistica. Simonetta Agnello Hornby, cresciuta tra Agrigento e Palermo, e poi trapiantata a Londra, ambienta in una Sicilia paesana e rurale diversi dei suoi romanzi di successo, tradotti in diverse lingue.

Vi è però anche chi preferisce non parlare di Sicilia, o si tiene comunque lontano dai cliché (v. Traina, 2014, pp. 13-23). Viola Di Grado, una giovane scrittrice catanese, ad esempio, ambienta *Settanta acrilico trenta lana* (E/O, 2011) in Inghilterra, il suo *Cuore cavo* (E/O, 2013) si svolge in una Catania lontana dagli stereotipi, mentre *Bambini di ferro* (La nave di Teseo, 2016) introduce il lettore in un Giappone distopico, e *Fuoco al cielo* (La nave di Teseo, 2019) è ambientato in un villaggio al confine con la Siberia. Molta è però ancora la letteratura e molte sono le fiction che tendono a riproporre immagini di una Sicilia di maniera: storie di Cumpari Turiddu e Donna Lola, di mafia e di aristocrazia decadente, di gallismo provinciale, di passioni irrefrenabili e di morti ammazzati.

2. Stereotipi e realtà data per scontata

Ma “La Sicilia” esiste? O, meglio: perché si crede che “La Sicilia” esista? Secondo l’approccio sociologico del Costruzionismo, lo si crede perché si vuole crederci: perché è rassicurante continuare a vedere la realtà nel modo in cui si è appreso a vederla. Berger e Luckmann ([1966] 1969) mettono in luce come la realtà che a noi appare oggettiva, granitica, sia costituita da immagini che sono frutto di elaborazione umana: 1) gli individui attribuiscono significati agli oggetti (*esteriorizzazione*), 2) considerano poi tali significati non come frutto di costruzione umana ma come realtà oggettiva (*oggettivazione*), e 3) attraverso i *processi di socializzazione*, fanno propri tali significati, considerandoli indiscutibili e ovvi (*interiorizzazione*).

La “Sicilia” che noi conosciamo quindi, come tutti gli altri oggetti di cui abbiamo esperienza, è frutto di costruzione sociale. Non possiede una propria realtà ontologica, non esiste in natura, ma la sua immagine è opera di coloro che hanno contribuito a crearla. Ed è tanto più irrealistica quanto più gli elementi che la compongono, ingigantiti e cristallizzati, impediscono di mettere a fuoco le altre molteplici componenti dell’isola.

Gli stereotipi tendono a semplificare cogliendo, degli oggetti, soltanto alcuni elementi. Amplificano la portata di questi elementi (*dilatazione orizzontale*), ne aumentano il rilievo (*verticalizzazione*) e vi conferiscono caratteristiche di fissità (Perrotta, 1994, pp. 154-157). Abbiamo così l’immagine dello scozzese avaro: avaro al massimo, in ogni occasione, e che non può cambiare, del meridionale pigro, dell’italiano “spaghetti e mandolino”, della Francia raffinata, della Germania tecnologica, efficiente e crudele, della zitella acida. E per quanto riguarda la Sicilia, ad esempio, gli stereotipi del siciliano geloso e del siciliano mafioso: tutti i siciliani (*dilatazione orizzontale*), in misura massima (*verticalizzazione*), e sempre. Si tratta di immagini che attraggono perché essendo elementari non presuppongono sforzi di comprensione o senso critico. Cliché privi di complessità, scervi di sfumature. Narcotico per la mente.

Rassicurante narcotico: la postmodernità tipica dei nostri giorni provoca ansia. Cadute le metanarrazioni, tramontate le ideologie che davano senso alla vita, in una società globalizzata in cui si vede vacillare la propria identità, per trovare punti fermi si tenta il recupero delle radici, si celebrano le tradizioni (dialetto, piatti tipici, feste patronali), ci si appiglia a un passato che è spesso frutto di immaginazione, cedendo al fascino del *primordialismo inventato* (v. Perrotta, 2005, pp. 75-76).

Studiosi di letteratura e storici hanno denunciato e denunciano i luoghi comuni e le stereotipie presenti nei connotati tradizionalmente attribuiti all’isola (v. Di Gesù, 2015). Si tratta di un atteggiamento critico che negli ultimi anni raggiunge anche il grande pubblico. Con *Non c’è più la Sicilia di una volta*, pubblicato da Laterza nel 2016, ad esempio, lo scrittore e giornalista Gaetano Savatteri ottiene un buon successo affermando provocatoriamente di essere stanco di Gattopardi e di Padrini. E Giuseppe Rizzo, un giovane autore che vuole opporsi alla retorica della sicilianità, nel romanzo *Piccola guerra lampo per radere al suolo la Sicilia*, pubblicato da Feltrinelli nel 2017, afferma: «*La Sicilia non esiste, io lo so perché ci sono nato*». Troviamo un intento simile anche in *La Sicilia è un’isola per modo di dire* (Minimum Fax, 2018), dove un altro giovane, Mario Fillioley, narra con piglio umoristico le proprie esperienze di “siciliano”. «*Non c’è più la Sicilia di una volta, guerra lampo per radere al suolo la Sicilia, un’isola per modo di dire...*». Il fatto che messaggi di questo tipo coinvolgano un pubblico ampio potrebbe far supporre un fastidio per le immagini abusate, noia per la riproposizione di luoghi comuni triti e ritriti. La diffusione di testi del genere, però, potrebbe pure essere legata all’atteggiamento onnivoro del lettore che, attratto dai cliché, li ricerca e li apprezza comunque se ne parli. Persino una presa di distanze dalla “Sicilia” può attrarre quanti sono affascinati dalle immagini tradizionali: c’è il rischio che chi legge non si soffermi sulle critiche e apprezzi il testo solo perché fa riferimento agli stereotipi a cui è affezionato.

Berger e Luckmann, abbiamo visto, mettono in luce l'importanza della realtà data per scontata, i messaggi che attaccano tale realtà, mostrano gli etnometodologi, vengono fronteggiati facendo ricorso a metodi che ne neutralizzano la portata eversiva. Quando vi sia una *dissonanza cognitiva* (Festinger [1957] 1973) tra ciò che l'individuo crede e una nuova conoscenza che mette in crisi la sua realtà data per scontata, egli tende a reinterpretare la nuova conoscenza in modo da renderla coerente con le proprie credenze. È quindi possibile che le critiche restino sullo sfondo, appaiano come non rilevanti, e che il lettore le legga distrattamente, concentrandosi sulla narrazione di ciò che già conosce e trascurando il filo del ragionamento.

Il tradizionale perbenismo femminile, ad esempio, potrebbe essere confermato anche attraverso la sua negazione. *Volevo i pantaloni*, di Lara Cardella (Mondadori, 1989), racconta la storia di una ragazza che contestava il principio per cui i pantaloni le donne non potevano portarli. Un bestseller scritto da una giovane siciliana che narra di una ragazza siciliana: autrice e protagonista, quindi, che secondo il cliché dovrebbero essere sottomesse e timorate. Il romanzo non suscitò però scandalo, ebbe anzi un grande successo anche perché, muovendo un attacco al costume tradizionale, in effetti lo metteva a fuoco e lo sottolineava. Nel mostrare l'eccezione, ribadiva i connotati e la forza della regola. Un meccanismo analogo si può notare nel depliant *Eventi* della Feltrinelli di Catania (ottobre 2018) dove *La domenica vestivi di rosso*, il nuovo libro di Silvana Grasso (Marsilio, 2018), ambientato nel '68, viene annunciato con una definizione che colpisce perché sembra un ossimoro: «*Romanzo catanese in minigonna*». Catanese e minigonna: tuffo nella tradizione e brivido della devianza.

3. Marchio “Sicilia”: i quattro vertici del diamante culturale

Si crede, in genere, che l'opera d'arte sia frutto del suo autore soltanto, che scaturisca solamente dalla sua fantasia, dalla sua sensibilità e dalla maniera in cui lui interpreta il mondo. Considerando il fenomeno con un'ottica sociologica, ci rendiamo conto però che non è così. In *I mondi dell'arte* Howard Becker ([1982] 2012) mette in luce come, oltre che dell'autore, l'opera d'arte sia frutto della rete di soggetti che, interagendo con lui, rendono possibile la sua produzione e la orientano. Il concetto di *diamante culturale* introdotto da Wendy Griswold ([1994] 2005) mostra come un oggetto culturale, oltre che al suo autore, sia collegato anche al mondo sociale in cui nasce e viene proposto, e alle esigenze di colui che ne fruisce. La Griswold propone l'immagine di un rombo (*diamond*, in inglese) di cui *Creatore, Ricevitore, Mondo sociale, Oggetto culturale* sono i quattro vertici, legati tra loro per il fatto che si influenzano reciprocamente.

L'autore di un romanzo è connesso, oltre che alla sua opera, al lettore e alle sue richieste, e al *mondo sociale* che rende possibile l'esistenza del libro. Mondo di cui fanno parte: stereotipi, mode, agenti letterari, editori, esigenze del mercato etc. Perché sia vendibile il libro deve attrarre, e deve avere un'identità che consenta di inquadralo in una categoria: il *ricevitore* vuole sapere cosa compra. Giuseppe Toscano (2017, pp. 100-101) mette in luce come gli scrittori migranti lamentino di poter scrivere soltanto romanzi intorno alle loro esperienze in quanto migranti. Vi è l'esigenza di muoversi in un mondo in cui tutto è catalogato e prevedibile, questo spiega il successo dei romanzi di genere: chi acquista un “giallo”, un “noir” o un “rosa”, sa già che troverà nel libro quel che desidera.

La Griswold ([1994] 2005, pp. 108-114) illustra il cammino percorso dall'*oggetto culturale* per giungere al *ricevitore* utilizzando uno schema proposto da Hirsch (1972). Vi è grande sovrabbondanza di offerta: nel *sottosistema tecnico*, gli aspiranti scrittori sono più di quanti il mercato possa assorbiti, per oltrepassare la barriera che porta al *sottosistema manageriale*, cioè alle case editrici, l'autore deve ottenere quindi che chi fa da *filtro* (agente letterario, talent scout) gli consenta di entrare: deve convincerlo che pubblicare la sua opera sarà vantaggioso. Chi fa da *filtro* potrebbe sottolineare l'importanza dell'originalità delle opere. Ad esempio, nel sito dell'agenzia letteraria Meucci (Meucciagency.com) si legge: «*Il nostro obiettivo è provare a scoprire nuove voci (...) dotate di una forte originalità, per stile e contenuto...*». Si tratta però di valori che è difficile realizzare. In un periodo in cui l'editoria è in crisi, gli editori (e quindi anche gli agenti che propongono gli autori alle case editrici) sono particolarmente vincolati nelle loro scelte: il romanzo deve potersi affermare nel mercato, e la gran parte dei lettori, impreparata ad apprezzare l'originalità, vuole stereotipi, desidera muoversi nella rassicurante realtà data per ovvia.

L'isola affascina. Gli autori siciliani e gli scrittori che parlano di Sicilia avvertono quindi una spinta, talvolta esplicitata chiaramente dagli editori, a fornire un prodotto tipico, facilmente inquadrabile come “siciliano”: dialetto, piatti tradizionali, panorami da cartolina. E personaggi dalla fisionomia antica, con la fissità di maschere: come se l'insularità fosse una malattia endemica, o un indelebile marchio di fabbrica. Per

sottolineare la “sicilianità” del prodotto le case editrici agiscono sulla parte esterna dell’*oggetto culturale* romanzo, potremmo dire sul packaging, attraverso copertine, titoli, fascette e scritte. Sono le copertine, prima ancora del titolo, ad attirare l’attenzione e a rendere il libro visibile e accattivante. Possiamo quindi trovarvi panorami smaglianti, raffigurazioni di cibi e di altri elementi che richiamano l’immagine tradizionale della Sicilia.

Ecco alcuni esempi recenti. Cieli azzurri e mare blu in *Il terzo relitto*, di Barbara Bellomo (Salani, 2017) e nel mio *L’uroboro di corallo*, (Salani, 2017). Agrumi: un’arancia con infilzato un coltello da cucina e una goccia rossa (di succo o di sangue?) in *Panza e prisenza*, di Giuseppina Torregrossa (Mondadori, 2013), e, analogamente, un limone con un coltellaccio che stilla sangue in *Mistero siciliano. Le indagini della zia Poldi*, di Mario Giordano (Sperling e Kupfer, 2017; pubblicato nel 2015 in Germania col titolo *Tante Poldi und die sizilianischen Löwen*); un corpo femminile nudo ricoperto di fettine di arance e di limoni in *L’assaggiatrice*, della Torregrossa (Rubbettino, 2014), e un piatto con arance e altre arance accanto in *La miscela segreta di casa Olivares*, sempre della Torregrossa (Mondadori, 2015); un’arancia che ha una miccia accesa, ed è quindi una bomba, in *Piccola guerra lampo per radere al suolo la Sicilia*, di Giuseppe Rizzo (Feltrinelli, 2013); un ramoscello carico di limoni nella quarta di copertina di *Il terzo relitto* di Barbara Bellomo (Salani, 2017). I tipici dolci a cupoletta bianca con sopra la ciliegia candita detti “minne di sant’Agata”, in *Il conto delle minne*, della Torregrossa (Mondadori, 2015). Le tradizionali “teste di moro” in ceramica di Caltagirone in *Il basilico di palazzo Galletti*, della Torregrossa (Mondadori, 2018), e nel mio *L’uroboro di corallo* (Salani, 2017).

Il brand “Sicilia” può anche essere annunciato nel titolo, facendo riferimento a elementi che richiamano l’isola.

Territorio:

Nato in Sicilia, di Enzo Russo (Mondadori, 1992; Cavallotto, 2013);
Piccola guerra lampo per radere al suolo la Sicilia, di Giuseppe Rizzo (Feltrinelli, 2013);
Mistero siciliano. Le indagini della zia Poldi, di Mario Giordano, (Sperling e Kupfer, 2017; pubblicato nel 2015 in Germania col titolo *Tante Poldi und die sizilianischen Löwen*);
Sicilian tragedi, di Ottavio Cappellani (Mondadori, 2008);
Sicilian comedi, di Ottavio Cappellani (SEM, 2017);
Trinacria Park, di Massimo Maugeri (E/O, 2013)
Morte a Palermo, di Silvana La Spina (La Tartaruga, 1987);
L’ultimo treno per Catania, di Silvana La Spina (Bompiani, 1992);
Bagheria, di Dacia Maraini, (Rizzoli, 1993);
La gita a Tindari, di Andrea Camilleri (Sellerio, 2000);
Il re di Girgenti, di Andrea Camilleri, (Sellerio, 2001);
L’uomo che veniva da Messina, di Silvana La Spina (Giunti, 2015).

Dialetto:

La creata Antonia, di Silvana La Spina (Mondadori, 2001);
La mennulara, di Simonetta Agnello Hornby (Feltrinelli, 2002);
Il conto delle minne, di Giuseppina Torregrossa (Mondadori, 2010);
Panza e prisenza, di Giuseppina Torregrossa (Mondadori, 2013);
Minchia di mare, di Arturo Belluardo (Elliot, 2017);
Picciridda di Catena Fiorello (Giunti, 2017);
Fimminedda, di Michele Guardì (Sperling & Kupfer, 2017).

Cibo:

Gli arancini di Montalbano, di Andrea Camilleri (Mondadori, 1999);
La pupa di zucchero, di Silvana Grasso (Rizzoli, 2001);
Il conto delle minne, di Giuseppina Torregrossa (Mondadori, 2010).

Architettura:

La stanza dello scirocco, di Domenico Campana (Sellerio, 1986);
Il Dammuso del Nibbio, di Stefano Ruggeri (Scheda, 2015);
Le stanze dello scirocco di Cristina Cassar Scalia (Sperling e Kupfer, 2016);
Morte nel dammuso, di Andrea Ripamonti (Go Ware, 2018).

Anche le fascette apposte sul romanzo e le scritte che appaiono in copertina vengono talvolta utilizzate per annunciare e ribadire il brand “Sicilia”. Per esempio: «*Nel mare delle Eolie un mistero di 2000 anni fa. Il caso perfetto per Isabella De Clio: professione archeologa*», in *Il terzo relitto*. E, nell’*Uroboro di corallo*: «*Una storia di cambiamento avvolta dai profumi della Sicilia*». Nella fascetta c’è poi una frase tratta da una recensione apparsa su *La Repubblica*: «*Rosalba Perrotta traccia con sottile ironia un inedito affresco della Sicilia...*». Nella copertina di *Il conto delle minne*, si legge: «*Un romanzo divertente pieno di quella intelligenza della vita che è la “sicilianità” al femminile...*», tratto sempre da una recensione di *La Repubblica*. E nella quarta di copertina di *Fimminedda*: «*Un’irresistibile commedia umana che fa rivivere il carattere, la voce e i colori di una Sicilia che resta nell’anima*».

Si tratta di affermazioni basate sulle aspettative e sui gusti dei ricevitori dell’oggetto culturale romanzo (dei lettori, cioè), di cui si può trovare traccia nei giudizi espressi in alcuni blog letterari. In “Leggere a colori”, a proposito di *Le stanze dello scirocco* di Cristina Cassar Scalia, si dice «*Quando si apre la prima pagina de **Le stanze dello scirocco** si sente subito un profumo di Sicilia che pervade la stanza in cui ci si trova*»¹. Nel commento a *L’uroboro di corallo* del blog “Voglio essere sommersa dai libri”, si legge: «*I colori della Sicilia mi hanno completamente conquistata e trasportata in una terra che, purtroppo, non ho mai avuto modo di conoscere, ma che è piena di vita!*»²; e, riguardo allo stesso libro, la blogger Libridinosa commenta: «*avrebbe potuto avere il profumo dei limoni di Sicilia (...) si riduce ad una cassata con poco zucchero e della ricotta acidula*»³. Profumo di Sicilia, colori della Sicilia, limoni, cassata... Aspettative e parametri dei ricevitori dell’oggetto culturale, valori presenti nel mondo sociale, elementi di cui i creatori devono tenere conto, sia che si sentano profondamente siciliani sia che, invece, considerino la loro identità come fluida, internazionale e complessa. Nella prima categoria possiamo inserire Giuseppina Torregrossa quando afferma: «*la Sicilia per me è stato un amore totale... lo scirocco è quello che più di tutti fa leva su questo nucleo profondo che io sento proprio in fondo all’anima. È difficile da definire attraverso le parole però è come una radice che io ho e che... è come se si fosse staccato un pezzo di questa Terra e fosse dentro la mia anima*»⁴, mentre della seconda può essere rappresentativo Giuseppe Rizzo quando, in *Piccola guerra lampo per radere al suolo la Sicilia* (Feltrinelli, 2013), comunica: «*La Sicilia non esiste, io lo so perché ci sono nato*».

4. Per concludere: una testimonianza personale, e la lezione di Pirandello

Lacerare il velo che offusca e deforma la realtà è compito sia della buona letteratura che della sociologia (Perrotta, 2017). In Sicilia non è sempre estate, non imperversano passioni estreme, e non tutte le donne sono brune e con gli occhi ardenti. Mafia e lupare riguardano contesti ben precisi, e *sceccarelli* (cioè asinelli) e fichidindia non sono diffusi come si crede. Nell’isola di cui ho esperienza non dominano retaggi ancestrali: tradizione e novità coesistono, entrano in conflitto, e spesso si fondono tra loro. E allora? Allora, come mi pongo in quanto autrice di romanzi nei confronti dei miei lettori? Per soddisfare le aspettative di chi vuole “Sicilia” osservo e rifletto su cosa ci sia effettivamente di siciliano in me e intorno a me, in modo da proporlo in maniera non stereotipata. Metto così nelle mie narrazioni l’estate e il sole, ma anche l’inverno e i temporali: *L’uroboro di corallo* (Salani, 2017) inizia, l’antivigilia di Natale, proprio in un pomeriggio di pioggia e raffiche di vento. Tra i cibi, oltre alla pasta alla Norma, alla cassata e ai cannoli, introduco i cappelletti in brodo, la bavarese, il radicchio trevigiano; e presento pure piatti nuovi, frutto di creatività e sperimentazione. Il dialetto compare solo di tanto in tanto, e *perlopiù* in forme italianizzate, come accade adesso.

Cerco di proporre personaggi variegati, complessi, in cui elementi vecchi e nuovi si scontrano, si incontrano e si mischiano. In *All’ombra dei fiori di jacaranda* (Salani, 2013), zoppa e orfana, la siciliana Arabella (non Agatina, e neanche Santuzza) si costruisce una vita a sua misura: coltiva la propria mente, studia, viaggia, mette al mondo un figlio senza essere sposata... Nell’*Uroboro di corallo*, l’ultrasettantenne Anastasia, nata e cresciuta nell’isola, depressa per l’abbandono del marito, impara finalmente l’arte della disobbedienza (non è mai troppo tardi!) e pian piano si inventa una vita nuova. Nel raccontare storie che si svolgono in Sicilia, vorrei indurre il lettore a riflettere, a diffidare degli stereotipi, ad allargare la sua visuale.

¹ www.leggereacolori.com.

² voglioesseresommersadailibri.blogspot.com.

³ www.lalibridinosa.com.

⁴ blog.siciliansecrets.it.

Accolgo in questo la lezione di Pirandello che mostra, in tutta la sua opera, la complessità variegata del reale e denuncia con vigore dissacratorio l'oppressione esercitata dai luoghi comuni e dai pregiudizi.

L'autore agrigentino scandalizza il suo pubblico, ne fa vacillare le certezze, capovolgendo i cliché, proponendo una Sicilia che non è "Sicilia", creando personaggi che sono "uno, nessuno e centomila": la vita, afferma, è fluida, non deve sclerotizzarsi in una forma. Il protagonista di *Quando si è qualcuno* (Pirandello, 1933), il celebre poeta prigioniero dell'immagine creata dai suoi estimatori, finisce col trasformarsi in monumento. «Bisognerebbe che la vita fosse invece come una piuma. Ma sì! Mantenere, continuamente, l'anima come in uno stato di fusione: per non farla rapprendere, irrigidire», auspica un personaggio di *Diana e la Tuda* ([1926] 1971, p. 76) e, nella stessa commedia, lo scultore Giuncano, ossessionato dalla loro fissità, finisce per distruggere le statue che lui stesso ha scolpito.

Bibliografia

- Becker H. S. 1982, *Art Worlds*, University of California Press, Berkley; tr. it.: *I mondi dell'arte*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- Berger P. L., Luckmann T. 1966, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City, New York; tr. it.: *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- Di Gesù M. 2015, *L'invenzione della Sicilia. Letteratura, mafia, modernità*, Carocci, Roma.
- Festinger L. 1957, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, California; tr. it. *Teoria della dissonanza cognitiva*, Milano, Franco Angeli, 1973.
- Griswold W. 1994, *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, Calif.; tr. it. *Sociologia della cultura*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- Hirsch P. M. 1972, *Processing of Fads and Fashions: an Organization-Set Analysis of Culture Industry System*, «American Journal of Sociology», 77, pp. 639-659.
- Moe N. 2002, *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question*, University of California Press, Berkeley; tr. it. *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, L'Ankor del Mediterraneo, Napoli, 2004.
- Perrotta R. 1994, *Un caso di parricidio. Processo penale e costruzioni della realtà*, Franco Angeli, Milano.
- Perrotta R. 2005, *Cornici, specchi e maschere. Interazionismo simbolico e comunicazione*, Clueb, Bologna.
- Perrotta R. 2017 "Il velo strappato", in Perrotta R., Toscano G., *Osservare, immaginare e scrivere. Riflessioni sulla relazione tra Sociologia e Letteratura*, Kurumuny, Calimera Le., pp. 13-50.
- Pirandello L. 1926, *Diana e la Tuda*, Mondadori, Milano, 1971.
- Roccuzzo T. 1992, *Taormina, l'isola nel cielo. Come Taormina divenne "Taormina"*, Maimone, Catania.
- Sladen D. 1905, *Sicily, the New Winter Resort*, Methuen, London.
- Toscano G. 2017, "Immagini di sé e spazi dell'in-between nella letteratura migrante in Italia", in Perrotta R., Toscano G., *Osservare, immaginare e scrivere. Riflessioni sulla relazione tra Sociologia e Letteratura*, Kurumuny, Calimera Le., pp. 93-128.
- Traina G. 2014, *Siciliani ultimi? Tre studi su Sciascia, Bufalino, Consolo. E oltre*, Mucchi, Modena.

L'île des Sanguinaires : territoires de l'imaginaire au cinéma et vertiges de soi

Yannick Lebtahi

yannickelebtahi@orange.fr

Maître de conférences HDR en Sciences de l'Information et de la Communication à l'université de Lille. Sémiologue, analyste des médias, mais aussi réalisatrice de documentaires, ses travaux portent principalement sur l'histoire et la théorie de la télévision régionale, le cinéma ainsi que sur l'image et ses enjeux contemporains. Membre du laboratoire GERIICO Lille (Groupe d'Études de Recherches Interdisciplinaires en Information et Communication) et membre associé du CEISME Paris3 (Centre d'Étude sur les Images et les Sons MEdiatiques). Elle est directrice scientifique et éditoriale de la revue CIRCAV (Cahiers Interdisciplinaires de la Recherche en Communication AudioVisuelle) et directrice de la collection DeVisu aux éditions L'Harmattan.



Giovanni Longo - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

L'imaginaire puissant du passage de l'an 2000 – symbolisant le changement de millénaire – a été le prétexte à la création cinématographique. Sous l'impulsion de Carole Scotta et de Caroline Benjo de la société de production parisienne *Haut et Court*, un ensemble de films – a été produit et diffusé à la télévision – dans le cadre d'une collection internationale intitulée "2000 vu par" proposée en 1998 par *La Sept ARTE* sous la direction de Pierre Chevalier – qui a été directeur de la fiction jusqu'en 2003. Sa première rencontre avec le jeune cinéaste français, Laurent Cantet, s'est faite autour de quelques notes succinctes à propos de son film *Les Sanguinaires* : « *C'était en 1995 dans le cadre de la collection "2000 vu par..." Il a participé très activement à ce projet commun passionnant. Laurent se situe dans une réflexion entamée par Marx : le concept de lutte des classes. C'est un cinéaste qui traite des deux choses les plus importantes actuellement : l'art et la politique par le thème de la famille et du monde du travail ou du simulacre de travail. Le premier but de Laurent, ce n'est pas d'inventer un contre-monde imaginaire, mais un "pour-monde" à partir du monde qu'il fréquente, qu'il a vécu. Je crois que son point de départ c'est vraiment le réel aussi bien intime que collectif. Le réel est d'une complexité, d'une richesse extraordinaire. L'histoire est traversée d'états de*

crise ; la crise déclenche un retour au réel, une affirmation du réel par les créateurs. Se confronter au réel est une démarche d'artiste, c'est peut-être même plus fascinant que d'imaginer »¹

Dans le cadre de cette co-production internationale, dix films de 60 minutes ont été réalisés dans dix pays avec comme contrainte commune aux jeunes réalisateurs sélectionnés d'inclure dans leur scénario la nuit du 31 décembre 1999.

10 pays -10 films

France : *Les Sanguinaires* de Laurent Cantet

Allemagne : *Chez Walter* de Romuald Karmakar

Espagne : *Ma première nuit* de Miguel Albaladejo

États-Unis : *Le livre de la vie* de Hal Hartley

Hongrie : *Tamas et Juli* d'Ildiko Enyedi

Mali : *La vie sur terre* d'Abderrahmane Sissako

Canada : *La dernière nuit* de Don McKellar

Taiwan : *La dernière danse* de Tsai Ming-Liang

Belgique : *Le mur* d'Alain Berliner

Brésil : *Minuit* de Walter Salles

Cette série de films dresse en quelque sorte une carte du monde à un moment de basculement qui cristallise les peurs autant que les espoirs. Diffusée en 1998 sur la chaîne de télévision *La Sept ARTE*, celle-ci impressionne beaucoup de monde par sa pertinence et la plupart des films sortiront en salles dans un format cinéma. Par ailleurs, elle sera aussi éditée en coffret par *La Sept ARTE*. Pour la France, c'est donc le cinéaste Laurent Cantet² qui a été retenu pour réaliser son film, *Les sanguinaires*. Selon Caroline Benjo, ses deux premiers courts métrages, « *Tous à la manif et Jeux de plage étaient déjà très saisissants. Laurent Cantet avait proposé un très bref synopsis, qui fuyait la situation de l'an 2000. Cette fuite de ce pseudo événement semblait différente des propositions des autres réalisateurs et elle était suffisamment originale pour faire l'objet d'une convention d'écriture* »³.

En effet, nous verrons que l'univers diégétique de ce film est fondé sur le refus, sur la fuite du rituel de la nouvelle année par le personnage principal, François, qui s'exile avec sa famille et quelques amis sur l'île des Sanguinaires au large d'Ajaccio en Corse. Le projet de Laurent Cantet interroge ce qui constitue un fantasme collectif, la place de cet événement, et de ce qui fait "actualité". Le traitement du passage à l'an 2000 par les médias internationaux est mis en exergue dès le générique du début. Nous regardons à travers un écran de télévision des images de ce que pourrait être l'an 2000 festif à New York ou dans les grandes capitales investies pour l'occasion par la foule.

Le statut de cet événement est accentué par la bande-son qui rend audible des bribes de commentaire en différentes langues étrangères dont l'arabe comme pour insister sur son caractère universel. Mais c'est aussi une manière pour le cinéaste de se confronter au réel, ce réel « *qui n'est pas tant dans ce qui s'offre à notre regard que dans ce qui s'y dérobe* »⁴. Laurent Cantet se saisit du générique qui a une fonction de mise en condition ritualisante pour en donner un contrepoint signifiant, un détournement en quelque sorte du sujet de la commande qui est, je le rappelle, de traiter "le passage à l'an 2000". L'architecture de l'écriture, dans son ensemble, démystifie les clichés tandis que le travail sur le titre vise à en explorer les non-dits. En effet, le choix du titre est ici capital, car il renvoie non seulement au nom de l'île et de son phare, mais aussi à ses connotations de sang et de violence.

Le film proprement dit s'ouvre sur un gros plan d'une main devant un clavier d'ordinateur. Sur fond de décor minimaliste, François, est en situation de travail, son activité commerciale dans le secteur touristique évoque la vie économique en France et surtout la saturation du marché en temps de fin de siècle : « *j'ai tout vendu* » dira-t-il. Il est en conversation téléphonique, sa conversation est amputée volontairement de son début. Parce qu'en effet, le cinéma peut être envisagé comme un art du montage, de la coupure et de la suture⁵. Tout en faisant naître une curiosité sur l'identité de ce personnage, cette ouverture produit des effets

¹ Entretien avec Pierre Chevalier que j'ai réalisé en 2002.

² Vous trouverez en fin d'article sa biographie ainsi que sa filmographie.

³ Entretien avec Caroline Benjo que j'ai réalisé en 2003.

⁴ Gérard Collas, « La visée documentaire comme horizon du cinéma » dans *Images documentaires* 45/46, trimestres 3 et 4, 2002, p. 166.

⁵ La suture : un élément manquant, mais pas absent.

de réel : le dialogue concerne le présent et le personnage est « *pris dans son actualité* »⁶. La foule en liesse du début contraste avec la solitude de François. Son histoire est d'emblée annoncée comme celle d'une opposition.

Ce récit fictionnel explore la quête existentielle d'un homme marqué par un insaisissable spleen. Pour François, ce retranchement sur l'île est une manière de refuser les marques du temps. D'ailleurs le film tout entier se caractérise par le refus de marquer le temps : tous retirent leur montre le 31 décembre (à la demande de François), comme le symptôme de la société contemporaine, compte à rebours survalorisé du Nouvel An 2000 aux yeux de François. Ces mêmes montres apparaîtront en gros plan dans la scène finale dans la main de Catherine, l'épouse de François, comme une métaphore cette fois de la retenue du temps ou du temps contenu. Et enfin, les figures du sommeil – l'évanouissement de Catherine, l'endormissement de Bruno, le jeune adolescent contestataire, fonctionnent dans l'espace filmique comme des échappées au temps.

François en porteur d'utopies cherche à s'éloigner du monde en effervescence. Mais il cherche aussi à se libérer de l'aliénation au rythme effréné de consommation ainsi qu'à se dégager du temps social ritualisé. En s'enfermant dans le mythe de "se mettre au vert" sur une île comme moyen d'actions et de réalisation de son aspiration profonde, il s'impose des règles de conduite qui vont se transformer très rapidement en dogme tyrannique pour ses proches. D'autres mythes secondaires, je dirais, contribuent à mettre en scène les tensions paradoxales qui accompagnent l'idéalisme radical de François. Je n'en citerais que quelques-uns comme :

- La crise de la quarantaine ;

- Le refus du progrès, le refus du confort technologique : sur l'île il ne faut pas de radio, ni de télévision et encore moins de téléphone, l'utilisation d'une tronçonneuse pour couper le bois est proscrite et dont très vite le manque se fait sentir : il n'y a pas de chauffage, les couettes ne sont pas assez chaudes, et il faut aussi remplir le frigo ;

- Le refus d'une norme sociale – celle de fêter *la bonne année* – est rattrapé par la réalité : celle du désir de se conformer, de faire la fête, de marquer le coup et de s'embrasser à minuit.

Le déplacement dans l'insularité place le personnage, à son insu, dans une situation d'entre-deux à l'origine d'une crise identitaire sans précédent et irréversible pour lui. En ayant recours à la thématique de "l'entre-deux", thématique récurrente dans son œuvre cinématographique, Laurent Cantet nous montre ici et je le cite : « *un personnage qui n'est pas dans le groupe, qui veut y échapper tout en voulant y être. C'est tout le paradoxe de l'asocial qui se voudrait complètement intégré. Et là, François est "entre-deux", entre deux envies, entre deux images de lui-même* »⁷. Cet entre-deux est nécessaire à la réflexion, à l'interrogation sur la place et sur le désir. Mais quelle place trouver qui soit justement à l'intersection d'une identité rêvée et d'une identité possible, enfin acceptable ? « *S'agissant de quête de la place (...), la différence n'est pas tant entre être placé ou non placé (...), il s'agit du mouvement entre deux places, qui concerne le déplacement, la mémoire des places et le remplacement de la mémoire* »⁸.

Dans le fond, François ne trouve pas sa place sur terre. Une fois arrivé sur l'île des Sanguinaires, il est en quête d'une autre île, une île plus secrète. C'est dans une certaine mesure le mythe de l'île – en tant que métaphore de l'enfermement – qui est à l'origine de sa mise en danger et l'île en tant que réalité – territoire coupé, mais qui fait partie d'un tout – qui va lui laisser entrevoir un dégagement. Territoire d'un imaginaire sublimé, l'île est traitée comme un personnage à part entière. Elle symbolise dans son rapport à François, l'élément féminin. Elle fait corps en quelque sorte et s'apparente du point de vue mythologique à un espace où se mêlent – entre l'intime et le collectif – les désirs. Par réflexivité, l'île incarne aussi le paysage intérieur de François. À propos de ses paysages, Laurent Cantet dit qu'ils permettent de : « *glisser d'un espace reconnaissable vers un espace mental qui devient un espace de solitude* »⁹, le seul espace possible pour ses personnages.

Frontal et sans chemins de traverse, le cinéma de Laurent Cantet s'inscrit en référence à l'héritage d'un certain cinéma italien qui envisage le 7^{ème} art comme un moyen de faire réagir et de provoquer une prise de

⁶ Hélène Sabbah, *Profil d'une œuvre*, Hatier, 1992.

⁷ Entretien que j'ai réalisé avec Laurent Cantet.

⁸ Daniel Sibony, *Entre-deux, l'origine en partage*, Seuil, 1991, p. 124.

⁹ Voir la note de bas de page n° 7.

conscience. Le rapport au réel dans sa frontalité rencontre des accidents de tournage et des imprévus, du scandale comme l'affirme Laurent Cantet : « *Le réel c'est ce qui échapperait à une logique, ce qui s'imposerait de soi-même sans être forcément justifié. Dans la narration elle-même – je pense aux films de Rossellini – il y a souvent une sorte de scandale qui déclenche tout le reste. Ce scandale ne peut pas être amené parce qu'il débarque sans que l'on sache pourquoi. Dans ma façon d'écrire, j'ai envie de risquer cela* »¹⁰. Le scandale, dans *Les Sanguinaires*, tient par exemple à la violence de l'image de la mort de l'âne qui s'impose en plein milieu de la fête, sous le regard des enfants. Comme l'indique Gérard Lefort¹¹, à propos de cette scène, lorsque les enfants découvrent l'âne mort, « *on ne sait rien* ». Laurent Cantet précise quant à lui que les enfants « *assistent au spectacle du film et au spectacle du scénario. Ils appréhendent le trouble, un peu au niveau où je souhaite le transmettre. Appréhender les choses violemment sans développer, sans en parler. C'est la force du réel qui re-débarque* »¹². Selon François Niney, ce thème de l'enfant témoin est récurrent dans le cinéma d'après-guerre.

Le film dérange, n'explique pas, provoque. « *Ce n'est plus une image, aussi forte soit-elle, qui est recherchée, mais la réalité même dans toute sa brutalité* »¹³. Par ailleurs, c'est la maîtrise de la diégèse qui met le récepteur en situation de recevoir une « *impression de réalité* » au sens de Christian Metz. Ainsi que l'observation des comportements sans psychologisme qui accorde une attention aux détails, au placement des corps et qui donne plus largement « *une juste distance au monde propice à dégager des effets de sens* » selon Jacques Kermabon¹⁴. À chaque fois plus loin dans l'intimité, laissant tomber les masques, explorant le désir et diverses formes d'expression du pouvoir, le cinéma cantétien travaille sur la surprise, la déception, d'où les traitements des fins ou encore le détour par rapport aux attendus au sein même de la filmographie de l'auteur.

Plus largement Laurent Cantet, dans sa conception du cinéma, s'efforce à éviter "la mécanique" de narration et toutes les simplifications que celle-ci implique. Au risque d'aller vers quelque chose de trouble, de moins explicatif, de moins explicite, allant parfois jusqu'à générer des contresens. Pour lui, il est essentiel d'accepter des passages en force dans la narration, car ils offrent la possibilité au récepteur de prendre place : « *il peut manquer trois scènes pour que la déduction logique d'un état soit là. Il s'agit de juxtaposer des moments très différents ou de ne pas donner de façon un peu arbitraire certains détails. Il reste à combler ce vide et la façon dont chacun le comble me semble intéressante. C'est assez vertigineux parce qu'il faut réussir à être compris. C'est plus facile par contre de se dire qu'on passe par là et par là, avec une logique* »¹⁵. Dans le sillage de Rossellini, le sens politique de son travail artistique réside dans la mise en tension du collectif et de l'individuel, du groupe et de ce qui le conditionne. Ici, le film se donne comme observatoire – *Les Sanguinaires* est le nom du phare – d'une dynamique de groupe en insularité volontaire. L'intrusion du jeune Stéphane, le gardien du phare, au sein du groupe d'amis déclenche la zizanie malgré lui, à la manière du héros de *Théorème* de Pasolini, en 1968. Il symbolise la figure de l'étranger, celle qui dérange et qui transforme le territoire, celle qui attire les femmes et enfin celle qui engendre la catharsis. Ceci n'est pas sans faire écho à la problématique très actuelle et conflictuelle des migrants présents sur certains territoires européens.

Dans cet environnement insulaire, énigmatique et surréaliste, François se cogne inexorablement à lui-même ce qui le conduira à s'exclure de soi. La claustration sur l'île, où le temps est suspendu, renvoie à l'espace métaphorique de la condition humaine. La fiction tout entière est alors (pour le récepteur) « *l'occasion d'une rencontre féconde avec soi-même* »¹⁶. Les partis pris du réalisateur détournent la prévisibilité du réveillon du Nouvel An pour laisser place, de manière imprévue, au naufrage des certitudes de François. En effet, c'est à la frontière entre le trouble identitaire et la lucidité des personnages que la liberté vertigineuse se révèle, et cela jusqu'au mythe de l'effacement total de l'individualité. Au passé chargé de mystère, l'île des *Sanguinaires* devient le point culminant du vertige et pose le lien au réel : une façon

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Critique de cinéma à *Libération* commentant (dans un entretien annexe au DVD *L'emploi du temps*) avec le cinéaste un rapprochement entre *Les Sanguinaires* et *L'emploi du temps* à travers plusieurs thématiques.

¹² Voir la note de bas de page n° 7.

¹³ Gérald Collas « La visée documentaire comme horizon du cinéma » dans *Images documentaires* 45/46, 3e et 4e trimestres 2002, p. 169.

¹⁴ Kermabon Jacques, « Côté "court" », dans Claude Beylie (dir.), *Une histoire du cinéma français*, Larousse, 2000.

¹⁵ Voir la note de bas de page n° 7.

¹⁶ Entretien que j'ai réalisé avec Serge Tisseron, Psychiatre et Psychanalyste.

pour le réalisateur de partager ses propres doutes avec le spectateur plutôt que des évidences. Comme l'a montré Marc Ferro, le cinéma offre un outil d'investigation irremplaçable pour dévoiler le réel et révéler les non-dits d'une société.

Le vertige de la frontière¹⁷ entre fiction et réalité introduit, dans une moindre mesure, une forme de confusion entre imaginaire et réalité. Cet entremêlement, dans ces instants de vertiges, produit des questions sur les motifs, les troubles identitaires et la lucidité de François. Notons que "Vertige" est un dérivé du latin *vertere*, tourner, et de *vertigo* tournoiement qui s'applique à « *un trouble de la perception de l'espace avec illusion de mouvement* », ¹⁸ ce que Laurent Cantet représente ici au travers des pertes de conscience et des trous de mémoire de Catherine, la femme de François. Si nous nous référons aux travaux de Pierre Montandon, le vertige « *est un phénomène commun qui s'apparente à la douleur* » des personnages qui évoluent dans l'espace filmique : ces formes d'absence à soi, d'« *absence du sujet* » ¹⁹ sont autant de signes de souffrances psychiques²⁰, de bouleversements et de confrontations avec la réalité.

André Green a aussi parlé de « *psychose blanche* » dans le cas d'un patient qui présentait des vertiges. Plus tard, il précise le sens du terme « *blanche* » : « (...) *blanche au sens où je l'emploie vient de l'anglais blank, qui signifie espace inoccupé (...) vide* »²¹. Dannielle Quinodoz, quant à elle, effectue un lien entre le vertige et l'absence de représentation : le vertige ferait « *intrusion* » et prendrait « *toute la place laissée vide par l'absence de représentation et de symbolisme* ». Ce rapprochement est aussi au cœur de l'œuvre cantétienne qui, comme nous l'avons vu précédemment, interroge la place, les espaces et les représentations. D'ailleurs, Dannielle Quinodoz précise : « *avec cette manifestation particulière de l'angoisse qu'est le vertige, nous retrouvons, d'une part l'importance de la disparition, de la médiation offerte par la représentation, et d'autre part l'auto-expulsion du moi avec la quasi-simultanéité paradoxale du vide intérieur s'instaurant entre la motion intrus ive, tandis que celle-ci vient combler le vide* ». Ces ancrages psychanalytiques nous éclairent sur la fonction et le sens de la thématique de la disparition et de celle des absences (le vide) qui sont mises en scène dans *Les Sanguinaires* et qui par prolongement font référence à l'écran cinématographique : « *Le cinéma est autant un cache qu'un cadre, ajoutons maintenant que ce qu'il ne montre pas n'est pas pour autant absent du film et y joue un rôle particulièrement actif. Cet aspect traditionnel du cinéma est aujourd'hui mal accepté par beaucoup de spectateurs : le désir de tout voir en même temps est un des symptômes de la société du spectacle au même titre sans doute que celui d'être vu. (...)* »²².

C'est ainsi que dans la nuit du 31 décembre, profondément affecté, François décide de partir en compagnie de sa femme, à la recherche d'une île imaginaire ou imaginée. Mais celle-ci est prise de vertiges : « *Je ne peux pas aller plus loin j'ai le vertige, je ne peux plus bouger* ». Sa chute imminente nous signale qu'elle ne peut pas le suivre dans une quête qu'elle ne saisit pas et nous annonce la disparition de François. Au petit matin, lorsque les secouristes arrivent, ils retrouvent d'abord le jeune Bruno endormi, puis ils remontent Catherine sur un brancard ; elle raconte « *avec le vertige, je ne pouvais plus bouger, j'étais paralysée... (...) plus rien, il faisait noir, François a disparu, j'ai dû tomber, je ne me souviens pas* ». Son transport en hélicoptère vers l'hôpital d'Ajaccio est donné à voir, selon une mythanalyse de l'insularité, comme la seule issue possible pour la femme de François, de s'extraire de l'île. Et/ou de la quête de son mari qu'elle ne saisit pas. Cet éloignement de l'île mis en scène est aussi un retour à la ville, retour refusé en somme par François. Le film se clôt sur une ambiguïté à propos du devenir de François. Mais « *Où est François ?* », demande Catherine. Cette forme interrogative restera en suspens.

Quel sens donner à cette absence ? Déjà, en forme d'indice, le mode de traitement surréaliste de la mort inexpliquée de l'âne qui vivait sur l'île, à la manière de Buñuel, présageait une autre mort et (qui sait ?) le suicide de François, « *le sens n'est pas au bout du récit, il le traverse* »²³. Accepter que des éléments

¹⁷ Selon l'expression de René Prédal.

¹⁸ Danielle Quinodoz, *Le vertige entre angoisse et plaisir*, PUF, 1994, pages 14 à 35. « *Häusler en 1989 définit le vertige par une sensation erronée de mouvement de corps dans l'espace ou de l'espace par rapport au corps. Il peut s'agir d'une sensation de rotation, de tangage, ou de chute imminente* ».

¹⁹ Catherine Clément, *La Syncope : Philosophie du ravissement*, Grasset, 1990, p. 11.

²⁰ « *Le vertige d'origine psychique présente les mêmes manifestations que les vertiges d'origine somatique* ». Danielle Quinodoz, *op. cit.*

²¹ Danielle Quinodoz, *op. cit.*, pp. 28-29.

²² Gérald Collas, *op. cit.*, p. 175.

²³ Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, Seuil, coll. Points, 1981, p. 12.

"échappent" c'est ne pas croire en la maîtrise, en la souveraine raison instrumentale. "L'écriture-suture"²⁴ construit un espace plus ouvert et le trouble l'emporte sur la volonté de tout contrôler.

Biographie de Laurent Cantet Cinéaste français

Originaire du Poitou, né en 1961 à Melle, il vit à Ardilleux près de Chef-Boutonne, puis passe son adolescence à côté de Niort. Il est fils d'un professeur de technologie et d'une institutrice. Il est père de deux enfants, qui jouent quelquefois dans ses films. Sa compagne, de formation documentaliste, travaille dans les repérages de décor et dans la recherche documentaire. Après un cursus en faculté option audiovisuel à Marseille, diplômé de l'IDHEC en 1986 (Institut des hautes études cinématographiques à Paris), il est assistant du 20h de *TF1*, travaille notamment comme assistant de Marcel Ophüls sur la post-production de *Veillée d'armes* (documentaire sur la guerre de Sarajevo). Il réalise aussi un film *Au Liban, un été à Beyrouth* dans la série *Zoom Zoom*, programme pour enfants de *France 3*.

Filmographie et récompenses

L'atelier (2017)

Retour à Ithaque (2014)

7 jours à la Havane (2012), Film court

Foxfire, confessions d'un gang de filles (2012)

Entre les murs (2008)

Festival de Cannes 2008, Palme d'Or

César 2009, César de la Meilleure adaptation

Étoiles d'Or de la Presse du Cinéma Français 2009, Étoile d'Or du Film

Independent spirit awards 2009, Meilleur film étranger

Lumières de la presse étrangère 2009, Meilleur film

Vers le sud (2005)

L'emploi du temps (2001)

Ressources humaines (1999)

Prix Louis Delluc 2000, Prix Louis Delluc du premier film

César 2001, César de la Meilleure première œuvre

Cette nuit (1997), moyen métrage, Directeur photo de Vincent Dietschy

Les sanguinaires (1997)

Jeux de plage (1995, Film court

Tous à la manif (1994), Film court

Veillées d'armes (1994), Film documentaire, Assistant Réalisateur de Marcel Ophüls

Joyeux Noël (1993) Directeur photo de Gilles Marchand

Au Liban, un été à Beyrouth (1990), Documentaire éducatif

L'étendu (1987), Film court, Directeur photo de Gilles Marchand

Bibliographie

Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, Paris, Seuil, coll. Points, 1981.

Gérald Collas « La visée documentaire comme horizon du cinéma » dans *Images documentaires* 45/46, 3e et 4e trimestre 2002.

Catherine Clément, *La Syncope : Philosophie du ravissement*, Paris, Grasset 1990.

Jacques Kermabon, « Côté "court" », dans Claude Beylie (dir.), *Une histoire du cinéma français*, Paris, Larousse, 2000.

Jacques-Alain Miller « La Suture : Éléments de la logique du signifiant » dans *Cahiers pour l'analyse*, vol. 1, 1966 publié par le cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure (Repris d'un exposé prononcé le 24 février 1965 au séminaire du docteur J. Lacan).

²⁴ « La suture nomme le rapport du sujet à la chaîne de son discours. Éléments manquants, mais pas absents ». Jacques-Alain Miller in *Cahiers pour l'analyse*, vol. 1, 1966, publié par le cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, p. 39.

François Niney, *L'épreuve du réel à l'écran : Essai sur le principe de réalité documentaire*, Bruxelles, De Boek Université, coll. Art et Cinéma, 2^e tirage, 2004.

René Prédal, *Le jeune cinéma français*, Paris, Nathan Cinéma, 2002.

Danielle Quinodoz, *Le vertige entre angoisse et plaisir*, Paris, PUF, 1994, 225 p.

Hélène Sabbah, *Profil d'une œuvre : Le thème de la fuite du temps du XVI^e au XXI^e siècle*, Paris, Hatier, 1992.

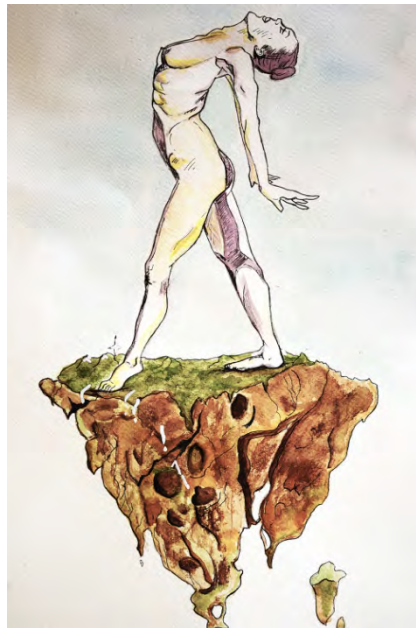
Daniel Sibony, *Entre-deux, l'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991.

« Mythologie » vs « Mythe » : armes, truelle et plume dans *Le Livre de la Cité des Dames* de Christine de Pizan¹

Jean-Jacques Vincensini

vincensini@wanadoo.fr

Professeur émérite de langue et littérature médiévales, Université François Rabelais-CESR (Tours).



Irene Cascio - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

Hypothèse : certaines narrations du Moyen Âge ne sont pas séduisantes parce qu'elles sont le résultat du transfert des connaissances antiques, qu'elles soient philosophiques, littéraires ou mythologiques, mais parce que les jeux de la pensée symbolique ou mythique les animent. Pour éclairer cette hypothèse, je ferai tout d'abord quelques remarques sur les limites du recours à la *translatio* mythologique avant un rapide état des lieux théorique pour voir dans quel paysage se situent mes préoccupations. Dans un second temps, j'illustrerai cette présentation en regardant les sources et la mise en scène particulière de la reine des Amazones, Penthésilée, dans un traité moral de Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*.

« Mythologie » : incertitudes textuelles et impasses théoriques

Plus que tout autre, le récit médiéval prétend être la réécriture d'antécédents divers, d'un « déjà là » glorieux. Cependant, puiser aux fontaines mythologiques de l'Antiquité ne va pas de soi et la critique contemporaine peut se perdre dans le dédale des versions transmises, repoussées ou totalement ignorées. De véritables filtres ont en effet servi à décanter les œuvres païennes sélectionnées pour les rendre plus aisément acceptables. Je pense au *topos* de la « belle captive » : le *Deutéronome* (21, 10-12) précise qu'un Israélite qui veut épouser une prisonnière étrangère doit lui raser la tête, lui couper les ongles et changer ses vêtements. Pour saint Jérôme, cette belle épouse débarrassée de son idolâtrie est l'image de la culture et de la science profanes avec qui l'« adultère » est profitable. Utiliser les textes venus de la mythologie antique comme clef

¹ Ces pages reprennent dans la perspective de distinguer les notions de « mythologie » et de « mythe », une contribution destinée aux *Actes du LX^e Colloque international d'Études Humanistes. Les femmes illustres de l'Antiquité grecque au miroir des Modernes*, Cesr-Tours, 2-5 juillet 2018.

d'interprétation de textes qui s'en seraient ultérieurement inspirés, c'est donc utiliser une panoplie textuelle incertaine et partielle. Cette remarque est de nature méthodologique. La suivante sera plus théorique.

Appréciant les effets de l'évolution de la critique historique, Michel Foucault dégage ainsi la difficulté centrale qu'il doit affronter : l'inaptitude des historiens à « *formuler une théorie générale de la discontinuité* ». La citation qui vient, censée illustrer cette affirmation, éclaire la croyance aux vertus de la *translatio* de la mythologie : « *Comme si, là où on avait été habitué à chercher des origines, à remonter indéfiniment la ligne des antécédents, à reconstituer des traditions, (...), on éprouvait une répugnance singulière à penser la différence, à décrire des écarts et des dispersions, à dissocier la forme rassurante de l'identique* ».

Cette répugnance s'enracine, poursuit mon guide, dans la thématique dite des « *totalités culturelles* » : la création ne serait que le fruit de la répétition « *remythologisante* », à visée morale et idéologique, répétition qui soude dans une totalité englobante – celle de la culture occidentale – dans la forme du même et qui remonte sans discontinuité, « *dans l'assignation indéfinie de l'origine* »². Mais les bases idéologiques de cette conception totalisante sont discutables. D'où, si on n'y adhère pas, ces questions pratiques : que faire quand la filiation des récits médiévaux avec des textes antiques mythologiques ne semble pas sûre et, surtout, ne dit rien de convaincant sur le sens des récits en question ? Perdre le « *mythologique* » est-ce, autre question, perdre le « *mythique* » ?

« *Mythologie* », « *mythe* » ! Voilà bien des termes dont l'usage requiert des pincettes. Saturé d'éléments qui transgressent les lois du monde empirique, le mythe est l'un des lieux privilégiés de la rencontre de l'imaginaire et du symbolique. Les accumulations d'objets étranges – des truilles confondues avec une plume, on va le voir – les protagonistes venus de mondes où n'ont plus cours les lois physiques de la nature, placent, dit Paul Veyne, « *comme les folkloristes devant le trésor des légendes ou Freud devant la logorrhée du président Schreber* » et confrontés, en conséquence, à la question : « *que faire de cette masse de billevesées ?* »³.

« **Mythe** » et pensée symbolique

Ma réflexion se situe dans le cadre d'une « *critique de la conscience mythique* ». Si Lévi-Strauss en est l'un des plus éloquents représentants, Ernst Cassirer en est l'un de ses meilleurs précurseurs. Ils sont tous deux héritiers de Kant, pour qui la « *critique* » suppose l'existence d'un fait, dont il s'agit de déterminer les « *conditions de possibilité* ». Le paradoxe saute aux yeux : comment penser le lien entre le mythe et l'imaginaire de lettres nourries de billevesées dans le cadre d'une critique de la pensée mythique, si ce lien ne constitue pas un « *fait* » ?

Précisément, le mythe est devenu un problème philosophique quand lui a été reconnue la dignité d'exprimer une orientation fondatrice de la conscience conçue comme forme de connaissance, apte à organiser le monde. Autant dire que la compréhension philosophique du mythe s'est fondée quand on a admis, comme l'écrit Cassirer « *qu'il ne se meut aucunement dans un monde d'invention pure ou de poésie et qu'il possède une manière de nécessité et par suite une sorte de réalité* ». Voilà pour le « *fait* ». Aussi, dans l'hétérogénéité, le chaos et les « *billevesées* » arbitraires qu'offre apparemment le mythe, la réflexion portant sur la « *conscience mythique* » « *découvre le rationnel dans ce qui paraît irrationnel, un sens à ce qui paraît dépourvu de sens* »⁴.

Que faire, quel programme descriptif ces principes invitent-ils à suivre ? Ils convainquent que le fait mythique ne s'identifie pas aux relations avec d'éventuels antécédents « *mythologiques* ». La signification d'un texte travaillé par la connaissance mythique se trouve dans son objectivité même, dans ses formes symboliques, seules réalités effectives (qui ne sont pas la réalité, sociales ou idéologiques notamment, au sens d'un empirisme naïf). Comment donc procède la pensée mythique ou symbolique ? Les images, naturelles (une plume, une truille, par exemple) ou sur-naturelles (une guerrière extraordinaire), et venues de domaines entre lesquels l'expérience peut ne suggérer aucune connexion, sont mises en ordre, amarrées par des structures étroites. Pour peu que l'on admette cette conception « *intellectuelle* » des constructions « *symboliques* » définissant le rôle dévolu au mythe, on éclaire la nécessaire séparation entre le mythe et une

² M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 21 et p. 31 à 33.

³ *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1985, p. 14.

⁴ *La Philosophie des formes symboliques, 2. la pensée mythique*; trad. J. Lacoste, Paris, 1972, p. 19.

ou des mythologies. Ce terme devrait être réservé à des ensembles ou des corpus historiquement déterminés : la mythologie scandinave, celtique, jivaro, etc. Bien entendu, la pensée mythique peut travailler tel ou tel texte inventorié comme appartenant à une « *mythologie* » spécifique ; mais l'inverse est doublement vrai : certains récits dûment considérés comme mythologiques échappent au fonctionnement de la spéculation mythique et celle-ci peut être à la manœuvre dans des ensembles narratifs ou picturaux que l'on rechigne à étiqueter comme « *mythologiques* » (on pense aux narrations idylliques de la fin du Moyen Âge). Je laisse la parole à un célèbre philosophe, Marc Richir, pour résumer cette opposition : « *Comme en témoignent de nombreux textes philosophiques (jusqu'à Schelling et Cassirer) et anthropologiques, on a très longtemps confondu mythologie et mythe. Depuis les travaux de Lévi-Strauss (en particulier les Mythologiques) et de Pierre Clastres dans le domaine amérindien, c'est ce qui n'est plus possible de faire aujourd'hui* »⁵.

J'en viens à Christine de Pizan. La réception en langue française médiévale d'œuvres venues de l'Antiquité signe un transfert de savoirs fondateur qui porte ce nom de *translatio*. Cette figure essentielle de la généalogie culturelle faisait l'orgueil des 'nains' médiévaux dont la plume s'inspirait d'illustres *auctoritates* du passé. Seule cette riche et primordiale filiation littéraire permet de comprendre la nature des textes écrits du XII^e au XIV^e siècle. *Le Livre de la Cité des Dames* en offre un témoignage étonnant. Composé entre 1403 et 1405, ce traité de morale conservé dans vingt-huit manuscrits s'ouvre sur une « *vision* » : Christine de Pizan (1364-1434) voit lui apparaître trois figures féminines, Raison, Droiture et Justice. La première lui conseille de faire construire une cité idéale fondée sur les principes qu'incarnent ces trois vertus. Seront invitées à l'habiter des dames célèbres venues de l'Antiquité, des Écritures, de l'hagiographie et de l'histoire. Incarnations admirables de la sagesse, de la vertu et de la force physique, elles symbolisent les pierres de cette cité idéale. L'œuvre éthique se fonde donc sur un socle allégorique qui se double d'une biographie universelle. Mais une bibliographie strictement féminine.

L'arpenteur en « mythologies » au travail : Boccace, ses sources et le projet du *Livre de la Cité des Dames*

Depuis longtemps, aiguillonnée par une volonté d'arpenteur, la critique mesure avec une gourmande érudition, la relation des sources – en partant des œuvres de Boccace – et de l'œuvre de Christine de Pizan. C'est le *De claris mulieribus* (sans doute achevé en 1375) que la critique privilégie comme source de *La Cité des Dames*. Le manuscrit de cette œuvre de Boccace a circulé très tôt. Copié et recopié, il inspire des nombreux rédacteurs en langue italienne. Dès 1401, un livre *Des cleres et nobles femmes* en offre une traduction en français, peu avant *Le Livre de la cité des Dames*, donc. Chez Boccace, l'auteure française va puiser, selon Vittorio Zaccaria, « *de nombreux exemples pour étayer sa machine de guerre contre l'antiféminisme du temps* »⁶. Et nous savons bien que les deux œuvres ont en commun soixante-quatorze personnages féminins sur les cent six au total. Bref, la vulgate en la matière a des raisons d'affirmer que la galerie des femmes admirables de *La Cité des Dames* provient en grande partie du *De mulieribus claris*.

Notre arpenteur remarque, cependant, une particularité du *De mulieribus claris* : la disposition des femmes célèbres suit un critère chronologique. La compilation commence par Eve, la « *première des mères* », avant d'évoquer la reine des Assyriens, Sémiramis. Penthésilée « *reines des Amazones* » ne paraît qu'au trente-deuxième chapitre. Très sec, il ne compte pas plus de trente-cinq lignes. Penthésilée y emporte l'admiration par deux vertus : elle « *passse outre à la mollesse du corps féminin* » pour endosser les armes de celles qui l'avaient précédée ; elle fait preuve d'une remarquable intelligence, « *puisqu'on lit qu'elle découvrit l'usage de la hache, inconnu jusqu'à son siècle* ». Voici, dans sa traduction française contemporaine, le texte justifiant les raisons qui poussent Penthésilée, reine à la suite d'Orithye et Antiope, à se lancer dans la guerre de Troie : « *ayant entendu parler des prouesses du troyen Hector, elle tomba amoureuse de lui sans l'avoir vu et décida d'en obtenir, pour lui succéder sur le trône, une brillante descendance, elle ne se fit pas prier, devant une si belle occasion pour lui venir en renfort contre les Grecs (...). Elle se jeta bien des fois dans une mêlée compacte, (...) et accomplit de virils exploits, au point de forcer l'admiration d'Hector quand il lui arriva de la voir. Un jour, pourtant, où cette héroïne combattait les rangs serrés des ennemis (...), elle reçut une blessure mortelle et tomba, l'infortunée, aux mains des Grecs* »

⁵ « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée », préface à F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, Paris, 1994, p. 7 et p. 8. Je souligne.

⁶ Traduction française du *De claris mulieribus* dans : *Les Femmes illustres*, texte établi par V. Zaccaria, trad. J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

qu'elle avait abattus. D'autres veulent qu'elle n'ait atteint Troie qu'après la mort d'Hector et fut tuée là, comme il a été écrit, dans un terrible combat. Certains pourraient s'étonner que des femmes, qu'elle qu'ait pu être leur armement, aient osé courir sus à des hommes, mais cet étonnement ne devrait pas résister si l'on songe que l'usage devient une autre nature : ainsi les armes ont-elles fait de cette femme et de ses homologues des hommes, à bien meilleur titre que ceux qui sont naturellement faits ainsi et que l'inertie et le plaisir ont changés en femmes ou en lièvres casqués» (p. 57).

L'inversion des valeurs d'un sexe à l'autre qui clôturait cet épisode se trouvait déjà chez les épouses des Myniens : « j'ose affirmer », écrivait Boccace dans la dernière phrase qui leur était consacrée (chapitre XXXI), « qu'elles furent purement et simplement des hommes, mais les jeunes Myriens dont elles jouèrent le rôle, des femmes » (p. 56). L'excellence féminine est donc secondaire, sa vocation première consiste à révéler les faiblesses de l'homme du temps. Mais partant sur les flots tourmentés des sources mythologiques, je reviens à l'indication bibliographique que fournit Zaccaria pour considérer l'auteur qui aurait inspiré Boccace : l'historien romain du III^e siècle, Justin, auteur de *Epitomia Historiarum philipicarum Pompei Trogi*. Dans cet *Abrégé des histoires philippiques* les Amazones apparaissent tout d'abord dans un combat qui les oppose à Hercule et ses compagnons. Elles réapparaissent très brièvement lors de la guerre de Troie : «Penthésilée fut en possession du trône après Orithyia ; pendant la guerre de Troie, elle donna beaucoup de preuves de sa valeur militaire au milieu des hommes les plus courageux, alors qu'elle apportait son aide contre les Grecs. 32 Ensuite, Penthésilée ayant été tuée [Note : Penthésilée fut tuée par Achille, selon Diodore, 2,46. Homère était muet à son sujet] et son armée anéantie, le petit nombre de femmes qui était resté dans le royaume se maintint jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand».

Comme la note y invite, j'ouvre la *Bibliothèque historique* (II, 46) du chroniqueur grec Diodore du I^{er} siècle (traduite en français par l'Abbé Terrasson), on dit que Penthésilée fille de Mars et reine du petit nombre des Amazones qui avaient échappé à la fureur de leurs ennemis, ayant été obligée de quitter le trône et sa patrie pour un meurtre qu'elle avait commis, combattit parmi les Troyens après la mort d'Hector ; qu'elle tua même plusieurs Grecs et qu'après s'être distinguée dans toutes les rencontres, elle perdit glorieusement la vie par la main d'Achille. Selon d'autres versions – je m'éloigne donc de la source indiquée par Zaccaria pour Boccace – Achille serait tombé amoureux de Penthésilée succombant sous ses coups. Cette vision bouleversante, qui a inspiré Kleist, est racontée, entre autres, par le grec Quintus de Smyrne (III^e ou IV^e siècle) dans sa *Suite d'Homère* ou *Posthomériques*, qui consacre l'intégralité de son premier chant à Penthésilée et au combat des Amazones contre les Grecs. Achille plante son javelot dans le corps de l'Amazone qu'il insulte alors copieusement avant de rêver de l'épouser (643-674).

Je remonte les flots et les siècles et Achille amoureux de celle qu'il massacre. Dans le *De excidio Troiae* (IV^e siècle), texte qui s'affiche comme une traduction latine d'un récit grec de Darès de Phrygie, seul Diomède résiste aux assauts de Penthésilée. Achille est mort et son fils Néoptolème recueille ses armes. La fin est rapide : « Penthésilée blesse Néoptolème. Celui-ci surmonte sa douleur et égorge Penthésilée, la reine des Amazones »⁷. La situation est différente dans l'*Ephemeris belli Troiani*, traduction latine d'un journal de campagne en grec de Dictys le Crétois (IV^e siècle) : Achille prend Penthésilée aux cheveux et la fait tomber de cheval. Alors qu'elle n'est que blessée, Diomède veut la faire jeter dans le Scamandre. Elle y sera précipitée une fois morte. Le personnage de Penthésilée est emprunté par Dictys à l'*Ethiopide*. Ce poème (perdu) en cinq chants d'Arctinus s'ouvre sur le secours que l'Amazone Penthésilée, fille de Mars et Thrace d'origine, apporte à Troie : « Après s'être signalée par de nombreux exploits, elle est tuée par Achille. Les Troyens lui donnent la sépulture »⁸. Léon Leys ajoute : « On sait comment Virgile s'est servi de ce passage dans la première partie de son épopée (qui prépare le mortel conflit avec Camille, autre fameuse Amazone) ». Au premier chant, il est question des tableaux qu'Enée admire dans le temple de Carthage (*Enéide*, I, 494-497) : « la furieuse Penthésilée [qui] conduit ses troupes d'Amazones avec leurs boucliers en forme de croissant : et tout à son ardeur au milieu de ses milliers de combattantes, le baudrier d'or noué sous son sein nu, cette vierge de la guerre ne craint pas d'affronter les hommes »⁹.

⁷ *Récits inédits sur la guerre de Troie*, trad. G. Fry, Paris, 1998, p. 281.

⁸ L. Leys : « Résumé de l'*Ethiopide* d'Arctinus (cinq chants). *Iliade. Vingt-quatrième chant*. Appendice à l'*Iliade* d'Homère ; quelques mots sur trois poèmes cycliques : l'*Éthiopide* d'Arctinus, la *Petite Iliade* de Leschès, la *Chute de Troie* d'Arctinus, Paris, Garnier frères, 1892, p. 65.

⁹ Éd. H. Goelzer, trad. A. Bellesort, Paris, 1970.

Ces considérations relatives au *De claris mulieribus* et à certaines de ses sources éventuelles partagent deux courants dans les eaux venues des fontaines antiques. Le premier, illustré par le texte de Justin, associe deux moments de l'héroïsme des Amazones : d'abord leur confrontation avec Hercule et Thésée, ensuite la défense de Troie, achevée par le combat fatal pour Penthésilée. Le second ne retient que l'un des ces deux temps, comme chez Boccace (qui ne s'intéresse par à la généalogie de Penthésilée). Et, pour ce qui concerne ce second moment – la mort de la reine des Amazones – le meurtrier peut être anonyme (comme pour Boccace), alors que d'autres textes l'incarnent dans un héros magnifique, Achille, chez Diodore et Quintus de Smyrne ; Néoptolème, chez Darès. J'observe que qu'aucune source antique ne suggérerait à Boccace le désir de Penthésilée de fonder une descendance avec Hector.

J'en viens à Christine de Pizan et à la lecture présumée qu'elle aurait faite de l'œuvre de Boccace. Avant d'entrer dans le détail, je dois éclairer les repères de son propos, la tâche comparative en sera aidée. Dans *La Cité des Dames*, la reine des Amazones n'est pas un grain dans un chapelet chronologique comme celui qu'égrène Boccace. Elle se trouve associée aux autres personnages mythologiques, bibliques ou historiques dans le but unique de défendre l'honneur des femmes en érigeant un monument littéraire promis à l'éternité. Le défilement du temps est aboli. C'est que le projet de l'auteure de *La Cité des Dames* est très différent de celui de l'écrivain toscan. L'œuvre est explicitement de nature polémique et affective, elle est écrite contre : « tant de si renommez hommes, si sollempnez clerks de tant hault et grant entendmeent » qui « eussent [parler des femmes] mençongierement et en tant de lieue ». Incapable de trouver un texte moral qui ne blâme les femmes, la malheureuse Christine a été plongée dans la mélancolie : « en grant desplaisance et tristece de couraige, en desprisant moy mesmes et tout le sexe femmenin ». Je me réfère à l'édition (non critique) de E. J. Richards du ms. Harley 4431, accessible, avec sa traduction italienne, dans *La Città delle dame*, a cura di P. Caraffi (Roma, Carocci, 2004, ici p. 42 et 44)¹⁰. Il n'y a donc pas de doute, Christine de Pizan veut se battre en faisant œuvre didactique, puisque le mal vient de l'ignorance. Une œuvre de combat contre les préjugés misogynes des hommes qui nourrissent la tradition depuis Ovide et Caton.

Mais trop générale, cette affirmation néglige encore la véritable originalité du dessein de *La Cité des Dames*. Car Raison offre un projet tonifiant tout à fait spécifique à la mélancolique Christine : bâtir elle-même une place forte. D'où le cours très concret de maçonnerie qui lui est donné : elle devra puiser « eaues vives comme en fontaines cleres » dans les trois dames ; elle se verra alors livrer « assez matiere plus forte et plus durable que nul marbre seellée a ciment ne pourroit estre » ; elle pourra alors mettre sur pied, « une cité fort maçonnée et bien ediffiée » (p. 56). Christine accepte la tâche et se met à creuser les fondations de sa cité (chap. VIII à XI). En d'autres mots, elle commence à écrire sa défense et illustration des héroïnes féminines, socle fondateur de la place forte maçonnée et écrite. C'est ici que Raison évoque « la truelle de ta plume », expression figurative saisissante retenue dans l'intitulé de ces pages : « Et dès or est temps que tu assies ens les grosses et fortes pierres des fondements des murs de la Cité des Dames. Si prens la truelle de ta plume et t'apprestes de fort maçonner et ouvrir par grant diligence » (p. 104). La première pierre sera la reine Sémiramis, *alter ego* d'Alexandre. Sur ce socle solide se dresseront les pierres suivantes. Ce seront les Amazones, et les quatre chapitres (XVI à XIX) qui leur sont consacrés, incluant Penthésilée au chapitre XIX. En présentant le détail de ses traits, j'observerai au fur et à mesure les différences qui écartent Christine de Boccace.

Penthésilée ! Cette guerrière est si altière « que onques ne se daigna coupler a homme et vierge fu toute sa vie » contrairement à la Penthésilée de Boccace, qui rêve bien de s'accoupler à Hector pour en avoir un successeur sur son trône. Chez Christine, Penthésilée entend le bruit de la renommée d'Hector et, vivant un véritable 'amour de loin', « l'ama honorablement de tres grant amour et sur toute riens le desira a veoir » (p. 124.). Mais – on est loin de Boccace – quand la troupe des Amazones arrive à Troie, Hector est mort, tué par Achille. Suit un nouveau développement original : conduite dans le temple où gît la dépouille d'Hector, la reine découvre une chapelle funéraire d'un luxe inouï et laisse s'exprimer sa douleur dans un *planctus* où l'admiration attristée pour Hector se double de l'expression de la haine la plus acide pour Achille, et son bras maudit. La vengeance pousse les Amazones sur le champ de bataille. Penthésilée croit pouvoir assouvir sa haine non pas sur Achille, mais sur son fils Pyrrhus. Et c'est le jeune homme qui, voyant

¹⁰ Deux éditions critiques avaient été précédemment publiées : en 1975, celle – déjà évoquée – de M. C. Curnow, *The Livre de la Cité des Dames of Christine de Pizan* et, en 1974, celle de M. Lange : *Livre de la Cité des Dames, Kritischetextedition auf Grund der sieben überlieferten manuscrits originaux des Textes, Dissertation*, Hamburg Universität (je n'ai pas pu consulter ce travail).

la reine la tête nue, sans heaume, ce que n'indique pas Boccace, « *si grant coup sur le chef lui donna lui donna que la teste et le cervel lui pourfendi. Et ainsi fina la trres preux Penthesilee dont grant pert fu a Troyens* » (p. 128). La dernière différence que j'observe rapidement avec le *De mulieribus claris* touche la question, essentielle pourtant, du statut de la femme dans ces deux œuvres : alors que, chez Boccace, les héroïnes féminines servaient à critiquer les hommes efféminés, chez Christine les femmes sont virilisées pour elles-mêmes. L'arpenteur ne peut que conclure à la différence entre les deux champs mesurés.

Cependant son travail n'est pas terminé, deux terrains lui restent à mesurer. Il va le faire rapidement car il s'éloigne ici des flots mythologiques. Mais il faut répondre à la critique qui cherche le sens des œuvres dans un ailleurs, qu'il soit passé ou contemporain. La présence de Penthésilée dans l'œuvre de Christine, au-delà de *La Cité des Dames* donc, forme le premier domaine. Il serait d'ailleurs plus juste de parler de la présence du couple formé par Hector et Penthésilée. On pense à certaines de ses poésies et à l'*Epistre Othea* (1400-1401), mais surtout au *Livre de la Mutacion de Fortune*¹¹ (1400-1403) Sa sixième partie divulgue les deux temps de l'intervention des Amazones (comme chez Justin) : l'expédition d'Hercule et Thésée contre le royaume de Fémenie (v. 13457-13704) ; le renfort apporté par Penthésilée et ses troupes aux Troyens (chap. XXX), renfort qui fait tout d'abord reculer les Grecs avant que l'héroïne ne subisse les assauts mortels de Pyrrhus et d'Ajax. L'œuvre s'attarde sur le long combat de Penthésilée contre les Grecs qui court sur 255 vers. Voici le moment fatal : « *Contre eulx que saigner a grant rus / Les fait, mais Ayaulx et Pirrus, / Qui tant orent puissance et force, / Sur elle fierent et, a force, / La firent du destrier cheoir ; / C'estoit dure chose a veoir ! / .II. chevaliers contre une dame / La tant firent que partir l'ame / En font ! (...)* » v. 17869-17877.

Les détails communs avec l'intervention de la reine des Amazones dans *La Cité des Dames* sautent aux yeux : l'expédition d'Hercule et Thésée puis l'amour pour Hector qui précède l'arrivée douloureuse à Troie, la conduite au temple, le *planctus* enfin la mort sous les coups de Pyrrhus, seul ou secondé. Le second terrain à sillonner se compose des récits contemporains qui auraient pu fournir à Christine une sorte d'inspiration « *horizontale* ». Omniprésentes dans la littérature médiévale, les Amazones y apparaissent sous bien des aspects, mais, pour l'image et les valeurs qui pouvaient être celles de Penthésilée en particulier, il convient de l'associer aux traits flatteurs de preuses, de reines célibataires et vertueuses, délaissant le contact des hommes.

Jacques de Longuyon compose entre 1312 et 1313 un roman en vers intitulé *Les Vœux du Paon*, qui évoque pour la première fois les Neuf Preux. Quelques décennies plus tard apparaît leur pendant sous la forme de Neuf Preuses, le plus souvent issues de l'histoire et de la mythologie de l'Antiquité païenne : Sémiramis, reine de Babylone, Sinope, Hippolyte, sa sœur, Ménalippe, Lampeto et Penthésilée, Tomyris, qui a vaincu Cyrus, Teuca, reine d'Illyrie, illustre pour ses combats contre Rome, et Déiphyle, femme de Tydée. *Le Livre de la Cité des Dames* évoque sept des neuf preuses. De son vivant même une femme guerrière chère au cœur de Christine de Pizan, Jeanne d'Arc, était qualifiée de « *Preuse* ». Mais ce n'est pas tout. L'un des créateurs de ce groupe de guerrières, Jean Le Fèvre, mérite une attention particulière. Il traduit en français un texte latin antiféministe *Lamentationes Matheoluli* (fin XIII^e siècle) qui devient le *Livre de Matheolus*. *Pour s'excuser de cette traduction, il lui ajoute* (entre 1373 et 1387) des pages au contenu diamétralement opposé, *Le Livre de Leesce*, personnification de la Joie. *Il veut montrer* : « *Que les femelles sont plus preuses, / Plus vaillans et plus vertueuses / Que les masles ne furent oncques* »¹².

Trop tard ! Christine de Pizan réagit à la lecture de Jean Le Fèvre précisément par l'écriture de *La Cité des Dames*. Telle est l'origine affirmée du projet de ce traité. Les premières lignes du premier chapitre disent que, un matin, pour se distraire, la narratrice ouvre un « *livre estrange (...)* qui se clamoit Matheolus » ; elle y découvre une matière qui ne lui « *semblast moult plaisant a gens qui ne se delittent en mesdisance* ». C'est donc ce *Matheolus* qui met le feu aux poudres en assénant « *les deableries et vetuperes de femmes et de leurs condiciions* » (p. 40 et 42.).

¹¹ Éd. S. Solente, t. III, Paris, Picard, 1959..

¹² *Les Lamentations de Matheolus et le Livre de Leesce*, de Jehan Le Fèvre, éd. critique accompagnée de l'original latin des « Lamentations » par A.-G. Van Hamel, Paris, E. Bouillon, 1892-1895, t. 2, v. 37-39 et 3530-3532.

Les vers de Benoît de Sainte-Maure, deux mises en prose et *Le Livre de la Cité des Dames*. : mémoires de la légende troyenne

Ces essais d'arpentage ont conduit à relire quelques épisodes de la « légende troyenne » des Amazones. La prise en compte de certaines pièces de ce vivier mythologique particulièrement fécond peut fournir une aide précieuse pour éclairer les sources de resurgir chez Christine de Pizan. Je n'ai pas la prétention de rentrer dans le sujet complexe du transfert de cette matière touffue au Moyen Âge, transmise par 350 manuscrits français qui en offrent quinze à vingt versions différentes. Je m'en tiens aux rappels dont mon argumentation a besoin.

Christine de Pizan pouvait s'inspirer, tout d'abord, des « traductions » latines des hypothétiques récits grecs de Dictys le Crétois (*Ephemeris belli Troiani*) et de Darès le Phrygien (*De excidio Trojae*). Elle pouvait recourir également aux traductions de Darès, au XIII^e siècle, écrites par Joffroy de Waterford et Jean de Flixecourt. L'histoire de la guerre de Troie (incluant l'intervention de Penthésilée et de ses amazones) se lisait avant ces deux traductions vernaculaires dans l'adaptation de ces récits latins par Benoît de Sainte-Maure dans son *Roman de Troie* en vers¹³. À partir du début du XIII^e siècle, ces premières narrations sont contemporaines de la compilation que l'on nomme l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et qui joint des textes disparates écrits à partir de récits antiques et bibliques. À quoi il convient d'ajouter encore la galaxie née de l'*Historia destructionis Troiae* (terminée à la fin du XII^e siècle) de Guido delle Colonne, traduction en prose latine du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure (que Boccace regarde pour écrire le *Filostrato* et le *De mulieribus*). Et il faut prendre compte ici diverses mises en prose en langue vulgaire du roman de Benoît, je vais y revenir. On atteint chronologiquement les recueils d'histoire universelle du XV^e siècle, nous sommes à l'époque de Christine.

Devant un tableau si embrouillé et pour mesurer la part de créativité de *La Cité des Dames*, peut-on mettre au jour la ou lesquelles de ces versions de la légende de Troie, Christine de Pizan a sous les yeux quand elle rédige *La Cité des Dames* ? On a écrit que, compte non tenu du *De claris mulieribus* (et de sa traduction du début du XV^e siècle), l'ouvrage qui lui aurait fourni le plus grand nombre de récits serait l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, avec ses diverses rédactions. Deux sections de cette *Histoire ancienne* étayaient cette affirmation. La première, généralement intitulée « Guerre de Troie », est la traduction, plus ou moins respectueuse, de *De excidio Trojae* de Darès contenue dans une première rédaction de l'*Histoire ancienne*. Dans les soixante-dix manuscrits (sauf accident matériel) qui conservent cette compilation, la traduction de Darès suit l'épisode qui inclut la victoire d'Hercule et de Thésée sur les Amazones Ménéalippe et Hypolite. Cette traduction s'ouvre sur ces mots : « Ci commence la veraie histoire de Troies ». Le chapitre « Que la roïne Pantessilee de Femenie vint au secours de Troie » met en scène des jeunes guerrières « preus et hardis ». Quand la reine, qui n'est pas amoureuse d'Hector, rejoint Troie, c'est pour apprendre que le héros troyen est mort. Aucune autre précision n'est donnée, sauf la volonté de Penthésilée de partir au combat au lendemain de son arrivée. Sa mort est, elle aussi, très rapidement décrite : sans autre détail, Pyrrhus ôte la vie de la reine des Amazones. Bref, le récit de cette section n'a que peu de relations avec celui de Christine.

La mise en prose des vers du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure dite *Prose 5* offre le second ensemble troyen de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. De quoi s'agit-il ? La traduction du *De excidio Troiae historia* de Darès, que l'on vient de lire, incluse dans une première rédaction de l'*Histoire ancienne*, est remplacée dans une seconde par une mise en prose du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure. Nous en connaissons cinq versions, toutes anonymes. Les quatre premières datent de la fin du XIII^e siècle, la cinquième du début du XIV^e siècle, on la nomme *Prose 5*. Qu'indiquent les relations de cette réécriture avec le poème de Benoît qu'elle met en prose et avec la *Cité des Dames* ? Pour répondre, je regarderai un manuscrit inédit contenant *Prose 5*, Bnf fr 301, *Les Livres des histoires du commencement du monde* (XIV^e siècle)¹⁴. Dans l'espoir de mettre au jour les liens particuliers que je recherche, je prendrai un peu de recul en comparant ce manuscrit de *Prose 5* et la version *Prose 4*, appelée *Roman de Troie en prose*, datant du dernier

¹³ Le *Roman de Troie*, Éd. et trad. E. Baumgartner et F. Vieillard, Paris, LGF, 1988.

¹⁴ Y. Otaka, de son côté, a édité le manuscrit OUL 1 dans *L'Histoire ancienne jusqu'à César (deuxième rédaction)*, Éd. glos. et index Y. Otaka ; intr. et bibl. C. Croizy-Naquet, Orléans, 2016. Le ms BnF fr 301 présente l'avantage d'offrir des enluminures magnifiques éclairant souvent le propos et quelques divergences avec celui que transcrit notre collègue japonais.

quart du XIII^e et déposée à la Fondation Martin Bodmer¹⁵. Car ce manuscrit offre non seulement l'intérêt de conserver l'unique mise en prose qui ait vu le jour en France, mais de prétendre « remonter directement (...) au texte de Benoît de Sainte-Maure », ce qui convainc « de le considérer comme une version différente de celles, connues jusqu'à maintenant, du Roman de Troie en prose » suivant F. Vieillard (p. 9). Bref, les lignes qui viennent tenteront de mettre en lumière les relations éventuelles entre quatre œuvres : *Prose 4* (désormais « Bodmer »), *Prose 5* de l'*Histoire ancienne*, le poème de Benoît de Sainte-Maure et, bien entendu, *La Cité des Dames*.

Partons d'un exemple illustratif, le sort du cadavre de Penthésilée. Dans Bodmer, les Grecs lui infligent un sort infâmant : « *Se voloit Nepolemus, qui Pirrus aussi estoit apelez fiz fu Achilles, (...) que ele eust sepulture si comme ele devoit. Mes Dyomedès ne l'ost des Grizois ne s'i porent acorder ne ne voloient ; ainçois la firent en une parfonde riviere que l'on apeloit Escandre, trayner et giter* » (p. 151-152). *Prose 5* (noté en italiques) évoque également le désaccord entre Pyrrhus et Diomède et sa conséquence honteuse : « *Mais a Pirus n'agree pas, ainçois veult qu'elle ait sepulture et tous leur droits. Et Diomedes ne le veult mie, car sur toz en est fel et engrés et veult faire otroier a tous qu'elle soit donnee a devorer aus chiens ou getee en un fleuve. Et ainsi fu fait car elle fu trainee en un fleuve grant et parfont que l'en appelle Sonandre, dont ilz furnet puis moult blasmez* » (139 rb.).

Non seulement les textes brossent un conflit et une conclusion identiques, mais ils partagent des détails communs (le corps doit « avoir sepulture », la « volonté » des Grecs est affirmée ; l'eau est « parfonde »), ils paraissent donc proches. Lisons maintenant les vers de Benoît de Sainte-Maure. Les Grecs, vengeurs, souhaitent « *Que ja ne seoit [Penthésilée] ensevelie. / Neptolomus n'agreee mie / Ainçois vout que el ait sepulture* » (v. 24445-24447). Diomède est furieux : « *Sor toz en est fels e engrés / A toz vout fere otroier / Qu'au chiens la donnent a mangier* » (v. 24452-24454) ; il obtient gain de cause et, je l'ai dit au début de ces lignes, le cadavre est traîné jusqu'au Scamandre où il est jeté. Quelles leçons tirer de cette première comparaison ? On constate, premièrement, que Benoît suit globalement sa source, Dictys, en l'occurrence. Dans l'*Ephémride*, Népolème demande qu'on fasse à la reine des Amazones un service funèbre, mais Diomède s'y oppose et « *fort de l'avis unanime, il la traîne par les pieds jusqu'au Scamandre où il la précipite* ». Je traduis : « *consensu omnium peddibus adtractam in Scamandrum praecipitat* »¹⁶. Deuxièmement, certains détails particulièrement « dramatiques » ne sont partagés que par Benoît de Sainte-Maure et *Prose 5* : la volonté de donner le corps de la reine « *aux chiens* » (précision également absente chez Dictys) et le fait que l'eau du Scamandre, où le corps est « *traîné* », est « *grant et parfunde* » ; il y a plus, la quasi citation d'une phrase : [Diomède] « *Sor toz en est fels e engrés (et) vout fere otroier* ». Troisièmement, ces versions n'ont que peu à voir avec *La Cité des Dames* : le cadavre de Penthésilée n'y est pas l'objet d'un conflit de sépulture, il ne subit aucun outrage : « *les Amasones (...) emportèrent le corps a grant douleur en sa terre* ». Le passage initial, qui précise l'identité de la reine des Amazones, confirme-t-il ces premières observations ? Quand le manuscrit Bodmer écrit (p. 146) : « *estoit reyne de Amazone une dame tres noble que l'en apeloit Pantislee, preuz et hardie aus armes et chevalerose* », celui de *Prose 5* dit : « *avoit en celuy regne une royne qui Panthasilee estoit appelée qui moult estoit belle, sage, preus et hardie et de qui estoit grant renommee* (133 va). Et voici les vers de Benoît de Sainte-Maure : « *esteit en leur contree / La raïne Panteselee / prouz e ardie e bele e sage / de grant valor, de haut parage / Molt iert preuse e honree / De li esteit grant renomee* » (v. 23359-23362).

De nouveau, différent de Bodmer, *Prose 5* copie des détails donnés par le poème : la « *grant renomee* » et les quatre compétences de la reine (*belle, sage, preus et hardie* ; même si elles sont indiquées dans le désordre, elles conservent les couples d'adjectifs). *La Cité des Dames*, elle, affiche une nouvelle fois sa différence : « *Si couronnerent après elle [la reine Orthia] la tres vaillante Panthasilee qui sur toutes porta la courone de sens, de pris, de vaillance et de proece* ». Suit un long développement singulier incluant son refus de tout accouplement et sa volonté de rester vierge. Je note ici combien Christine de Pizan s'éloigne de ses sources supposées. Il suffit d'avancer d'une ligne pour se convaincre de la voie particulière que prend la mise en scène de Penthésilée : celle-ci se rend à Troie « *a moult noble compagnie de dames et de pucelles de grant proece et moult richement armees* » (p. 128 et p. 123). C'est le service des armes que la démonstration de Christine met en valeur et que négligent les trois autres récits.

¹⁵ *Roman de Troie en prose*, Éd. F. Vieillard, Cologny-Genève, 1979.

¹⁶ *Dictis Cretensis*, Éd. W. Eisenhut, Leipzig, Teubner, 1958, 83 12-14.

Une dernière illustration affermira ces constats. Quand Penthésilée est blessée à mort par le grec Pyrrhus, texte de Benoît de Sainte-Maure dit : « *Le tronc el cors, cum que l'en prenge / Vait envair Penteselee. / Öez cum fete destinee ! / El n'aveit pas l'eaume lacé ; / Tot li aveient detrenché / Quant ele le vit vers sei venir / Premier le cuida ferir, / Mes Pirus tant s'esvertua / Qu'un coup merviello li jeta / A dreit entrel cors e l'escu. / Sevré li a le braz del bu.* » (v. 24302-24312).

À ce texte, *Prose 5* est fidèle jusqu'à en recopier certains termes (soulignés) : « *si ala envahir Panthasilee o tout le tronchon el corps et elle si n'avoit point de heaume el chief. Et quant ele le vit venir vers soi si le cuida premier ferir, mais Pirus s'esvertua tant que il li dona .i. merveilleux cop droit entre l'escu et le col et li trencha le bras* » (138ra.). Bodmer n'est pas loin, mais ne reproduit pas précisément les vers de Benoît : le manuscrit ignore le tronçon de lance ; Pyrrhus coupe bien le bras de la reine (qui a vu « *venir* » son ennemi et le « *cuida ferir* »), mais sans les détails « *merveilleux* » que connaissent *Prose 5* et les vers du poète tourangeau : le fils d'Achille « *la ferit si grant cop que le braz a tout l'escu li fit jus voler, et lor la tumba jus dou cheval* » (p. 150-151). De tout cela il ne reste que peu de choses chez Christine : Penthésilée « *abati Pirrus, qui avoit esté filz de Achilles et moult vaillant chevalier de sa main estoit, et tant le bati et moult grtant peine lui fu de sa gent rescous et comme mort en fu portez* » (p. 126-128.). Le tronçon n'est pas évoqué, le bras de la reine reste intact.

Je referme ce premier catalogue de textes pour relever que *La Cité des Dames* semble éloignée du poème de Benoît de Sainte-Maure, dont *Prose 5* est proche jusqu'au copiage, et encore plus distante de celui du manuscrit Bodemer. Cependant le cœur de ce constat doit être nuancé. Il arrive, en effet, que Christine de Pizan se rapproche des vers de Benoît, et d'eux seuls, mais selon une technique de réécriture bien à elle. Par exemple, l'évocation du corps embaumé d'Hector donne lieu à une précision figurative remarquablement traitée. Chez Christine de Pizan, au moment où Penthésilée est reçue à Troie par Priam (bien après donc, les funérailles du héros troyen), elle voit que « *soit le corps de Hector en une chayere, qui si estoit embaumez et conreez que il semblait visiblement que il fut tout vif* » (p. 124). Le poète tourangeau, près de huit-cents vers avant – antériorité frappante – avait décrit le somptueux tombeau d'Hector et préciser : « *L'ont gentement porté e mis / E dedens la chaire assis* » (v. 16767-16768). Ce n'est pas tout. Benoît de Sainte-Maure connaît également l'apparence de vie que procure le corps momifié d'Hector. Mais il l'évoque bien avant même la description du tombeau, au moment où la momie est couverte de vêtements admirables : « *Et quant il li orent vestue / Senblant vos fust qui toz iert vis* » (v. 16523-16527).

À quels enseignements conduisent ces comparaisons un peu pointilleuses ? Ce sont les vers du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure qui, plus que les lignes de *Prose 5*, et encore plus que celles de *Prose 4* de Bodmer, semblent les plus proches de l'écriture de l'intervention douloureuse de Penthésilée dans *La Cité des Dames*. Mais Christine de Pizan ne suit pas à la lettre le défilement des vers de Benoît. Si elle ne l'a sans doute pas sous les yeux, elle a en tête les figures et les événements marquants du poème qu'elle réutilise selon ses besoins descriptifs au moment où la cohérence et le sens de son récit le réclament. Quoi qu'il en soit, le souci de savoir quelles narrations « *mythologiques* » l'auteure avait éventuellement sous les yeux, s'il est légitime, ne doit pas freiner la volonté de mettre en lumière l'originalité de la narration de Christine de Pizan.

De la mythologie au mythe : fondation et compensation

Comment formuler le sens que « *bâtit* » cette œuvre grâce à son recours singulier à Penthésilée ? De quoi celle-ci est-elle la métaphore pour Christine de Pizan ? Si cette question est légitime, c'est que notre auteure affiche un intérêt prépondérant pour l'écriture métaphorique, cette « *manière de parler des pouetes, que souventesfois soubz figure de metaphore* », parole voilée où sont « *muciees secretes sciences et pures veritez* », comme elle le dit dans son *Livre de l'advison Cristine*¹⁷. D'abord, cela a été dit cent fois, *Le Livre de la Cité des Dames* soutient une vérité morale et, plus précisément, les vertus chrétiennes fondamentales. La foi et la charité notamment. C'est ce contexte éthique qui justifie la prédilection pour Hector, incarnation de la vertu de charité. Mais, je l'ai dit, cette vérité tient également à la condamnation de l'erreur des hommes à l'égard de la nature de la femme, créature de Dieu dont l'« *infinie sapience et tres parfaicte bonté ait riens fait qui tout ne soit bon* » (p. 44). Cependant ses qualités lui sont souvent inconnues et l'éducation devrait les mettre en lumière. La morale déploie donc un volet didactique « *plus que chrétien* » qui vise à mettre à bas

¹⁷ Éd. C. Reno et L. Dulac, Paris, Champion, 2001, p. 3.

les stéréotypes misogynes et de faire reconnaître les qualités féminines, d'abord par les femmes elles-mêmes. L'apaisante protection que le savant « *maisonnage* » du nouveau royaume donne au sexe féminin est la meilleure leçon que l'on puisse donner à Mathéole pour lui clouer le bec. Bref, il est aussi évident qu'incontestable que la reine de Fémenie soulève des « *enjeux idéologiques* » relevant, notamment (mais pas seulement) de la « *mise en valeur des figures féminines* » comme l'affirme I. Fabry-Tehranchi dans, « *Troie et Alexandre : la matière antique dans la littérature médiévale* »¹⁸.

Mais on ne peut en rester à cette dimension idéologico-éthique un peu banale. Pour creuser la surface de cette interprétation dissimulatrice, je repartirai de l'idée que, dans *Résurgences*, Daniel Poirion développe à propos du jugement de Pâris. Dans un chapitre au titre significatif : « *Le mythe antique comme préhistoire* », il aborde un sujet proche de mes préoccupations. Selon Poirion, « *le texte oppose ici deux plans comme deux réseaux de la mémoire, celui de la moralisation et celui de la 'remythologisation', si l'on pouvait risquer ce barbarisme pour évoquer une structure de la beauté classique* »¹⁹. Je reprends cette idée pour avancer l'hypothèse suivante : en intégrant avec originalité la reine des Amazones dans son récit de fondation, Christine de Pizan lui assure un sens profond qui à proprement parler ne « *remythologise* » pas sa signification originelle, mais lui donne une authentique dimension « *mythique* ». Si, à mon tour, j'osais un barbarisme, je parlerais du travail de « *mythisation* » effectué par le traité de Christine de Pizan. Pourquoi *La Cité des Dames* commence-t-elle par Penthésilée ? Contrairement, on l'a vu, à la reine des Amazones de Benoît de Sainte-Maure et de ses émules, la Penthésilée de Christine apparaît comme triplement « *anormale* », si je puis dire : purement combattante, non mariée, vierge (refusant donc toute filiation), soit une guerrière, ni épouse ni mère. Une femme qui, en conséquence, s'écarte de l'« *ordre* » social et familial.

Cette Penthésilée appartient à la famille des personnages plus qu'humains que requièrent tous les mythes de fondation. Le mot est lâché, le fond de ma pensée livré ! J'ai besoin de l'étayer un peu, sans doute. C'est parce qu'elle est une guerrière a-normale que seul un grand héros comme Hector, fleur suprême de chevalerie, est assez équivalent, assez fort pour frôler son destin en esquivant, grâce à sa disparition, l'amour qu'il a suscité. Ainsi est justifiée la valorisation, propre à l'intervention de la reine de Fémenie dans le récit de Christine de Pizan, de l'amour ardent pour le héros troyen, de son extraordinaire tombeau et des regrets prononcés sur le cadavre Hector, le semblable glorieux mais inaccessible. C'est dans cette perspective « *plus qu'humaine* » et héroïque que Christine de Pizan célèbre la prouesse de la reine, notamment au détriment de sa valeur intellectuelle. Dans quel dessein ? La construction-rédaction de la Cité terminée, Justice y conduira les dames du passé et du présent de « *grant excellence* ». Droiture peut être satisfaite : les « *citoyennes* » de l'édifice n'ont plus à craindre « *d'estre deslogees de leur possession par estranges ostes, car tele est la propriété de cest ouvrage que les possessaresses n'en pourront estre deboutees. Et ores est un nouvel royaume de Femnie encommencié, mais trop plus est digne que celui de jadis* » (p. 250).

Ce nouveau royaume est donc, si l'on peut dire, plus parfait que le premier, celui des Amazones. Aussi convient-il de distinguer deux temps ou deux étapes civilisatrices : un temps des origines, le temps mythique symbolisé par les « *armes* », celles des héroïnes anciennes, le temps de la vierge Penthésilée et de ses combats perdus ; ensuite, le temps contemporain de la fondation réussie, qui a pour symboles la métaphorique truelle de Christine de Pizan, c'est-à-dire sa plume salvatrice. Ce dédoublement se résume en citant les figures concrètes utilisées par l'auteure pour « *symboliser* » ces deux temps : à l'usage du heaume et de l'épée, bref des « *armes* », succède celui de la « *truelle* » et de la « *plume* ». Aucun texte de la légende de Troie préalable à *La Cité des Dames* n'envisage la richesse symbolique d'une telle association d'apparentes billevesées. Il faut insister sur l'harmonie de ces deux temps. Christine nous y invite. Au chapitre XIV, en effet, elle éclaire sa théorie de la « *compensation* », théorie dont elle a besoin pour contrebalancer les défauts ou les faiblesses féminines (comme la couardise). Les exemples d'Aristote et d'Alexandre sont édifiants : il arrive que Nature n'accorde pas à un corps la perfection donnée à d'autres, dans ce cas « *elle le recompense [c'est-à-dire « elle compense »] d'aucun trop plus grant don* » (p. 102). C'est dans cet esprit que *Le Livre de la Cité des Dames* équilibre l'archaïque et farouche Penthésilée par la cultivée et moralisante écrivaine-maçonnesse, Christine de Pizan. L'une apporte à l'autre ce qui lui manque pour composer une image complète de l'idéal féminin dans un « *ordre* » culturel et politique harmonieux.

¹⁸ *Acta fabula*, 8, 2, Mars-Avril 2007, URL : www.fabula.org, page consultée le 07 novembre 2018.

¹⁹ Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 74.

Cette affirmation, qui met en lumière la véritable originalité du dessein de *La Cité des Dames*, n'éloigne pas du tout de la lettre de Christine : dès le chapitre III, Raison justifiait en ces termes la mission confiée aux trois sœurs par la providence divine : « *Mettre en ordre et tenir en équité les établissements faits par nous-mêmes* » (p. 52). Cette mise en ordre maçonnée par la déviante reine dans l'utopique *Cité des Dames* suppose certes une nouvelle morale, mais elle a surtout pour dessein d'établir de nouvelles régulations entre hommes et femmes dans les domaines du pouvoir, de l'écriture et des rapports matrimoniaux. Ce premier levier est nécessaire pour nourrir un mythe, médiéval donc, qui fonde la signification d'une œuvre tracée par une plume réactivant la mémoire du passé pour « rêver » de nouveaux ordres sociaux et esthétiques en faveur de l'équité harmonieuse des sexes. Loin donc de remonter indéfiniment vers des traditions mythologiques, ce parcours à une « *mythisation non-morale* » découvre la richesse signifiante des écarts qui éloignent l'œuvre médiévale, *Le Livre de la Cité des Dames* en l'occurrence, des légendes pseudo-historiques et mythologiques qui auraient pu l'inspirer.

L'insularité dans Le Comte de Monte-Cristo : Analyse juridique

Peggy Larrieu

larrieu.peggy@gmail.com

Maître de conférences en droit privé et sciences criminelles à l'Université d'Aix-Marseille, ses recherches s'inscrivent dans une perspective interdisciplinaire. Après une thèse sur *La vie politique saisie par le droit privé*, elle s'est intéressée aux liens existant entre le droit et les neurosciences mais également et, en contrepoint, aux liens entre le droit et l'imaginaire (mythes, récits littéraires). Elle est notamment l'auteure d'un ouvrage : *Mythes grecs et droit, Retour sur la fonction anthropologique du droit*, publié en 2017 aux Presses universitaires de Laval.



Beatrice Gagliano - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

« *I crave the Law* »¹

Dans son recueil consacré aux différentes figures du surhomme, Umberto Eco a vu dans *Le Comte de Monte-Cristo* « *le plus grand roman mal écrit* » et s'en est déclaré ravi². Car le récit d'Alexandre Dumas, boudé par l'histoire de la littérature en raison de ses nombreuses faiblesses stylistiques, s'apparente selon lui à un mythe. S'il est vrai qu'il aurait pu être « *écrit par un adolescent de quinze ans à l'attention d'une cuisinière* »³, n'est-ce pas là le propre de tous les mythes ? Pour Eco, il s'agit d'une œuvre destinée à consoler les hommes médiocres que nous sommes de ne pas être des surhommes. D'épisode en épisode, de Marseille jusqu'à Paris, en passant par l'Italie, le livre décrit cette joie des obscures patiences enfin récompensées, ce qui lui confère assurément une vertu cathartique. Certes, on peine à y voir un « *montage symbolique fondateur faisant fonction d'intégrateur social* »⁴, tant le personnage principal reste enfermé dans l'isolisme ... Mais précisément, la question du lien est peut-être l'une des clés de lecture de ce roman.

On sait que jeune officier de marine, tout juste promu capitaine par l'armateur Morrel et épris de Mercédès, la belle catalane, Edmond Dantès est victime d'un complot de la part de ses rivaux et se retrouve

¹ Shakespeare, *Le marchand de Venise*, 4.1, 202-203.

² Umberto Eco, *De superman au surhomme*, Paris, Grasset, 1993, p. 73 suiv.

³ Ferdinand Brunetière, *La Revue des Deux Mondes*, 1^{er} août 1885.

⁴ Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

le jour de ses fiançailles incarcéré, sans l'ombre d'un jugement, dans un cachot sur l'île du Château d'If en rade de Marseille. Sa captivité durera quatorze années au cours desquelles il connaîtra le doute, la colère, le désespoir, l'abattement et la résignation jusqu'à sa rencontre avec l'abbé Faria, son voisin de cellule et d'infortune, un vieux savant que tout le monde croit fou, qui va pourtant lui transmettre tout son savoir ainsi qu'un trésor enterré sur l'île de Monte-Cristo en Italie. Après son évasion, devenu aussi riche qu'érudit, celui qui se présente désormais comme le Comte de Monte-Cristo s'appliquera pendant dix longues années à se venger froidement, méthodiquement et implacablement des quatre hommes qui l'ont fait emprisonner, mais aussi de la femme qui ne l'a pas attendu et qui a fini par épouser son principal ennemi.

Tiré d'une histoire authentique figurant dans les archives de la police de Paris, le roman, écrit en 1845, doit sans doute ses origines plus profondes au sort qu'a connu le père de l'auteur, le général Dumas, fils d'une esclave noire et d'un riche planteur, devenu un héros de la révolution française au point de se voir désigner comme « *Monsieur de l'humanité* », mais qui fut ensuite trahi par ceux qu'il aida dans la course aux honneurs et au pouvoir. Et d'abord par Napoléon, l'empereur qui revint, en 1802, sur la décision révolutionnaire d'abolir l'esclavage dans les îles. Emprisonné en Italie, il rentra malade de ces années de captivité et décéda peu après, en 1806, laissant derrière lui une veuve et trois enfants, dont un futur écrivain prolifique. Il ne reçut ni les honneurs ni la pension qu'auraient dû lui valoir ses exploits militaires. La naissance bâtarde et le sang mulâtre inspirèrent son fils Alexandre, orphelin de père à l'âge de quatre ans, dans la vengeance qu'il réalisa par l'intermédiaire imaginaire du Comte de Monte-Cristo⁵.

En première lecture, le roman se présente comme l'histoire d'une terrible injustice finalement réparée par une juste rétribution. Dans ces conditions, pourquoi ne pas tenter une analyse juridique de l'œuvre ? C'est qu'entre la littérature et le droit, les ponts sont nombreux. Depuis quelques années, le courant *Law and Literature*, développé en Europe par François Ost⁶, se propose de nouer un dialogue avec de grandes œuvres littéraires en vue de tisser la toile de fond d'une théorie du droit raconté. Entre le « *tout est possible* » de la fiction littéraire et le « *tu ne dois pas* » de l'impératif juridique, il y a interaction au moins autant que confrontation. On doit en effet à Paul Ricoeur d'avoir présenté la narration comme un lien entre la description et la prescription, et ce faisant, d'avoir rompu avec toute une tradition de pensée issue de David Hume, pour laquelle le devoir-être s'oppose à l'être sans transition possible⁷. Selon Ricoeur, il existe au contraire une continuité entre la description des faits et la prescription juridique, qui passe par la narration. De là, il résulte que le prescriptif et le narratif sont totalement enchevêtrés. D'une part, le prescriptif est nécessairement formulé sur le mode du narratif ; d'autre part, le narratif est en tant que tel porteur d'exigences normatives. C'est dire que le droit, pour pouvoir instituer la société, lui donner du sens, ne peut se passer du récit. Car, le récit est riche en anticipations de caractère éthique.

Il existe deux manières de traiter les enjeux juridiques d'un roman : la perspective réaliste et descriptive qui prend au mot les données juridiques de l'intrigue comme s'il s'agissait de la chronique d'un dossier réel, et la perspective poétique qui envisage ces données sur un mode symbolique, afin de mettre en lumière leur dimension anthropologique. A partir de la perspective symbolique, l'un des thèmes principaux dans *Le Comte de Monte-Cristo* est celui de l'insularité. Polysémique, ambivalente, l'île est la scène d'une expérience initiatique qui attend le personnage, comme dans de nombreux récits mythiques, dont l'Odyssée d'Homère est l'exemple emblématique. En tant que telle, elle se présente comme un laboratoire expérimental, un lieu d'initiation, un espace « *sacré* » c'est-à-dire séparé du quotidien, par une temporalité qui lui est propre. Au demeurant, en anglais, la prononciation de *island* « *I land* », littéralement « *la terre, le territoire du moi* » fait apparaître l'île comme métaphore du psychisme humain, métaphore qui se déploie depuis la plus haute antiquité dans la littérature.

A ce titre, *Le Comte de Monte-Cristo* se présente comme une longue épopée, un voyage odysseéen, une « *trajectoire vers soi* » pour citer Foucault⁸. Tel est apparemment le fil conducteur du destin d'Edmond Dantès, qui se déplace de l'île-prison (Château d'If) jusqu'à l'île au trésor (Monte-Cristo), en passant de l'enfermement à la libération, de l'ignorance au savoir, de la trahison à la prodigieuse revanche, de la colère

⁵ Tom Reiss, *Dumas, Le comte noir, Gloire, Révolution, Trahison : l'histoire du vrai comte de Monte-Cristo*, Paris, Flammarion, 2013.

⁶ Parmi une œuvre foisonnante, on peut citer notamment *Raconter la loi, Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004, ou encore *Camille*, Carnières/Morlanwelz, Lansman, 2011.

⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 199.

⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil, p. 238.

vengeresse à la juste rétribution ... L'écoulement du temps justifie en quelque sorte l'épaisseur du livre ce qui, pour le lecteur-navigateur, vaut bien une traversée du pot-au-noir. En réalité, il se pourrait que son motif central soit : « *ne vous fiez pas aux apparences* ». Pour le personnage principal qui ne cesse de multiplier les identités (Dantès – Monte-Cristo – abbé Busoni – lord Wilmore – Simbad le marin), la fausseté des apparences est une seconde nature. Appliqué au roman, ceci induit nécessairement le principe de la double lecture. Car s'il y a une fausseté des apparences, c'est qu'à l'inverse il y a quelque vérité dans l'erreur.

Partant de là, les présents développements ne prétendent en aucun cas dire le vrai sur cette œuvre grandiose qu'est *Le Comte de Monte-Cristo*. Mais si le poète René Char a raison, « *les mots qui vont surgir savent de nous ce que nous ignorons d'eux* ». Alors peut-être que derrière le livre, se trouve un autre livre que le lecteur itinérant est invité à rechercher. Cet itinéraire, véritable « *chasse au trésor* », se déroulera en trois temps :

- I. L'insularité-prison ;
- II. L'insularité de la vengeance ;
- III. L'insularité comme espace transitionnel.

I. L'insularité-prison, ou la perversion du rapport à la loi

Au commencement était l'île : Ambivalente, l'île est à la fois un espace d'isolement et d'initiation. Fondatrice, génératrice, il s'agit d'un lieu rêvé parce qu'il est délicieusement clos, et qu'il s'apparente, de près ou de loin, au jardin d'Eden, à une terre d'utopie. Toutefois, l'île peut très vite se transformer en enfer. Paradis ou territoire maudit, véritable espace des possibles, elle invite aussi bien à l'aventure qu'à la mise à l'épreuve. Que l'on aspire avec nostalgie à y revenir, tel Ulysse à Ithaque, ou que l'on ait hâte de la fuir comme Robinson, la claustration impose une expérience créatrice, un enfantement. D'un point de vue symbolique, l'île représente en quelque sorte l'utérus. Sa fermeture, sa forme circulaire en font une matrice pour l'occupant, qui se love en elle comme un fœtus. La relation entre insularité et maternité est établie. Selon Hervé Fischer, on y retrouve « *illustrée quasiment à l'état pur, la nostalgie du "stade fœtal" ... ce premier stade de la fabulation utérine dans l'évolution des étapes fabulatoires de l'être humain* »⁹.

Sans doute... Néanmoins, on cherche en vain la *mère* dans le roman d'Alexandre Dumas. Partout, on ne trouve que la *mer*, et de surcroît la Méditerranée, dont le préfixe *med-* vient du grec *medeor*, qui signifie « *médecine* » et évoque à la fois les soins de la « *bonne mère* » mais aussi la mauvaise mère, à l'image de Médée l'infanticide. Les psychanalystes y verront probablement un « *complexe œdipien négatif* » ... Cependant, les psychanalystes manquent de tact, surtout lorsqu'ils sont confrontés à la littérature¹⁰. Pourtant, on retrouve ce rejet du maternel dans le rapport très particulier qu'Edmond Dantès entretient avec la nourriture. Il est présenté avec insistance comme un homme qui ne mange pas. Quant à son père, humilié, réduit à une quasi-misère, il est mort de faim. Et le thème de l'empoisonnement est obsédant. Le sac dans lequel il parvient à s'évader de la prison du Château d'If peut aussi symboliser le ventre de la mère dont il parvient à s'extraire grâce au poignard que lui a remis l'abbé. Or, le poignard est un symbole phallique.

C'est qu'en réalité, la filiation de Dantès est exclusivement patrilinéaire, à l'égard de son père biologique d'abord et plus tard, son père spirituel¹¹, l'abbé Faria. Le héros n'a pas de mère et il le revendique haut et fort¹², on ne nous présente que son père aimant, le « *bon père de famille* », même si l'image de « *la mère suffisamment bonne* » réapparaîtra avec Mercédès, qui aime et protège son fils. Dans ces conditions, on peut dire que le Comte de Monte-Cristo est l'enfant de la prison. L'abbé Faria le lui dit : « *Vous êtes mon fils, Dantès ! ... vous êtes l'enfant de ma captivité* »¹³. Et plus loin : « *Il faut le malheur pour creuser certaines mines mystérieuses cachées dans l'intelligence humaine ; il faut la pression pour faire éclater la poudre. La captivité a réuni sur un seul point toutes mes facultés flottantes çà et là ; elles se sont heurtées dans un*

⁹ Hervé Fisher, mythanalyse.blogspot.fr.

¹⁰ Pierre-Laurent Assoun, *Le pervers et la femme*, Paris, Anthropos, 1983, p. VI.

¹¹ Marie-Jeanne Péraldi, Alexandre Dumas et *Le comte de Monte-Cristo* : un roman de la transmission, *La Lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2002/4, n° 50, p. 53.

¹² Dumas, *Le Comte...*, La rencontre : « - Comte, dit-il, au nom du Ciel, ne tuez pas Albert ! Le malheureux a une mère ! – C'est juste, dit Monte-Cristo, et, moi, je n'en ai pas ».

¹³ Dumas, *Le Comte...*, Le trésor.

espace étroit ; et, vous le savez, du choc des nuages, résulte l'électricité, de l'électricité l'éclair, de l'éclair la lumière »¹⁴.

La claustration impose en effet l'imaginaire et le voyage intérieur. Elle les potentialise¹⁵. La contrainte nous sort de nous-mêmes, nous obligeant à aller chercher autre chose. De la contrainte, naît le conflit, et du conflit, naît la création¹⁶. On ne compte plus le nombre d'œuvres qui ont été écrites en prison. C'est que l'isolement et la réclusion ouvrent l'horizon. On pourrait dire que la grandeur de la révolte vient du malheur. Mais le malheur ne suffit pas. Car, il faut la rencontre avec l'*autre* pour qu'Edmond Dantès se remette à vivre. Tel est le véritable trésor. On y reviendra. Toujours est-il que l'île apparaît à la fois comme espace d'enfermement et d'enfantement. Et c'est bien parce qu'elle est close, qu'elle favorise l'éclosion.

Ainsi donc, c'est la prison qui, dans l'ombre, tient lieu de mère à Edmond Dantès. Après quatorze années passées à l'ombre de sa cellule, il continuera pendant longtemps à vivre dans l'ombre, multipliant les masques et les fausses identités, ceint d'un halo oriental, demeurant en marge de la société des hommes, dont il rejette la loi. Cette loi qui est pour lui une imposture puisque loin d'exprimer la force de la justice, elle traduit le seul intérêt des puissants. Cette loi qui lui fait de l'ombre, il la récuse pour appliquer sa Providence. Aussi, clame-t-il : « *Adieu bonté, humanité, reconnaissance... Adieu à tous les sentiments qui épanouissent le cœur !... Je me suis substitué à la Providence pour récompenser les bons... que le Dieu vengeur me cède la place pour punir les méchants »¹⁷. On le voit là totalement dépourvu de compassion, de bienveillance et autres vertus généralement attribuées au féminin.*

Puis vint la perversion du rapport à la loi : Condamné injustement à l'emprisonnement à vie, Dantès se fait ensuite hors-la-loi. Ce en quoi, il reste enfermé dans la logique binaire du principe de non-contradiction et du tiers exclu car, pour lui, on ne peut être que *dans* ou *hors* la loi. Après son évasion du Château d'If, il se lance dans une vie de provocations et de défis, une vie à « *contre-loi* », dans un corps à corps interminable avec les institutions et les puissants de ce monde. C'est un rapport pervers à la loi qui sous-tend son itinéraire. Pervertir c'est retourner, renverser, inverser. Le terme est emprunté au latin *pervertere* qui signifie « *mettre sens dessus dessous* » et faire « *mal tourner* », attesté en latin chrétien au sens de « *corrompre, fausser (les esprits)* » et « *falsifier (un texte)* », dérivé de *vertere* qui signifie « *tourner* ».

Or, la frontière entre la révolte et la perversion est facile à franchir. Aussi bien, par ses provocations et ses défis, celui qui est désormais le Comte de Monte-Cristo se réjouit de pouvoir transformer le coupable en innocent et l'innocent en coupable : « *De temps en temps, je m'amuse à railler la justice humaine en lui enlevant un bandit qu'elle cherche, un criminel qu'elle poursuit. Puis j'ai ma justice à moi, basse et haute, sans sursis et sans appel, qui condamne ou qui absout, et à laquelle personne n'a rien à voir »¹⁸. Comme tout pervers, il prend plaisir à corrompre les figures instituées. Par exemple, lorsqu'il achète la grâce du brigand Peppino le jour même de son exécution programmée, pour assister ensuite au spectacle désolant de la mise à mort de son congénère, il se conduit comme un pervers¹⁹. Il se comporte vis à vis de la justice de la même façon que le Marquis de Sade à l'égard de Justine²⁰ ...*

Il est vrai qu'on peut lui trouver quelques circonstances atténuantes. Pour autant, s'il se présente comme le grand justicier, il ne voit en réalité que son droit à lui, qu'il ne cesse de clamer. Entre le fier justicier qui dénonce publiquement la loi dans un but désintéressé, et le vil corrupteur qui la détourne clandestinement dans son intérêt personnel, Dantès occupe une position intermédiaire : celle du corrupteur-rebelle par vocation. Tel est peut-être le propre du pervers qui se conçoit comme un surhomme. Et c'est en tant que surhomme qu'il se confronte au procureur, Monsieur de Villefort, lui reprochant d'être « *constamment enfermé au niveau des conditions générales sans oser s'élever, à partir des cas particuliers, dans les sphères supérieures »²¹. A travers son réquisitoire contre ce « *haut* » magistrat, Dantès se livre à une provocation en règle qui aboutit à récuser l'idée même de loi.*

¹⁴ Dumas, *Le Comte...*, La chambre de l'abbé.

¹⁵ Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951), Monaco, Ed. Le Rocher, 1987.

¹⁶ Jean-Claude Maes, *Liens qui lient, liens qui tuent*, Montréal, Liber, 2014, p. 201.

¹⁷ Dumas, *Le Comte...*, Le cinq septembre.

¹⁸ Dumas, *Le Comte...*, Italie - Simbad le marin.

¹⁹ Dumas, *Le Comte...*, La Mazzolata.

²⁰ F. Ost, *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005.

²¹ Dumas, *Le Comte...*, Idéologie.

En effet, comme il n'est de loi que du général, elle s'oppose par principe à l'intérêt qui n'a de consistance que sous la forme de l'intérêt personnel. Autant dire qu'une telle visée, purement potestative, dépendante du seul bon vouloir personnel, mine et ruine toute possibilité d'ordonnement juridique. Faute de généralité, la relation très ambiguë de Dantès à la loi se trouve pervertie par l'excentricité et le caprice du Comte de Monte-Cristo. Ses vues sont partielles, partiales, et il ne revendique que son droit à lui, un droit d'exception, un droit singulier. Ainsi lorsqu'il affirme : « *Ce qui commande à M. le Comte de Monte-Cristo, c'est M. le Comte de Monte-Cristo ... Je fais ce que je veux monsieur Beauchamp, et, croyez-moi, c'est toujours fort bien fait* »²². Il se fait législateur et partie, juge et dictateur, et sujet auto-engendré. Sa boucle est bien bouclée.

Précisément, la force de la perversion est de s'ériger en système, ce qui s'accompagne tout à fait de l'existence de règles. Il ne faudrait pas en effet imaginer que le monde du pervers est un monde sans loi. Seulement, ces lois sont tordues de partout. Et de fait, très attaché à certains règlements pointilleux, aux règles de la ponctualité, à des statuts tatillons concernant ses domestiques, l'univers insulaire du Comte est en réalité saturé de commandements délirants et minutieux. C'est une façon toute perverse de réintroduire la « loi » dont il ne peut se passer sous peine de voir son principal adversaire s'évanouir. Emblématique, s'avère son souci d'exactitude, qui relève du délire maniaque : « *Voulez-vous un rendez-vous jour pour jour, heure pour heure, dit le Comte, je vous prévient, je suis d'une exactitude désespérante ... Eh bien, soit. Il étendit la main vers un calendrier suspendu près de la glace. Nous sommes aujourd'hui, dit-il, le 21 février (il tira sa montre) ; il est dix heures et demie du matin. Voulez-vous m'attendre le 21 mai prochain, à dix heures et demie du matin ?* »²³. On croit rêver. Par ailleurs, le style disciplinaire qui régit ses rapports avec ses domestiques est assez éloquent même s'il sait se montrer juste. De la sorte, lorsqu'il déclare sèchement à son intendant qu'il vient de surprendre en train de voler et auquel il veut donner une leçon : « *Mes ordres sont d'ordinaire courts, mais clairs et précis ; j'aime mieux les répéter à deux fois et même à trois, que de les voir mal interprétés... Je n'avertis jamais mes domestiques qu'une seule fois ; vous voilà averti, allez !* »²⁴. Un homme pareil est juste invivable.

Il n'y a pas de place pour l'équité, tout doit être exécuté à la lettre. C'est le contrat, tout le contrat, rien que le contrat. Il ne connaît pas d'autre logique que celle du contractualisme poussé à l'excès, d'un légalisme exacerbé qui peut devenir injuste. Au fond, c'est la logique du pacte qui l'emporte sur celle de la loi. Le pacte, qui nécessite une application stricte et littérale, renvoie au pacte faustien²⁵. Car si Méphisto est affublé de tous les vices, il en est un qu'on ne peut en aucun cas lui imputer : c'est le manquement à la parole donnée. Le pacte, davantage que le contrat, opère sur le mode de l'enfermement qui peut vite dégénérer en arbitraire. Et ce d'autant qu'il n'est pas adossé à la loi. C'est précisément ce qui entrave Edmond Dantès qui, malgré son évasion, va rester prisonnier d'un schéma circulaire, clos et stérile. Le poison de la vengeance, qu'il a contracté en prison, ne le quittera plus.

II. L'insularité de la vengeance, un « soleil qui jamais ne se couche »

Au commencement, se trouve l'injustice, la condamnation sans jugement, la peine sans faute préalable. Comme si l'ombre de la prison occupait tout l'espace et remplissait tout le temps, barrant ainsi l'accès à la justice. L'incarcération sans faute est kafkaïenne. Jeté dans un cachot, il ignore pourquoi, il ne sait même pas qu'il a été trahi. Or, dit-il, « *l'incertitude est le pire des supplices* »²⁶. C'est l'abbé Faria qui, par ses déductions, l'aidera à comprendre. En attendant, il supplie ses geôliers de lui accorder, non pas la grâce mais un jugement, non pas l'indulgence mais la rigueur des juges, il ne demande que des juges. Le priver d'un procès est inhumain. Juger un homme c'est le ramener parmi les siens, lui reconnaître son statut d'être humain. On ne juge pas les animaux, plus de nos jours en tout cas. L'enfermement à vie est aussi un traitement inhumain, qui prive l'individu de toute possibilité d'espérer²⁷. En cela, il partage le même ressort que la peine capitale, avec beaucoup plus d'hypocrisie puisqu'il aboutit à faire d'un homme vivant un mort-vivant. Et de fait, le Comte reste emmuré en lui-même, ceux qui essayent de pénétrer son intimité se heurtent

²² Dumas, *Le Comte...*, L'insulte.

²³ Dumas, *Le Comte...*, Le rendez-vous.

²⁴ Dumas, *Le Comte...*, Le crédit illimité.

²⁵ François Ost, *Raconter la loi, Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 312.

²⁶ Dumas, *Le Comte...*, Le prisonnier furieux et le prisonnier fou.

²⁷ Loïc Parein, *Le premier jour d'un condamné*, Charmey Suisse, Les Éditions de l'Hébé, 2016.

à un mur²⁸. On retrouvera le thème de l'emmuré vivant avec l'enfant illégitime du procureur enterré dès sa naissance avant d'être délivré à l'insu de ses parents adultères²⁹.

Après l'évasion, il ne sera plus question que de vengeance. Bien plus tard, il déclarera à Mercédès, la suppliante : « *Ce que vous ne savez pas, c'est que je suis resté quatorze ans à un quart de lieue de vous, dans un cachot du Château d'If. Ce que vous ne savez pas, c'est que chaque jour de ces quatorze ans j'ai renouvelé le vœu de vengeance que j'avais fait le premier jour, et cependant j'ignorais que vous aviez épousé Fernand, mon dénonciateur, et que mon père était mort, et mort de faim ! ... Mercédès, il faut que je me venge, car quatorze ans j'ai souffert, quatorze ans j'ai pleuré, j'ai maudit ; maintenant, je vous le dis, Mercédès, il faut que je me venge !* ».

Cela étant, la vengeance a ceci d'être absolument improductive. Le futur ne compte plus. La dimension temporelle, nécessaire à l'institution de la justice, fait problème dans le roman de Dumas. Le temps qui, s'écoulant très lentement et menace d'étendre sa prescription sur les crimes des hommes vils, n'a pas de prise sur Dantès qui reste fidèle à ... lui-même³⁰. Ses nombreux déplacements ne sont en réalité que des allers-retours, qui ne lui permettent pas de sortir de l'enfermement dans lequel il se trouve plongé depuis son incarcération au Château d'If. Infiniment distendue, la temporalité, les longueurs, les répétitions, équivalent à une forme de sur-place : « *A moins que je ne meure, dit-il, je serai toujours ce que je suis* »³¹. Pour Umberto Eco, cette temporalité toute particulière est une « *machine à produire de l'agonie* »³². Il se pourrait plutôt que ces longueurs et redondances soient l'indice d'un déficit : il ne parvient pas à passer de la vengeance à la justice puisqu'il n'y a pas de véritable écart, seul à même de faire place à la justice et à l'interposition du tiers.

A priori, la logique de Monte-Cristo est de l'ordre du vindicatif. Lorsqu'il fait part de ses idées, on songe immédiatement à la loi juive du Talion, qu'il appelle justice naturelle et déclare supérieure à la loi humaine³³. A ses yeux, la justice humaine est insuffisante comme consolatrice, sans compter qu'elle est corrompue. Pourtant, la question que pose Dumas est de savoir si cette vengeance ne pourrait pas être considérée comme juste. La juste vengeance est revendiquée par le Comte, qui se présente comme un justicier. Mais dans le même temps, il doute³⁴. Et c'est bien dans ce combat pathétique entre vengeance et justice dans l'esprit de Monte-Cristo que réside l'intensité dramatique du livre.

Selon Gérard Courtois, on reconnaît la vengeance à ses caractères. Elle est démesurée, interminable, archaïque, immédiate et toujours exécutée pour soi³⁵. Démesurée : en dépit du fait qu'elle tend à la réparation, elle est toujours disproportionnée ; interminable : elle engage un processus de *vendetta*, le vengeur faisant toujours des victimes qui se vengent à leur tour ; archaïque : elle est sanguinaire, violente et annule la part d'évolution offerte par l'interposition du tiers qu'est l'institution judiciaire ; immédiate : au sens où la vengeance se fait sans médiateur, c'est-à-dire sans juge, donc sans procès ; pour soi : où l'on perçoit la différence entre « *se venger* » (vengeance véritable) et « *venger* » (qui est une forme de justice, car s'exerçant pour les autres).

Ceci rappelé, si elle est interminable, la vengeance de Dantès n'est nullement démesurée, elle est strictement proportionnelle à la faute, à tel point qu'elle en devient perverse. Ainsi, affirme-t-il : « *pour une douleur lente, profonde, infinie, éternelle, je rendrais s'il était possible, une douleur pareille à celle que l'on m'aurait faite* »³⁶. Il ne s'agit pas non plus d'une vengeance archaïque, du cycle mortifère de la violence sanguinaire. Il y a très peu de sang versé dans le roman. Le sang est simplement un moyen de laver le déshonneur lorsque le paiement d'une dette est impossible. Il s'agit moins de vengeance que de compensation du dommage, une compensation équilibrée, quasi-financière. La vengeance froide et minutieuse telle que fomentée par Dantès relève en effet davantage de l'ordre du civil que de celui du pénal.

²⁸ Dumas, *Le Comte...*, Un bal d'été.

²⁹ Dumas, *Le Comte...*, Le cabinet du procureur du roi.

³⁰ Boris Bernabé, De la vengeance à la justice dans *Le Comte de Monte-Cristo* (1845-1846) et *Mathias Sandorf* (1885), in *La plume et le prétoire, Quand les écrivains racontent la justice*, sous la dir. de D. Salas, Paris, La Doc. française, 2013, p. 97.

³¹ Dumas, *Le Comte...*, Idéologie.

³² Umberto Eco, *De superman au surhomme*, Paris, Grasset, 1993, p. 87.

³³ Dumas, *Le Comte...*, Idéologie.

³⁴ Dumas, *Le Comte...*, Le passé.

³⁵ Gérard Courtois, « Vengeance », in *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2012, p. 1508.

³⁶ Dumas, *Le Comte...*, La Mazzolata.

Elle s'écarte de la formulation de l'Exode : le fameux « *œil pour œil* » de la tradition chrétienne n'est pas pertinent dans *Le Comte de Monte-Cristo* même s'il est répété à l'envi.

Sa vengeance n'est pas non plus immédiate. Comme le souligne à juste titre Boris Bernabé, elle « *est certes exécutée pour lui-même, non pour les autres, mais elle s'exerce par le biais de tribunaux : la main qui frappe n'est jamais celle de Monte-Cristo* »³⁷. Il est vrai que le Comte ne combat jamais directement ses ennemis, il les manipule, les paralyse, les entrave, sans jamais entamer leur chair. Il ne les frappe jamais directement, il tisse sa toile pour les verrouiller puis les accule lentement à la faute ou au suicide ... Il agit à distance, reprenant à son compte le paradoxe de Jean-Jacques Rousseau : « *Le mandarin qu'on tue à cinq mille lieues en levant le bout du doigt* »³⁸. Partant, lorsqu'il envoie la recette de fabrication d'un poison à Madame de Villefort, il n'agit pas directement. La recette en question lui aurait été communiquée par un certain Adelmonte, son anagramme, et la main qui va empoisonner ne sera pas la sienne. De même quand, par l'intermédiaire d'un faux télégramme, il accule à la ruine Danglars, banquier de la Chaussée d'Antin, il agit à distance. Ou encore, lorsque pour se débarrasser de Caderousse, l'un des quatre traîtres, il le laisse périr, assassiné par la main d'un autre³⁹.

Il y a donc, en quelque sorte, interposition d'un tiers, qui est le propre de la justice instituée. Déjà, s'entrevoit la supériorité de la justice sur la vengeance. Mais tout n'est pas réglé pour autant. Car, Edmond Dantès reste enfermé dans une stricte logique rétributive, étrangère à toute idée d'équité, de don, de pardon. Il applique la règle d'or à la lettre. La règle d'or, qui repose sur une logique de réciprocité et d'équivalence stricte⁴⁰, prévaut dans notre droit, à travers la fonction rétributive de la peine ou l'équilibre des prestations en droit civil. Cependant, une certaine interprétation de cette règle peut générer des effets pervers lorsqu'elle est tirée « *dans le sens d'une maxime utilitaire dont la formule serait do ut des, je donne pour que tu donnes* »⁴¹. Pire, la règle d'or devient franchement contestable lorsque l'interprétation de la logique d'équivalence qui lui est inhérente revient à cautionner la loi du talion⁴².

Il faut ici ouvrir une parenthèse et se référer à Paul Ricoeur, qui a distingué deux types de justice⁴³ : la voie courte, qui se traduit par la rétribution en droit pénal et le donnant-donnant en droit civil, est basée sur une stricte logique d'équivalence. Il s'agit de faire la part de l'un et la part de l'autre, conformément à l'adage romain *suum cuique tribuere* qui consiste à rendre à chacun le sien. Cette voie courte, qui est déjà un progrès significatif au regard du déchaînement aveugle de la vindicte, ne permet toutefois pas de faire société : les comptes sont soldés, les bilans s'équilibrent, mais la fracture demeure. D'où la supériorité de la voie longue, qui a le mérite de renouer le lien social en introduisant un surcroît d'humanité dans une relation qui s'est bloquée. Cette voie de justice déborde le donnant-donnant, l'équivalence, et invente autre chose : de la gratuité, du don, du supplément et surtout du pardon⁴⁴.

Puis vint la circularité stérile : Mais Dantès reste prisonnier d'une stricte logique rétributive, du « *donnant-donnant* », du « *tant pour tant* », non pas dans sa version pénale plutôt dans l'ordre civil. En ce sens, le rapport est d'obligatorité. La thématique du paiement de la dette est centrale dans le récit. Sans doute, la dette a-t-elle toujours structuré nos systèmes économiques et nos rapports sociaux⁴⁵. Elle s'inscrit dans une matrice relationnelle. Cependant, elle est insuffisante pour créer du lien, tant il est vrai qu'une relation ne peut être confondue avec un lien. La relation évoque de simples interactions dépourvues de toute implication personnelle (courtoisie, commerce, rencontre ponctuelle, etc.), tandis que le lien introduit d'autres impératifs éthiques⁴⁶. L'équilibre des comptes, propre à la relation, est une simple question de mesure, de degré. Telle est la logique d'Edmond Dantès, qui a un *compte* à régler avec la société. Il est en relation de crédit avec ses ennemis, notamment le banquier Danglars qui est son obligé, c'est-à-dire son débiteur.

³⁷ Boris Bernabé, De la vengeance à la justice dans *Le Comte de Monte-Cristo* (1845-1846) et *Mathias Sandorf* (1885), in *La plume et le prétoire, Quand les écrivains racontent la justice*, Paris, La Doc. française, 2013, p. 97.

³⁸ Dumas, *Le Comte...*, Toxicologie.

³⁹ Dumas, *Le Comte...*, L'effraction.

⁴⁰ Johann Michel, Règle d'or et logique d'équivalence, *Raisons politiques* 4/2010, n° 40, p. 115.

⁴¹ Paul Ricoeur, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008, p. 39.

⁴² Raphaël Draï, *Le mythe de la loi du talion*, Paris, Anthropos, 1996.

⁴³ Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 185 suiv.

⁴⁴ François Ost, *Shakespeare, La comédie de la loi*, Paris, Michalon, 2012, p. 159.

⁴⁵ David Graeber, *Dette : 5000 ans d'histoire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

⁴⁶ Jean-Claude Maes, *Liens qui lient, liens qui tuent*, Montréal, Liber, 2014, p. 18.

D'ores et déjà, on peut faire valoir qu'il s'agit dans ce cas d'un crédit sans confiance, ce qui constitue une perversion du latin *credere* (qui signifie « croire »). Par ailleurs, il s'agit d'un crédit *illimité*, ce qui, d'un point de vue juridique est totalement abusif. En droit, les engagements perpétuels sont nuls. Cette règle positive est fondée sur la fonction juridique d'apaisement social, qui passe par la nécessité d'oublier. Or, la justice du Comte est un processus indéfiniment distendu, qui ne connaît ni arrêt, ni repos, ni interruption du système. Contrairement à la justice instituée qui rend des *arrêts*, qui met un *terme* aux différends, qui est prescriptible et fait place à l'oubli, la justice du Comte est sans arrêt, elle ne connaît pas l'oubli. Seulement, une justice qui n'oublie jamais rien devient féroce, cruelle. Elle s'apparente à un « *soleil qui ne se couche jamais* » pour reprendre cette belle formule du Doyen Carbonnier⁴⁷.

Pour renouer le lien, il faut changer de niveau logique. C'est de justice au sens fort qu'il doit être question, une justice qui déborde le donnant-donnant et invente autre chose. En vue de sortir de l'interprétation perverse de la règle d'or, Paul Ricoeur a introduit une nouvelle maxime ou plutôt un commandement qui se cristallise dans *l'agapè*, l'amour, défini originellement dans un sens chrétien, mais que le philosophe entendait séculariser et décontextualiser sous le signe d'une logique de surabondance. Ce qui l'a conduit à plaider pour l'insertion dans la justice et dans nos codes d'une dose de compassion⁴⁸. C'est là une belle et généreuse idée... Qu'elle soit ou non réaliste, il est certain qu'il faut aller plus loin que la stricte logique de restitution (civil) ou de rétribution (pénal). Il faut réparer, restaurer et reconstruire le lien brisé.

Une « *justice restaurative* », et non plus seulement rétributive, peut permettre de sortir de l'équivalence stricte. C'est une justice tournée vers l'avenir, une « *vaste justice* »⁴⁹. Pour cela, elle doit dépasser le droit positif en « *renouant avec tout ce que ce dernier a refoulé – la vengeance, le pardon – non seulement pour retourner en arrière mais, au contraire, pour dépasser le passé* ». A cet égard, des mécanismes existent déjà dans notre droit, tels que la médiation qui permet par la confrontation des arguments à des adversaires de devenir des partenaires, ou encore les cercles de sentence pénale qui mettent en place des interactions en face à face entre victimes et coupables. Ces initiatives, qui émanent au départ de la société civile, reposent entièrement sur un dispositif de parole, lié au *logos-pharkakon*⁵⁰. Leur principe est le « *full disclosure* », le tout dire, mais au fond, ce n'est pas tant la vérité qui est recherchée que le pardon⁵¹.

Dans *Le Comte de Monte-Cristo*, on voit se dessiner le thème de la parole qui répare, puisque tout ce que lui transmet l'abbé Faria se fait sous une forme orale. Dès la première rencontre, Dantès le supplie de continuer à parler : « *Ne me privez pas de votre voix, ou, je vous le jure, car je suis au bout de ma force, je me brise la tête contre la muraille, et vous aurez ma mort à vous reprocher* »⁵². Néanmoins, cette parole est toujours ambivalente car elle vient de l'ombre et se présente souvent sous sa forme négative, celle d'une absence, d'un vide, d'un silence. Le silence réparateur occupe tout l'espace, il est, avec le temps, un remède à tous les maux⁵³. Il n'est d'ailleurs nullement un obstacle à la communication véritable, comme en fait la magistrale démonstration le grand père Noirtier de Villefort, paralytique, qui parvient à se faire comprendre au moyen d'un « *langage muet* » pour tester⁵⁴ ou s'engager sous serment⁵⁵. Ce même Noirtier qui, grâce au secret dont il conserve la preuve dans un vieux secrétaire (secret-taire), évitera un mariage forcé à sa petite fille Valentine. C'est une façon de remettre en cause les formes solennelles mais poussiéreuses du droit positif, par contraste avec la parole d'un muet qui, au même titre que le fidèle serviteur Ali, n'a au fond aucune difficulté à se faire entendre.

Quoi qu'il en soit, Edmond Dantès aspire à la parole, il exige l'aveu et la contrition de la part de ceux qui l'ont trahi. Cependant, ils rechignent à se déclarer coupables et l'aveu reste entravé. Ainsi, lorsque Caderousse refuse effrontément de se repentir alors qu'il se trouve entre la vie et la mort⁵⁶, ou lorsque le

⁴⁷ Jean Carbonnier, *Flexible droit, Pour une sociologie du droit sans rigueur*, LGDJ, 2014, p. 49.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008, p. 40.

⁴⁹ On notera en passant que dans la mythologie grecque, le prénom Eurydice, épouse de Créon (Antigone) et amoureuse d'Orphée, signifie « vaste justice », et que dans les deux cas, ces femmes finissent mal.

⁵⁰ Barbara Cassin, *Jacques le Sophiste, Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, Epel, 2012, p. 101.

⁵¹ Gérard Courtois, « Le pardon et la « Commission Vérité et Réconciliation » », *Droit et cultures* [En ligne], 50/ 2005-2, URL : droitcultures.revues.org.

⁵² Dumas, *Le Comte...*, Le numéro 34 et le numéro 27.

⁵³ Dumas, *Le Comte...*, La pluie de sang.

⁵⁴ Dumas, *Le Comte...*, Le testament.

⁵⁵ Dumas, *Le Comte...*, La promesse.

⁵⁶ Dumas, *Le Comte...*, La main de Dieu.

Comte Fernand de Morcerf, son principal rival, convaincu de félonie, de trahison et d'indignité, quitte la Chambre des pairs sans même prononcer un mot⁵⁷. Et c'est précisément ce refus de parler qui fait obstacle au pardon. *A contrario*, c'est parce que Mercédès vient plaider coupable devant lui après l'avoir reconnu, que Dantès accepte de laisser la vie sauve à son fils. A ce moment-là, « *le lion est dompté, le vengeur vaincu, et le cri de gratitude de la mère reconnaissante fait jaillir deux larmes des paupières de Monte-Cristo, bien autrement précieuses ... que les plus riches perles de Gussarate et d'Ophir* »⁵⁸. Mais très vite, il va douter, et se réclamer de son libre-arbitre pour justifier à ses propres yeux ce revirement qui n'est pas conforme à sa jurisprudence vengeresse. Une fois le fils sauvé suite à l'intervention de sa mère, le Comte poursuivra son œuvre au nom de la Providence, sans jamais accéder au pardon véritable.

Sans doute, le pardon est-il un peu trop sublime pour être juridique⁵⁹. Il se situe dans le registre du surabondant, de la grâce, au-delà du droit positif. Mais c'est par lui qu'un avenir est de nouveau envisageable. Comme l'a écrit Hannah Arendt, « *le pardon est certainement l'une des plus grandes facultés humaines et peut-être la plus audacieuse des actions, dans la mesure où elle tente l'impossible – à savoir défaire ce qui a été fait – et réussit à inaugurer un nouveau commencement là où tout semblait avoir pris fin* ». Car, « *si nous n'étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir resterait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever* »⁶⁰. En acceptant de pardonner, l'homme se libère de la fatalité, il institue un temps créateur, il donne un avenir au passé⁶¹. Par cet acte, il ne se réduit pas à ce qui était programmé, il peut prendre ses distances vis-à-vis de lui-même, et inventer autre chose⁶².

Le pardon est probablement la vraie conquête de la civilisation, en ce qu'il permet d'arrêter le cercle vicieux de la vengeance et l'inanité de la rétribution. Gratuit, offert sans contrepartie, il échappe à la logique de la règle d'or. Alors que la justice repose sur une logique de réciprocité et d'équivalence (le mal pour le mal, l'infraction pour la peine), le pardon s'en éloigne. Unilatéral, effet d'une pure liberté de la part de l'offensé, il est sans réciprocité⁶³. On *donne* son pardon alors qu'on *rend* la justice. Le pardon est sans doute un acte limite, très difficile, qui non seulement suppose de renoncer à la punition, mais comporte surtout une dissymétrie essentielle : au lieu du mal pour le mal, il rend le bien pour le mal⁶⁴.

Pour sa part, le Comte de Monte-Cristo n'y parvient pas, il reste enfermé dans une stricte logique rétributive. Certes, il y aspire, comme il l'avoue en se présentant comme un homme qui a besoin d'être pardonné⁶⁵. Toutefois, le roman s'achève de manière très ambiguë, et après avoir fait subir à Danglars le supplice de Tantale, il déclare pardonner à celui qu'il vient pourtant de « *vider de son sang* », tant il est vrai que pour un banquier, la ruine est pire que la mort. Il achoppe sur la voie courte de justice qui est insuffisante pour renouer le lien, et le roman se referme sur l'île de Monte-Cristo. La boucle est bouclée, mais la forme de l'île, circulaire et close, symbole d'autosuffisance et d'autarcie, ne lui permet pas de sortir de son enfermement.

III. L'insularité comme espace transitionnel, ou « *la possibilité d'une île* »

Véritable « *espace transitionnel* »⁶⁶, entre nature sauvage et culture, l'île de Monte-Cristo s'avère être une prodigieuse « *aire de jeu* » pour le Comte. Il s'y est aménagé une grotte souterraine qu'il appelle son pied-à-terre, dont l'atmosphère est « *tiède et parfumée* », le sol « *épais et moelleux* », dans laquelle il entasse des objets comme le ferait un enfant : étoffes, lampes, divan, armes orientales, tapis, bas-reliefs antiques de grande valeur, etc. Dans cette galerie, des portes, nombreuses, permettent de passer d'une pièce à l'autre, le boudoir, la salle à manger, les chambres. Elles symbolisent la transition, le passage. Dans cette zone de jeu, le Comte de Monte-Cristo consomme un mélange d'opium et de haschich, ce qui renvoie à la drogue comme

⁵⁷ Dumas, *Le Comte...*, Le jugement.

⁵⁸ Dumas, *Le Comte...*, La nuit.

⁵⁹ François Ost, *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 123.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 302.

⁶¹ François Ost, *Du Sināi au Champ-de-Mars, L'autre et le même au fondement du droit*, Bruxelles, Lessius, 1999, p. 77.

⁶² Julia Kristeva, *Soleil noir*, Paris, Gallimard, 1987, p. 209.

⁶³ Denis Salas, *Les 100 mots de la justice*, Paris, PUF, 2010, V° Pardon.

⁶⁴ Edgar Morin, *La méthode, Ethique*, tome 6, Paris, Seuil, 2004, p. 160.

⁶⁵ Dumas, *Le Comte...*, Le pardon.

⁶⁶ Donald Woods Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

« *objet transitionnel* ». Il fabrique lui-même ses produits de consommation⁶⁷ (comme le fit plus récemment Henri Laborit). La référence récurrente aux orientaux « *qui ont su se faire une vie de rêves et un paradis de réalités* »⁶⁸ exprime la même idée. En tant qu'étrangers, ils sont étranges, ils vivent aux confins du monde occidental, tout comme les brigands dont il privilégie la compagnie. Ils sont en marge du monde civilisé, mais ce monde-là, on sait bien que Dantès le rejette.

Quant à l'île du Château d'If, elle représente en quelque sorte l'île des possibles. Le « *if* » anglais, traduction de « *si* » est décliné dans différents registres (à toutes les sauces, dirait la cuisinière-lectrice), pour exprimer le possible, le conditionnel, l'ultimatum, la potestativité, l'arbitraire, le rêve ... et l'affirmation en italien. Le *si* est en effet la langue des italiens selon une tripartition attribuée au poète Dante⁶⁹ dont *La Divine comédie* a largement inspiré Dumas. Évidemment, le lecteur soucieux de vraisemblance pourra se sentir embarrassé par une telle analogie. Mais une fois encore, il ne s'agit pas de découvrir une quelconque vérité... simplement de chercher des liens. Or, c'est précisément cette quête qui anime le héros du roman.

Le lien devrait permettre d'assurer une double « *reconnaissance* », à la fois verticale et horizontale, pour pouvoir engager les personnes dans une relation de confiance mutuelle. Sous certains aspects, il y a bien une ébauche de lien dans le roman de Dumas. Lien vertical d'abord, tant il est vrai que la question de la filiation y apparaît centrale⁷⁰. Ce qui fait sens dans la filiation ce n'est pas tant le lien biologique que le lien de transmission. Ainsi, l'abbé Faria représente-t-il le vieux sage, celui qui permet d'accéder à un savoir. Il est un père et surtout un pédagogue. Symétriquement, le jeune Albert de Morcerf, fils de Mercédès, tient lieu de fils adoptif pour le Comte, qui ne peut s'empêcher d'éprouver de la tendresse face à son impertinence.

Il existe également une forme de reconnaissance horizontale dans les relations que le Comte entretient avec les brigands. La confiance, l'amitié sont présentes, elles sont même mises en avant avec une certaine insistance, mais dans le même temps, elles sont extrêmement tarifées. Par exemple, dans l'échange de cadeaux avec le bandit Luigi Vampa, auquel Dantès a donné quelques pièces d'or pour un renseignement et qui insiste pour lui offrir son poignard afin de ne rien lui devoir, il s'agit de don. Cependant, par sa réciprocité quasi-obligatoire, ce don est plus proche du *potlatch* que de la générosité pure et simple⁷¹. Il s'agit d'un échange de type agonistique, qui traduit davantage un esprit d'émulation voire même de compétition, conceptualisé par Axel Honneth comme une « *lutte pour la reconnaissance* »⁷². L'enjeu de cette lutte dans l'ordre social est l'honneur. Cet honneur, qui fonde le respect de la parole donnée (*pacta sunt servanda*), beaucoup plus sûrement qu'un lien de droit (*vinculum juris*), est un puissant motif chez les hors-la-loi. Certes, on trouve aussi une conception plus généreuse du don, dans ses relations avec l'armateur Morrel auquel il vient non pas *accorder* mais *offrir* un délai de paiement sans en attendre la moindre reconnaissance⁷³, puis plus tard, lorsque le Prince Andréa présente au banquier un bon de vingt mille francs que le Comte lui aurait non pas *donné* mais *offert*⁷⁴.

Néanmoins, l'image du lien reste très fragile et sous-tendue de connotations négatives. Privé de lien social véritable, sans aucun commerce avec autrui, si ce n'est avec d'autres hors-la-loi, le Comte de Monte-Cristo vit dans l'isolisme. Il est l'exilé, le reclus, retiré du monde. Jouissant de son monde privé ... un monde qui est aussi privé d'autrui. Figure de l'individu solipsiste, orgueilleux et autosuffisant, il incarne l'archétype d'une entreprise solitaire dans un intérêt personnel. Son fidèle Ali, « *négre nubien, noir comme l'ébène* » et muet, n'est même pas un *autre*. Il n'est pas même un domestique, il est son « *esclave* », son « *chien* » et Dantès s'arroge le droit de le tuer en cas de manquement à son devoir⁷⁵. En cela, la relation est comparable à celle de Robinson avec Vendredi. On notera que dans les deux cas, l'île *-isola-* permet de se retrancher. C'est que Dantès a bien trop peur de l'altération de son moi pour se livrer aux risques de l'altérité. Pourtant, il en souffre les premiers temps de son incarcération dans l'île du Château d'If, enviant le sort des galériens, qui

⁶⁷ Dumas, *Le Comte...*, Le déjeuner.

⁶⁸ Dumas, *Le Comte...*, La Mazzolata.

⁶⁹ www.axl.cefan.ulaval.ca.

⁷⁰ Marie-Jeanne Péraldi, Alexandre Dumas et *Le comte de Monte-Cristo* : un roman de la transmission, *La Lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2002/4, n° 50, p. 53.

⁷¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012.

⁷² Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.

⁷³ Dumas, *Le Comte...*, Le cinq septembre.

⁷⁴ Dumas, *Le Comte...*, La chambre du boulanger retiré.

⁷⁵ Dumas, *Le Comte...*, Le crédit illimité.

eux, restent en compagnie de leurs semblables. La captivité partagée, dit-il, n'est qu'une semi-captivité⁷⁶. Il n'échappe pas pour autant à cet enfermement lorsqu'il s'évade de sa prison pour changer d'île.

Au fond, il prétend s'engendrer lui-même en demeurant à l'écart, en marge de la vie en société. Cependant, il s'agit là d'une pure illusion. D'abord parce que l'idée d'île déserte est en soi un paradoxe : dès qu'on y pose le pied elle cesse d'être déserte⁷⁷, ensuite parce que l'auto-engendrement est impossible. Le fantasme de l'auto-engendrement rejoint la pratique du clonage, comme l'a pressenti Michel Houellebecq dans *La possibilité d'une île*. Le clonage, par opposition au hasard des hybridations naturelles, est une simple reproduction du *même*. Cette reproduction indéfinie, assimilée à un « *processus de métastase* » par Jean Baudrillard, conduit à un dépérissement si tant est que « *tout ce qui ne s'est pas porté au-delà de soi-même a droit à un revival sans fin* »⁷⁸. Or, dès que Dantès se transforme en Monte-Cristo, dès la mort de l'abbé Faria, il perd son unité. Toutes ses identités d'emprunt sont des clones de lui-même, des avatars, de pâles copies.

En définitive, l'autonomie radicale est aussi impensable qu'impraticable. Il faut de l'*autre* pour créer un sujet. Celui-ci n'est pas un soi absolu, une monade, il est le sujet effectif, pénétré de part en part par le monde et par les autres⁷⁹. Le refus de l'altérité compromet la quête d'identité, dans sa dimension d'ipsité⁸⁰, qui vise un sujet en instance de devenir ne cessant de s'altérer par l'action du temps et surtout en raison de la présence des autres auxquels il ne cesse de se confronter. L'autosuffisance, l'autarcie finissent toujours par dégénérer en servitude car, comme l'a soutenu Hannah Arendt, la véritable liberté requiert la présence d'autrui. Ce paradoxe du lien qui libère est pertinent dans l'analyse du *Comte de Monte-Cristo* parce que précisément, le processus de libération y est largement entravé.

Cette ambivalence du lien qui libère conduit à émettre une hypothèse : si le lien est libérateur, c'est parce qu'il y a de l'espace dans le lien. Pour qu'il ne se transforme pas en ligature, il ne doit pas devenir un *continuum*. Sa valeur doit rester avant tout symbolique. Car le lien n'est pas de l'ordre du visible, du tangible. Il est un lieu, un espace⁸¹. Dans ces conditions, on peut considérer que l'île elle-même est un *lien* et non plus simplement un *lieu*. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'objets dans l'espace mais de l'espace dans les objets⁸².

⁷⁶ Dumas, *Le Comte...*, Le numéro 34 et le numéro 27.

⁷⁷ Jean-Claude Racault, *Robinson ou le paradoxe de l'île déserte*, in *Robinson*, Paris, Autrement, 1996, p. 104.

⁷⁸ Jean Baudrillard, *La transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990, p. 19.

⁷⁹ Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 158.

⁸⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 140 suiv ; *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 33.

⁸¹ Bernard Salignon, *Où, L'art, l'instant, le lieu*, Paris, Le Cerf, 2008.

⁸² Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951), Monaco, Ed. Le Rocher, 1987, p. 112.

La logica del mito e clinica psicoanalitica dell'insularità tra confinamento e apertura all'alterità

Giovanni Lo Castro

giannilocastro@gmail.com

Psychologue clinicien, psychanalyste, membre du SLP et de l'AMP, il est agrégé de Psychologie Clinique à l'Université de Catane. Il enseigne dans des cours de Maîtrise en Psychologie, en Sciences et techniques psychologiques et en Médecine et Chirurgie, ainsi que dans de nombreuses Écoles de spécialisation universitaires, notamment en Psychiatrie et en Neurologie. Il dirige la Clinique de Psychologie Clinique et de Psycho diagnostique du Polyclinique de l'Université de Catane et il est Président de l'Institut Supérieur d'Études Freudiennes Jacques Lacan, École de Spécialisation en Psychothérapie, reconnue par le MIUR. Il a publié des articles dans des revues et des chapitres dans des volumes, et a tenu des discours lors de conférences nationales et internationales. Ses principaux domaines de recherche sont: les changements de la fonction paternelle, les problèmes inhérents à la sexualisation et à l'utilisation du corps, et leurs relations avec les changements sociaux.



Francesca Farina - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

La psicoanalisi e il mito: una logica borromea

Sono molto avvantaggiato, ma anche sfidato, in quanto siciliano e come psicoanalista, a trattare il tema mito, dell'insularità e dell'alterità. L'alterità, nella contingenza temporale della stesura di questo testo, è stata la prima idea che mi si è presentata, sull'onda emotiva degli "sbarchi" di esseri umani provenienti da "altre terre", che da qualche tempo ha posto in primo piano nel discorso sociale, l'esistenza di un'isola "testa di ponte" tra due continenti, l'Africa e l'Europa: la Sicilia.

Questa contingenza ha fatto emergere, più di quanto non fosse già presente nel discorso sociale, come un'isola è già tale, in quanto "altro" rispetto al continente. Situa, infatti: da una parte un intero, dall'altra una parzialità; ciascuno *éteros*, *altro*, per l'altro. Due dimensioni si contrappongono al livello linguistico e quindi del simbolico, con significazioni precise: "Continente" e "Isola". *Contentitore* e *i-solitudine*, sono due tra i significanti che li definiscono. Molteplicità e unicità (singolarità), potrebbero essere altri. Quanto alla seconda serie, i significanti *insularità* e *alterità*, appaiono sovrapponibili, se non coincidenti. A questi si aggiunge un terzo elemento: il mito. Questo insieme, in specifico la sua articolazione logica, si concede a essere interrogata, letta, interpretata.

Ogni lettura della realtà può essere fatta solo a partire da un sistema di riferimento. Uno di questi è certamente quello psicoanalitico. La scoperta di Freud ha con il mito un rapporto talmente stretto che non

appare inopportuno riconoscere allo stesso quest'attributo. È il mito creato dal viennese, per fare fronte a quanto del reale del sintomo sfuggiva alla comprensione della medicina tradizionale. Freud era incantato dalla Magna Grecia e dai suoi miti, ed è venuto a incontrarne i luoghi anche in Sicilia, ed è noto a tutti come su quello di Edipo ha costruito una fetta significativa della sua teoria. Il padre della psicoanalisi ci dirà anche che i miti sono sia una costruzione sociale, che individuale. Egli per primo dovrà imparare, con fatica, a distinguere quanto nel racconto dei suoi pazienti apparteneva alla realtà, e quanto invece era dell'ordine di quella costruzione soggettiva fantasmatica, che chiamerà: "mito individuale". Darà, così, modo più avanti, a un Lacan reso accorto da Lévi-Strauss, di scrivere sui *miti individuali dei nevrotici*; si pensi, ad esempio, alla sua lettura del caso del piccolo Hans¹. Ma poiché Freud ci ha insegnato che tra individuale e collettivo non vi è separazione - poiché siamo figli della nostra storia che è sociale - possiamo dire con certezza che la logica del mito è unica. Cosa che ci autorizza a dire che il mito assolve le stesse funzioni, sia per il singolo soggetto sia per la collettività della quale egli è parte.

Lacan sarà molto attento alla costruzione mitica della soggettività; lo farà sino alla fine della sua vita, ad esempio quando in uno dei suoi ultimi interventi, precisamente in un'intervista alla televisione², a proposito dei ricordi infantili - poiché sa come Freud e come tutti gli antropologi, che i bambini, come i popoli primitivi, sono dei grandi inventori di miti - dice: «*Il mito è il tentativo di dare forma epica a ciò che si mette in atto della struttura*». E ancora quando, nel 1961, affrontando la questione del rapporto esistente tra il mito e il trauma, dice delle cose molto precise al riguardo. Il trauma, per un Lacan che fa un gioco di parole con il *trou* francese di "buco" contenuto nella parola d'oltralpe traumatismo *trou/matisme* - lo descrive come l'incontro con l'incomprensibile, con l'inspiegabile, con un *buco* nel sapere. È qui che egli inserisce la genesi del mito, dicendo: «*Les mythes sont des figures développées qui sont rapportables, non pas au langage, mais à l'implication d'un sujet pris dans le langage - et pour compliquer l'affaire - dans le jeu de la parole*»³. I miti sono delle figure sviluppate per essere utilizzabili dall'essere umano, in quanto preso nel gioco del linguaggio e della parola e, per complicare l'affare, nel gioco delle parole. Il mito, dirà ancora, è il tentativo di dare una forma epica a quanto accade nella struttura della relazione.

L'inconscio è strutturato come un linguaggio, una delle affermazioni più note, seppure parziali del pensiero del primo Lacan, ci ricorda che esiste un inconscio secondo Freud e uno secondo Lévi-Strauss; questo secondo è quello che Lacan farà proprio durante il primo periodo del suo insegnamento, detto "del ritorno a Freud". L'antropologo parigino lo presenta, nel 1949, dicendo che l'inconscio cessa di essere il rifugio delle particolarità individuali, per rivelarsi come la funzione simbolica specifica dell'essere umano che si esercita presso tutti gli uomini seguendo la stessa legge⁴. Dimensione mitica e inconscio, secondo questa lettura, non solo sono in stretta relazione, ma funzionano secondo la stessa logica.

Anche lo psicoanalista francese, non meno del padre della psicoanalisi, produrrà una sua "mitologia" per rendere ragione di come si costruisca quello che lui nomina il "parlessere", e di come si orienti e si regoli con la realtà e con l'alterità. Ad esempio, alla domanda irrisolta di Freud: "*Che cosa desidera una donna?*", risponderà riformulandola in: "*Cosa permette di dirsi donne o uomini*" e proponendo come risposta: *il modo in cui si gode*. Si tratta di una questione cruciale per la messa in logica della diversità e quindi della "alterità", che s'impone sin dal momento in cui il cucciolo dell'uomo è chiamato a dare una risposta alla domanda: perché alcuni hanno qualcosa tra le gambe e altri no? Per sciogliere questo enigma ne ha prodotti di miti l'umanità! La risposta di Lacan, il suo mito, è che: la sessualità non ha a che fare né con la biologia, né con una forza o entità particolare, né con il naturale, ma con l'incontro tra il soggetto e il significante. Più precisamente: con la rete dei significanti che circolano nel sociale e che si articolano nel Simbolico. Di questi egli si serve per dare significazione alla realtà, allo scopo di renderla meno angosciante, poiché sappiamo che l'angoscia sorge sempre quando si vive il trauma dell'enigma e al quale Lacan darà il nome di *Reale*.

¹ Jaques Lacan, *Il Seminario, Libro IV*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2007.

² Jaques Lacan, *Radiofonia, televisione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1982: «*Même si les souvenirs de répression familiale n'étaient pas vraies, il faudrait les inventer et on n'y manque pas. Le mythe, c'est ça, et la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure*».

³ Markos Zafiropoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 66.

⁴ *Ibidem* p. 68: «*L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le depositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique spécifiquement humaine, sans doute, mais qui chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois*».

Tutte le volte che nel *Simbolico* - poiché sono le parole a fare le cose, e il mondo che viviamo è un testo scritto, s'incontra un "buco" - cioè qualcosa della realtà, sia interna sia esterna, si presenta come inspiegabile, si produce quel vissuto che Freud chiamerà: *Unheimlich*, *il perturbante* e al quale Lacan darà il nome di "Reale" insopportabile, emerge l'angoscia, e che nominerà anche: l'affetto che non mente. Dell'angoscia Freud ne ha, già nel 1928, individuato le tre "fonti" nell'imprevedibilità della natura, nell'ineluttabilità della morte e nell'altro⁵. Per fare fronte a tutto questo l'essere umano si è dotato di uno strumento potentissimo: l'immaginazione o meglio, con il termine di Lacan, l'*Immaginario*. Con questo può costruire spiegazioni, storie complesse e sufficientemente credibili; può, in altri termini, donare un senso a ciò che ne appare privo. Può, *annodare* il Reale (l'insopportabile della realtà), con il *Simbolico* (l'inspiegabile della realtà).

È questa la logica che alimenta la creazione, sempre in atto dei miti, come ben sostiene Hervé Fischer⁶, i quali non cessano mai di essere prodotti, poiché l'angoscia del Reale è parte costitutiva della natura dell'uomo, il quale, essendo un prodotto del simbolico, ne subisce gli effetti d'incertezza e angosciante precarietà. Lacan, in fine, ci ha detto che questi tre, il Reale, il Simbolico e l'Immaginario, che lui chiama registri, si legano tra di loro in una maniera molto precisa: quella detta *borromea*.

Miti della Trinacria

Passo adesso ad applicare, pur con la contingenza di questo lavoro, la logica dei tre registri ai miti che abitano la terra di Sicilia. Ce ne serviremo in particolare per accedere alla logica di due tra quelli che hanno nella Trinacria il loro luogo di accadimento: quello di Encelado e quello di Polifemo e Ulisse.

Il primo è ancora sotto i piedi di chi abita la terra del Dio Sole, il secondo ha avuto il suo svolgimento nella deliziosa Acitrezza. Encelado, uno dei giganti, è stato punito per la sua arroganza, schiacciato sotto l'isola dai tre lati. Il suo braccio destro sotto Messina (Capo Peloro), il sinistro si protende verso l'altra punta della Sicilia Capo Passero, mentre i suoi piedi sono compressi su capo Lilibeo (Trapani). Ma la sua testa, e quindi la bocca, è precisamente sotto l'Etna! Ecco svelato il mistero dei terremoti che scuotono questa terra e da dove provengono i rumori e i vapori che escono dalla bocca del vulcano: è Encelado che urla la sua disperazione, e che prova, scuotendosi, a liberarsi! Due gli enigmi: i terremoti frequenti nell'isola e il fumo e i brontolii del vulcano; una soluzione: un gigante incatenato sotto l'isola e con la sua testa sotto il vulcano! Due eventi della Realtà, i terremoti e le manifestazioni del vulcano: una soluzione "logica". Grazie al mito il Reale angosciante della "*imprevedibilità della natura*", una delle fonti dell'angoscia indicate da Freud, risulta sopportabile.

E Polifemo? Anche lui un gigante, ma con un occhio. Da dove ha origine il mito che tutti conosciamo grazie a Omero? Il ciclope non è sotto la terra, ma vi alloggia. Abita in una grotta sulle pendici dell'Etna; la sua storia ci permetterà, come per Encelado, e forse in maniera più evidente, di cogliere la dimensione tripartita, Reale, Simbolico e Immaginario della quale dicevamo prima: e come ciascuna di queste, annodandosi alle altre produce significazione. Gli antecedenti: nel linguaggio corrente della gente che tre mila anni fa abitavano queste terre, circolava il riferimento a un «gigante», la cui particolarità era di avere un solo occhio!

Era il tempo in cui l'Etna, *la montagna di fuoco*, il gigante di fuoco, Hai-tnà, appariva, specie di notte venendo dal mare, come un «gigante con un occhio». La sua attività stromboliana manteneva sempre presente sulla sua «testa» un brillante punto rosso: il suo «occhio». Finita questa fase, tuttavia, non scompare dal linguaggio la nominazione di un «gigante con un occhio» presente in questa parte della Sicilia. Il significante continuò a circolare, ma privo di un possibile aggancio alla realtà. Ciò finché due ordini di eventi si prestarono a dargli una precisa significazione. Uno: la scoperta di grandi ossa e crani con un inspiegabile buco in mezzo alla fronte, che si prestò a essere letto come l'orbita di un gigante con un solo occhio⁷; l'altro: l'incontro con l'inspiegabile origine dei faraglioni di Acitrezza: enormi massi che apparivano «gettati» in un

⁵ Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 10, Torino, Boringhieri 1978, pp. 568, 569.

⁶ « *Les mythes naissent et meurent, se transforment et se reconfigurent. Les mythologies relèvent donc de l'histoire et de la sociologie de nos imaginaires sociaux* »: Hervé Fischer, « L'exigence d'actualité de la mythanalyse », in Hervé Fischer, Ana Maria Peçanha, Orazio Maria Valastro, *L'exigence d'actualité de la mythanalyse*, *M@GM@ Revue internationale en sciences humaines et sociales*, vol. 16, n. 2, 2018, Catania, Osservatorio Processi Comunicativi.

⁷ Si trattava di scheletri di elefanti, ormai estinti da millenni sull'isola e quindi non identificabili come tali dalla popolazione.

mare profondissimo. Due buchi nel sapere, due incontri con il Reale (ciò che è in se privo di senso), finalmente ne assumono uno attraverso la costruzione di un mito: quello del ciclope Polifemo che li lancia contro Ulisse.

Ne vediamo qui gli elementi chiave: l'esistenza di una nominazione (un fatto di linguaggio, quindi evento di ordine simbolico) il *gigante con un occhio*; elementi inspiegabili nella realtà: *ossa gigantesche e crani con un buco in mezzo alla fronte, e pietre enormi nel mare*, la cui presenza può essere giustificata solo con una caduta dall'alto! Contenuti del linguaggio e aspetti inspiegabili della realtà (in quanto tali perturbanti e quindi dell'ordine del Reale) attendono di prendere un senso. Ecco che viene in aiuto la costruzione immaginaria del mito: Ulisse e Polifemo! Ecco che l'enigma si scioglie. Si annodano, in maniera borromea⁸ per dirlo con il linguaggio di Lacan, le tre dimensioni: la simbolica (la circolazione del significante: *gigante con un occhio*; l'incontro con il Reale d'inspiegabili eventi della realtà: *le ossa enormi e i faraglioni*; e l'Immaginario: *la costruzione del mito* che dona un senso a tutto!

Effetti dell'incontro con l'alterità e valenza del mito

Ma ritorniamo ancora a quanto accaduto tra Polifemo e Ulisse. Polifemo abita l'isola. È nella sua terra, nella sua casa, con i suoi ritmi, i suoi oggetti, i suoi legami. In verità non molti, se non le pecore e i suoi simili, dice il mito, ma questo importa poco. Per il resto è anche possibile che fosse un divoratore di esseri umani, per niente differenti per lui dalle pecore delle quali si serviva per la sua alimentazione. Egli non è sottoposto alla legge della "civiltà": egli non usa l'aratro! Non ha ancora incontrato "*il disagio della civiltà*", per come ha scritto Freud. È quanto ci risulta dal ritratto che ci ha lasciato Omero⁹.

Ecco però che a un certo punto, l'*Altro* irrompe nei suoi luoghi e nella sua vita, nella forma di Ulisse e dei suoi compagni. Gli invadono, non richiesti e inattesi, il territorio. Entrano nella sua grotta e mangiano persino il suo cibo. Chi accetterebbe con facilità un evento di questo tipo? È vero anche che neppure i profughi greci si aspettavano un «diverso» come il ciclope. Enorme, con un occhio solo, immediatamente ostile! Polifemo incarna da subito il posto dell'altro che si presenta come angosciante. Chiude l'ingresso della grotta; afferra e sbrana subito due compagni di Ulisse; si mostra sicuro di sé, al punto da fidarsi «ciecamente» del signore di Itaca, bevendone il vino. È altro da ogni punto di vista. È questo uno degli effetti dell'isola?

Ciascuno è per il suo altro la concretizzazione dell'alterità. Di ciò che è altro da sé. Sia Encelado sia Polifemo, possono tranquillamente essere presentati come due alter ego del soggetto. Il primo incarna la pulsionalità e l'arroganza narcisistica primaria, precipitata nella profondità dell'inconscio (rimossa), grazie all'azione del Super Io (Zeus), ma che non cessa di farsi presente nell'esistenza del soggetto, disturbandone la tranquillità. Il secondo, il monoculo Ciclope, allegoria della spinta autoreferenziale del soggetto (narcisismo primario, come nel mito di Narciso) che ha una sola visione: quella di sé, poiché manca dell'occhio per vedere l'altro.

L'isola è il luogo fisico in cui le alterità prendono una forma precisa. Ma ciò che ci interroga in maniera diretta, non sono le inquietanti dimensioni corporee dell'altro, seppure rinviano al vissuto d'impotenza e d'inermità di fronte al Reale - quanto piuttosto il suo *vivere da solo* e il suo avere un solo occhio, palesemente non dotato di ciò che serve per vivere l'alterità. I ciclopi, dice il mito, vivevano sulle pendici dell'Etna, ciascuno isolato dagli altri. Un "Popolo di soggetti soli"; un insieme di solitudini, non fa una civiltà. Un insieme di «uno da solo» avrebbe detto Lacan negli anni settanta; destino che intravedeva per il soggetto della modernità e della post modernità.

Ma già i greci sapevano che senza la possibilità di una nominazione univoca, senza la molteplicità dei significanti, la domanda di aiuto del soggetto è destinata a restare inutilizzabile. Lo sapeva già Omero, il quale al suo Ulisse, dopo avergli fatto privare Polifemo del suo unico occhio, gli insegna come sottrargli

⁸ Borromea significa che ciascuno dei tre elementi sta in rapporto agli altri due in maniera da confermarne la loro funzione e significazione.

⁹ «*Ci portammo oltre, e de' Ciclopi altieri, Che vivon senza leggi, a vista fummo. Questi, lasciando ai numi ogni pensiero, Né ramo o seme por, né soglion gleba Col vomero spezzar; ma il tutto viene Non seminato, non piantato o arato: L'orzo, il frumento e la gioconda vite, Che si carica di grosse uva, e cui Giove Con pioggia tempestiva educa e cresce. Leggi non han, non radunanze, in cui Si consulti tra lor: de' monti eccelsi Dimoran per le cime, o in antri cavi; Su la moglie ciascun regna e su i figli. Né l'uno all'altro tanto o quanto guarda*».

anche la possibilità di ottenere aiuto dai suoi simili, facendogli denegare il nome e facendolo entrare nella moltitudine degli uguali - nell'inferno dell'uguale. In quella condizione per cui l'essere tutti uguali, destina alla condizione di non potersi nominare se non come: «*Nessuno*».

Ma se io senza l'altro sono *nessuno*, questo significa che la mia vita, la mia esistenza, dipende dall'altro. È questo che autorizza Sartre a dire: *l'inferno è l'altro*. L'altro dell'alterità, l'altro del continente, non meno che altro dell'isola, è il ciclope-monocolo, e noi siamo a rischio di trovarci nella posizione di *Ulisse-Nessuno* per sfuggire alla sua ira! In conclusione non posso non concordare pienamente con quanto scrive Hervé Fischer a proposito del sempre fondamentale dei miti nella regolazione della civiltà¹⁰.

¹⁰ Hervé Fischer, « L'exigence d'actualité de la mythanalyse », *op. cit.* : « *La mythanalyse, telle que je la conçois, est plus proche de la sociologie clinique du Freud de Totem et tabou et de Malaise dans la civilisation, même si elle ne saurait allonger la société sur le divan. Elle repose sur des fondements beaucoup plus modestes et plus évidents : on ne saurait délier les imaginaires sociaux des situations et variations historiques et sociologiques qui les déterminent et les font évoluer. Elle montre que seul le développement génétique des facultés fabulatoires chez l'enfant, dès le stade fœtal jusqu'au stade adulte, peut prétendre à un universalisme qui est donc d'ordre biologique, mais dont l'interprétation se décline selon les diversités historiques et culturelles. On ne peut nier l'importance de l'histoire, ni celle de la sociologie dans le domaine des imaginaires et inconscients collectifs. Chaque société, à chaque époque, invente, abandonne ou réinterprète et institutionnalise les mythes dont elle a besoin pour expliquer son passé, légitimer ses valeurs, ses structures, fonder son consensus, ses projets collectifs. À la différence de la mythographie savante tournée vers le passé, la mythanalyse implique donc une exigence sociologique d'actualité* ».

Insularité : éthique d'une cognition synesthésique

Bernard Troude

bernard.troude@gmail.com

Chercheur en neurosciences et sciences cognitives - Chercheur en sciences des fins de vie (inscrit à "Espace éthique Île-de-France" Université Paris-Sud) - Laboratoire LEM: Laboratoire d'Éthique Médicale et de Médecine légale: EA 4569 Descartes Paris V. Chercheur en sociologie compréhensive - C E A Q: Centre d'étude sur l'Actuel et le Quotidien (UFR Sciences Sociales) Descartes Paris V. Professeur en sciences de l'art (Tunisie & Maroc). Professeur en sciences du Design et Esthétique industrielle.



Noemi Gorgone - L'insularité par les images - Lycée Emilio Greco, Catane - Quatrième édition Thrinakia, prix international d'écritures autobiographiques, biographiques et poétiques, dédiées à la Sicile

« Une île, / Entre le ciel et l'eau, / Une île sans hommes ni bateaux, / ... , / Une île, Cette île, / Mon île, c'est toi » (Serge Lama)¹.

En quelques mots, voilà un poème chanté qui répond à toutes nos questions. Questions qui font barrage à toute envie de s'évader malgré les horizons géographiques, malgré les distances et les contradictions amoureuses, malgré des déterminations personnelles et des conjectures d'appartenance à un être, territoire fermé. Questions qui ouvrent quand même une possibilité de résonance avec une vie espérée. Il s'agit bien d'une éthique d'être dans l'île, pour l'île et d'être soi-même une île.

Je ne veux pas disserter sur ce seul écrit où tant de choses seraient à dire. Vous êtes insulaire par nature et de naissance et tout de suite vos limites géographiques et vos limites synesthésiques sont bornées à la périphérie de l'île et aux horizons perçus depuis les côtes ou depuis le point le plus haut de l'île. Une personne « continentale » va s'intégrer à l'île pourtant ne prendra jamais l'option de voir sa géographie se limiter à la périphérie de l'île car le continent est toujours loin en face. L'insularité de la première donnera une primauté à l'ensemble de l'île sans aller chercher une affection continentale. Dans certains domaines, tant physiologiques que psychologiques, d'autres sources sont utilisées représentant les connaissances de la détermination personnelle. Il ne faut pas s'en étonner. L'opinion, un rien dérisoire, se fournit constamment en informations relatives aux îles par le biais de résurgences diversifiées dont celles par la presse, l'audiovisuel, les affiches, les technologies de l'information les plus novatrices et initiatrices. Dans une recherche portant sur la connaissance scientifique, ces discours et images sont un pôle d'approche de recherches dans une opposition au spectacle du monde où la nature d'un savoir psychologique, neurologique,

¹ Serge Lama, *Une île*, chanson écrite et mise en musique, Paris, extrait de l'album « À la vie, À l'amour », Label Mercury, 1989.

est mise en perspective. Toute personne insulaire (née là sur l'île ou famille implantée, famille impliquée dans l'île etc.) pourra être "happée" par des horizons lointains en vue de s'installer quel qu'en soit le motif réel ou celui imaginé ou pour des raisons matérielles plus que celles psychologiques : je veux parler des plaisirs devinés ou recherchés gardant au milieu de l'espace neuronal l'image d'un retour toujours possible.

« ... Revenir, / Mes amis, mon amour, / Être seulement de retour / Et rouvrir la maison / Et planter d'autres arbres... » (Jean-Loup Dabadie)².

« S'évader » est le premier terme d'un concept neurologique ayant une vocation au changement, une excitation récréative voire éducative. C'est d'ailleurs en ces orientations symboliques que Jules Verne aura écrit tous ses romans d'aventure dont la fameuse « Île mystérieuse »³ en complétant ses mobiles et ses raisonnements par l'ambition de fournir des sensations de vérités sur des faits avérés tant pour les géographies des lieux que pour leur valeur éducative et la valeur émotionnelle. Tous les liens dans leur appropriation d'une terre au milieu des eaux s'attribuent les espaces en apportant des noms spécifiques à ces lieux sur terre : le visible, sous l'eau : l'invisible et dans les cieux leur imaginaire. La constatation fréquemment tangible et authentique est que ces territoires sont empreints d'une religiosité très affirmée et très persistante comportant des éléments de spiritualité fantasmatiques, transcendants. Leurs esprits s'emmêlent de tous les mots résumant toutes leurs connaissances, regroupant leur éducation diverse et variée (géographiques, géologiques, physiques, astronomiques, amassées par la science moderne) et y amalgamant quelques éléments d'anticipations sur leur devenir au loin et leur appartenance au territoire d'ancrage suggérant qu'ils ont considéré, après mûres réflexions, que tout cela repose sur un socle pratique. Leur idée ne représente cet élan que comme étant un aboutissement naturel d'une tendance contemporaine de leur pensée.

Tous les insulaires seront fascinés par les limites des terres au milieu des eaux et leurs regards, comportant un soupçon d'émerveillement, aux horizons lointains ne sont que des prémisses à un voyage concevable. Tous s'interrogent très concrètement sur *l'ici et l'ailleurs*, tenant compte des distances, élaborant des stratégies spatiales d'où cette question première : dans le temps qui vient, avec mon évolution spatio-temporelle, serai-je île ou continent ? L'insularité, état passionnel intime, permettra le chemin de retour vers l'île dès les premiers moments d'une pensée d'installation ou ré-installation pour durer dans un contexte social/familial puis dans le contexte social/travail. Cette dernière concordance doit nécessairement favoriser ce rapprochement parental entre un univers synesthésique particulier et la géométrie de l'île. Et, je peux affirmer que l'île en question interviendra subjectivement pour le retour vers elle peu importe ses coordonnées GPS sur notre terre. Ce qui importe ce sont les retrouvailles entre liens : voilà une réponse à l'insularité.

Il s'agit aussi d'une résurgence de la notion de famille, du paternalisme, pour beaucoup d'un régionalisme insistant, d'une autorité verticale; sans perdre de vue que, dans certaines circonstances, le droit à professer des opinions contre un continent jugé colonialiste, annulé pour un temps sans oublier que, qu'elle qu'en puisse être la vivacité de certaines critiques, elle laisse intacts la loyauté et l'honneur de l'Homme. Il faut ajouter à cela le *vivre-ensemble*, regroupement nécessaire en un lieu commun (l'île) et ses avantages comme celui de connaître ses voisins, et la temporalité et l'espace temps entre départ et retour. Verticalité et Aventure. Cependant, le développement de toutes possibilités d'informations trop rapides et par trop répandues peut être considéré néfaste car noyant l'ensemble de la vie sociale. Ceci peut tout aussi bien relever d'une mystique sociale quant aux séries d'informations sans que pour autant je puisse porter un jugement de valeur.

Ne nous égarons pas : l'île ressemble à cette boîte dans laquelle le physicien Schrödinger en 1935 a enfermé un chat pour mettre en évidence des lacunes supposées et mettre en évidence le problème de la mesure en physique quantique. Il faut sortir de l'île pour en connaître toutes les mesures et indications géographiques et s'autoriser les superpositions essayant d'instituer la possibilité de deux états différents. Ici,

² Jean-Loup Dabadie, *Partir Revenir*, Poème, lu par Annie Girardot, chanté par Liliane Davis, sur une musique de Michel Legrand, Film de Claude Lelouch, 1982. URL consulté le 15/02/2018 : auclairdel-une.over-blog.com.

³ Jules Verne, *L'Île mystérieuse*, (1867/1919), n. 13 des 62 *Voyages extraordinaires*, Éditions Hetzel, publiés «Bibliothèque d'éducation et de récréation». Édition cartonnée de 1875 est au format in-8° 616 pages, illustrée de 154 dessins de Jules Férat et d'une carte.

l'ilien peut-il être à la fois insulaire et continental ? La combinaison de ces deux états est également un état possible dont l'observation provoque en revanche la réduction à un seul état. Un ilien peut se prévaloir des deux états et à la réflexion ne sera qu'un seul état d'insulaire⁴. « ... *La clef de l'expérience est ici. Comme le chat est enfermé dans une boîte d'acier, il nous est impossible de savoir si, au bout d'une heure, il sera mort ou encore en vie. La seule manière de le savoir est d'ouvrir la boîte ...* »⁵.

Pourtant, je me prends à confondre, au sens cognitif, cette société d'iliens en ces termes de perspective géographique, sociologique et ethnologique, voire anthropologique avec une espèce animale ou végétale en voie d'extinction : « *Vous vous éteignez, baleines, comme de grosses lampes, et si vous n'êtes plus là pour nous éclairer, vous et les autres bêtes, croyez-vous que nous y verrons dans le noir ?* ». Mario Ruspoli et Chris Marker ont fait apparaître cette phrase écrite pour leur film⁶ dans lequel ils vont déterminer l'individualisme et les formulations d'indépendance des peuples vivant sur des îles.

Je reviens sur notre époque contemporaine très déterminée, individualiste dans les formulations d'indépendance, paroxysmique dans toutes les populations iliennes. Cette notion bien ancrée est l'aboutissement d'une culture des images et sa dissolution dans les ambiances sonores, les interférences médiatiques, les flux informatiques et écraniques. Les opinions se font d'une manière virtuelle très (trop) expéditive: on a entendu cela ..., nous avons été informés de ... Les cognitions cérébrales ont enregistré les bribes d'informations vues, parlées, entendues etc. En somme, les autochtones comprennent, en tant que principaux intéressés, qu'ils doivent être respectés dans leur choix et, pour ce faire, une des premières constatations sera de préciser le degré d'information souhaité, informations que le concept d'insularité impose alors que les insulaires ne seraient pas toujours à même de les suspecter puis de les solliciter. En dépit de certains effacements dès le regroupement ou l'appartenance à un état/nation, l'insulaire connaît une continuité partagée avec les continentaux tant pour l'aspect nourricier ou les aspects de sécurité médicale, les facteurs de production et d'approvisionnement. Les Histoires de toute île, avant-hier, hier et aujourd'hui au long de conquêtes ou des rattachements indiquent que les tenants des actions autonomistes ont su fomenter des controverses à partir des productions et approvisionnements insuffisants ou encore ces mêmes éléments possédés par d'autres que les authentiques insulaires qui se trouvent en raisonnement dépossédés. L'oubli d'état antérieur est le meilleur facteur de l'esprit d'insularité.

Il est des imaginations de représentation qui dispensent au travers des disponibilités d'esprit à recevoir l'information de société possible et faisant cohabiter des conflictualités de ces mêmes images des rivalités matérielles et formelles associées au savoir-vivre ou vouloir-vivre ensemble (*cf* : Michel Maffesoli); images mentales (anciennes, apprises, récurrentes que sais-je ?) avec lesquelles se dessinent les dites imaginations de ces iliens, imagination par l'image, imagination occupant les espaces synesthésiques et neuronaux. Que la vie courante, plus ou moins acceptée à cause d'une forme de colonisation, semble épuiser ou faire se dissoudre les préceptes des fondements de l'insularité n'efface en rien les traces indélébiles familiales, sociétales (ville, quartier, village) ou simplement une virtualité (numérique ou neuronale) bien souvent contradictoires : avec tout ce « matériel pensé » l'image n'est plus la même, vouée qu'elle est à porter la disparition, expression d'un souvenir ou du devoir de mémoire.

Le jeune poète roumain, Benjamin Fondane (Lhermitte, 2015) en fait sa ligne de conduite. Toute mort (physique ou mentale) exige un retour, une renaissance se parant avec le temps de la patine superficielle qu'il est aisé de confondre avec le renouveau d'une idée, d'un concept général qui font dire qu'après s'être « *ensanglanté les mains à tuer bien des choses : la culture, une certaine idée de l'homme* », un insulaire peut exprimer sa position en parlant de son époque. C'est là que nous devons imaginer comment la nature de l'Humain possède une temporalité qui dépasse tout regard idéalisé : en fait, nous lui rendons visite (à notre hypersensibilité synesthésique) quand bon nous semble. C'est-à-dire quand les conditions cognitives conviennent et font poser un regard interrogateur dans ce contexte d'insularité pour tenter une caractérisation puis une catégorisation. Tout être à ce moment revisite ses rétentions primaires, issues de la primo-impression sensorielle tant synaptique que noétique, au sens de la mentalisation. Les images globales de cette insularité émanent des différentes couches de captation les transformant en rétentions secondaires

⁴ Erwin Schrödinger, *Équation de Schrödinger*, URL consulté le 15/02/2018 : fr.wikipedia.org.

⁵ François Brooks, *Expérience de pensée : Le chat de Schrödinger*, URL consulté le 15/02/2018 : www.philo5.com.

⁶ Mario Ruspoli, Chris Marker, *Vive la baleine*, court métrage, produit par Argos en 1972, URL consulté le 15/02/2018 : www.unifrance.org.

conservées. Celles-ci sont distinctement dues à aux expériences et aux choix des regards singuliers qui auront précédé. Comment donc revenir sur ce côté « événementiel » de l'insularité en mettant de côté tous les aspects qui vont du tragique voire dangereux (pour l'être s'éloignant) les aspects sociaux et autant climatiques, géographiques que ces rétentions auront associés pour nos synesthésies et en nos psychologies ? Car il est indéniable que ces rétentions d'image sont intégrées dans les constructions mentales, comme un *savoir trans-individué* qui fait une société, un bien commun, donc une culture partagée.

Nous pourrions nous rapporter à deux références que voici :

- le rapport à soi-même (dans cette expérience de pensée sur l'insularité) avec le poisson volant, animal cherchant à sortir de son milieu pour chercher au-delà, tout au moins aux marges (après la surface - limite au regard) et tenter d'en tirer une vigueur. L'être humain cherchera sa trace, l'indice d'autre chose, d'une autre réalité qui sera toujours la même réalité (le réel étant un tout mais un nouveau modèle de réalité pour l'ilien qui est demandeur (protention) de bifurcation à un modèle insatisfaisant dorénavant (trouble, traumatype).

- Le rapport à la vision noétique (de toute science) appuyée sur la reproductibilité de toute expérience et la théorisation s'efforçant à remettre en doute au vu de nouvelles remises en question. En cela, rapprochons nous des textes de Walter Benjamin (1939) sur la reproductibilité des œuvres d'art et autres images.

La présentation de tous contextes sociaux, économiques associés aux écosystèmes mnésiques se voit ici complétée par ce panorama argumenté des différentes réflexions théoriques portées sur l'objet de cette intervention : la production d'image, la production d'une historicité de tout ce qui peut constituer une famille (je précise « d'insulaires ») que ces groupes se connaissent ou pas mais se reconnaissent derrière un emblème, derrière une sémiotique, derrière des cognitions, même non évaluées mais communes. Mon hypothèse réside dans cette possibilité d'extraction d'une typologie des marqueurs de mémoire associées à la production des authentiques liens puis dans une instrumentalisation reconnue de ces marqueurs dans le dispositif de reconnaissance de l'insularité ; vers une médiation de la mémoire collective des insulaires : c'est-à-dire la circulation des connaissances et des émotions liées à ces sociétés, portées par les écrits et les images, interprétées par les membres influents reconnus par le biais des agencements et/ou des méthodes.

Mais, les insulaires sont également plus que cela. Pour cela, mes propos vont analyser en s'attachant aux structures argumentatives. La complexité des discours et celle des objets relayent la vulgarisation des savoirs et font mener les études bien au-delà d'une simple reconstitution de faits divers dans l'île en question. Pour n'être ni juge ni critique, la qualité des sources utilisées peut procurer un certain étonnement : le but reste prioritairement de dégager des questions pertinentes formulées par les cognitivistes, les géographes, les ethnologues, les sociologues. Tout en alléguant le jeu des influences transnationales, transdisciplinaires, il faut évoquer l'enjeu d'une réflexion sur l'appartenance et l'idée d'appartenance au groupe sur un territoire. Soulignons ici que ce mode d'acceptation peut varier et change suivant les époques, avec les résurgences possibles des idées sécessionnistes, indépendantistes plutôt autonomistes. Souvenons-nous de l'allégresse des corses quant à leur rattachement en ce mois de décembre 1789 dont voici le 1^{er} paragraphe : « *S'il fût jamais un évènement intéressant pour la Corse, c'est celui de son incorporation au vaste Empire des Français. Combien de siècles se sont écoulés, témoins de la longue oppression d'un Gouvernement tyrannique!* (Note: c'est du Gouvernement Génois dont il est question). *Que de sang a été versé pour alléger le poids des chaînes qui l'accabloient! Dès les premiers temps de la Monarchie Française, cette Isle a eu recours à sa puissance, a imploré et obtenu la protection et l'appui de ses Souverains. Mais toujours un cruel despotisme, une impérieuse Aristocratie exerçant leur pouvoir arbitraire empoisonnoient les bontés qu'elle en recevoit, et lui rappelloient que le plus grand des biens, la liberté, lui manquoient* ». Pour la Sicile, l'histoire identique se révèle quant aux assauts des séparatistes contre Rome, les Bourbons et l'époque napoléonienne et ensuite italienne.

Où nous comprenons dès les premières lignes qu'il manque ce que tout insulaire réclame, encore maintenant et formant une idéologie politique : ne pas subir un pouvoir autoritaire qui envenime toutes les largesses et qui amoindrit toute liberté, annihile toutes valeurs identitaires. Pour toutes communautés d'insulaires de par le monde (régions Méditerranéennes, régions atlantiques, région pacifiques etc.) tous les peuples se réclamant par l'histoire à l'appartenance du bien commun qu'est leur île vont se soulever et faire apparaître cette autonomie qui leur manque. Autonomie présente dans leur cerveau dès les premiers instants de leur vie. L'idée d'insularité doit donc être comprise dans sa complexité propre, qui est corrélative mais pas exactement proportionnelle à la sophistication d'un quelconque discours !

L'île, pour les uns une entité incontournable et matériellement, est constitutive et pour d'autres un objet qui demande à être appréhendé avec tact ou mesure : *une opposition géographique fondamentale est peut-être celle de la surface et de la profondeur*. Quand il présente cette opposition dans son Miroir des idées, Michel Tournier (1996) note l'incohérence possible entre le profond et le bas, écartant l'idée entre l'abyssal et l'infamie. « *Ce qui est au-dessous du niveau de la mer est sombre, mystérieux et menaçant* ». Ainsi, cernée de puissances imaginées terribles, en rayonnant car les dominant, l'île haute ou même l'atoll vont être, sous le soleil, ordinairement attribuée d'une vérité d'une disposition supérieure, d'une clarté et d'une réalité transcendantes. Une telle impression est pur effet d'imagination, effet d'images soudaines et rétroactives, issue de la plasticité des cerveaux de ces îliens complètement inféodés à leur concept d'insularité là où ils sont.

Revenant sur l'idée de précipice comme déchéance ou comme éminence, Tournier renvoie deux postures à la confrontation directe : celle du scientifique qui rejette la fantasmagorie subjective au nom d'une réalité invariante à celle du phénoménologue qui rejette la méthode scientifique au nom d'une vie concrète réelle. Peut-on affirmer que ces deux postures seraient admissibles en ce qui concerne le sujet traité? Un antagonisme existe, ne pas s'empresse de prendre parti pour l'un ou contre l'autre ! Le Miroir des idées nous permet de faire un pas dans la conciliation, en considérant l'opposition de la différence et de l'analogie comme une opposition méthodologique fondamentale. Tournier cite en effet *Hérault de Séchelles* qui affirme que « *Pour bien saisir les différences, il faut refroidir sa tête et ralentir le mouvement de sa pensée. Pour bien remarquer les analogies, il faut réchauffer sa tête et accélérer le mouvement de sa pensée* ».

Complexités des cognitions. Les objets neuronaux complexes sont ceux qui ne peuvent être appréhendés qu'à partir de la fiction de différences et d'analogies, comme s'il fallait en même temps se calmer et ranimer le cerveau ! L'idée fondamentale s'oriente selon laquelle, pour appréhender tout discours scientifique dans ses conditions propres, nous n'avons d'autres moyens que de nous pencher sur le processus évolutif des hypothèses ; cette variation témoignant du fait que les différents chercheurs reconnaissent le caractère provisoire de certaines notions voire l'inadéquation d'une théorie au réel, tant comme ensemble de résultats que comme incarnation de la volonté de savoir. Je dis cela pour les problématiques de l'insularité qui ont une pertinence dans l'histoire des générations successives d'insulaires. Les chercheurs essaient de préciser les prépondérances concernant les logiques intérieures d'un système neuronal, cognitiviste lorsqu'il s'agit d'une discipline sociale telle présentée par notre sujet. Dans les consignes de ces professionnels des études, quels rôles remplissent, alors, les références philosophiques et ne seraient-elles que de simples ornements d'un texte ou de pures affectations quand les notions débattues sont de l'ordre du départ, du voyage idéalisé enfin du retour au même point : l'île?

Remarquons que dans une telle alternative, cela ne voudrait pas dire que les choix épistémologiques seraient inévitablement conditionnels, mais que des préférences convenues, concernant l'interprétation de faits ou la défense de valeurs, gouvernerait des options méthodologiques manifestes. Ce qui, notons-le encore, est vrai dans une certaine mesure de l'ensemble des discours scientifiques prévalant de se passer de cadre épistémologique et se présentant comme n'ayant besoin d'aucun soutien psychologique et se prétendant affranchis de toute influence idéologique. Préférant alors opérer une sorte de doute extrême pour baser l'étude sur des espaces mouvants, nous pouvons partir de l'hypothèse de travail qu'il existe des postures intellectuelles et des doctrines philosophiques pouvant séduire le géographe, sans qu'il en soit parfois tout à fait conscient. De quoi s'agit-il précisément dans le cas de l'étude géographique des îles ? Y a-t-il des constances idéologiques ou des courants de pensée porteurs de représentations très variables ?

Dialogue difficile mais pas impossible. L'épistémologie de la géographie des îles, finalement à quoi cela sert-il ? Sans doute n'y a-t-il à cette question ni réponse simple, ni réponse immédiate. En effet, il n'y a pas une et une seule façon d'entendre ce terme épistémologique. Les chercheurs produisent plusieurs types d'épistémologie, exprimant des sensibilités opposées (rationalistes, pragmatiques, phénoménologiques) dont on a tendance à étendre les divergences de but mais dont il faut simplement concevoir les désaccords théoriques. Les scientifiques, eux-mêmes peu ou prou épistémologues de leur discipline et de la science en général, ont plusieurs façons d'appréhender l'épistémè, d'assigner une fonction, d'adresser des jugements. Tous ne suivent pas les modes, tous ne se laissent pas séduire par les idées en vogue (celles dont l'arrière-plan idéologique n'apparaît pas ou apparaît très séduisant). Certains se rassurent quand ils accompagnent les orientations ordinaires validées par leurs confrères. Pour toute île, une confuse opinion constitue ainsi l'épistémologie implicite de quelques personnes géographes, anthropologues etc. Il apparaît que cela n'est guère moins unifié que l'épistémologie manifeste et authentifiée de celui qui professe un historicisme appuyé

sur la « *perspective qui considère que la réalité humaine est dans la relation entre monde extérieur et monde intérieur* » (Monnet, 1999).

Voyage dans la synesthésie particulière, les mots exacts pour décrire et décrypter les intuitions fugitives se brouillent en des cerveaux captés par la représentation de l'île, par un tête-à-tête avec les phénoménologies de l'insularité. Attachons cela à l'éthique du nomade que nous pouvons retrouver depuis Homère et son Odyssée, passant par les récits en archipel de Rabelais où les îles apparaissent nommées comme lieux d'étape, lieu d'errance, lien entre des voyages. « *Car l'insulaire est un Atlas, mais c'est aussi un récit, le récit par île, un genre à part entière, toute littérature 'de fictions en archipel' dont la segmentation narratrice s'associe à un ordre cartographique* » (Lestringant, 1988). Toute survivance de l'insulaire sur son île et en voyage dans son esprit pose l'argument de savoir sur quelle épistémologie et quelles mutations s'effectuent cette tradition de l'écrit de l'insulaire-récit. Des prolongements ont augmenté cette liste de récits spécifiques pendant tout le XX^{ème} siècle dans les fictions d'auteurs tels que Henry Michaux, Jorge Luis Borges, de Italo Calvino ou Édouard Glissant. Peut-on dégager un invariant de l'ilien (né sur l'île) à mon entendement différent de l'insulaire (arrivé sur l'île) ? L'éthique de cette représentation parle avec des mots simples de l'occupation de l'île qui, comme pour le chat de Schrödinger, il faut habiter l'île, terminant son isolement par une arrivée pour se rendre compte qu'elle n'est pas déserte, et l'occuper vraiment pour définir la « colonisation ». C'est le *Soi* qui va occuper l'espace géographique de l'île et rendre celle-ci définitivement occupée, ne serait-ce que pour un temps.

Pertinemment, me rapportant à Jaques Lacan, je précise que le *Moi* est une fonction, une synthèse, une synthèse des fonctions et une fonction de synthèse (Lacan, 1990, p. 418). Je fais entrer cette notion dans une pratique où l'insularité, sensation dominante, s'autorise de la supériorité des vrais îliens en sachant que cette autorité fait l'affaire de tous ceux et celles qui se fondent dans la périphérie de leur synesthésie, univers neuronal très fermé sans aucun moyen de pouvoir entrer ne serait-ce qu'en débat. Que ce débat non voulu vaille à ses partisans une vénération là où elle pourrait rendre service passe encore, mais le plus surprenant est qu'il confère dans des milieux dits éclairés un prestige d'avoir fait entrer (concevoir) l'esprit insulaire dans les lois de la psychologie ordinaire de tout être enfermé sur son île. Nous pourrions faire entrer dans ce débat, la notion de mobilité générale de l'insulaire dans la civilisation contemporaine mais devra s'accompagner d'une étude consacrée à la transformation de la notion d'insularité. Il sera légitime de concevoir celle-ci comme étroitement liée aux divers instants, figurations des images précises, valables dans la société. Une telle distinction suit celle qui est établie entre les trois niveaux de pensée dominante dans toute civilisation : pensée technique, pensée scientifique, pensée plastique. La plastique étant reliée à la phénoménologie des plasticités du cerveau de chacun, activités intentionnelles envahissant l'insularité dont les raisonnements imagés de l'aventure.

La plasticité neuronale apportant l'impulsion aurait à faire saisir le fantasme de l'aventurier, le désir d'une « *course à travers le monde* », de rattachements et de collisions avec une altérité fréquemment mystérieuse (cf : Jules Vernes), sorte d'immersion parmi les Êtres, les situations et les systèmes. Mais, l'option prend aussi le sens d'une mise à distance par la double médiation de l'exposé par le verbe, par l'écriture, et de l'insistance à diriger le regard et à livrer le constat des images depuis le lieu de leur mise en commun et de leur création. Ce lieu, à mes yeux, devient le point d'enracinement et une utopie de résidence, espérance d'installation. Cela, même si les précédents familiaux sont déjà des îliens. L'île de Robinson devient ainsi le modèle de territoire nourrissant les imaginaires utopiques qui vont transformer l'espace et la géographie entre ciel et eaux en un Eden d'origine, d'équilibre et de verticalité dans l'autonomie. Cet espace, je précise synesthésique, rend une vision heureuse du possédant le protégeant clos sur lui-même et du même coup au pouvoir d'investissement de tous les désirs. Il faut ici croiser la distinction opérée par Gaston Bachelard (1986) sur cette éthique de la parole dans sa poétique de l'espace. Les cognitions font se placer les moments entre les espaces heureux ou *topophilies* et ceux hostiles ou *topophobies*. L'île devient la consécration s'opposant à l'immensité non-circonscrite se rapprochant du nomadisme entre mer et désert. L'île est souvent le sujet d'œuvre peinte ou écrite annonçant le pourquoi il faut l'habiter. À peine sera-t-elle vue, l'immédiateté annonce l'habitat et comment y parvenir ? Les évocations ne manquent pas exposant, expliquant une géographie du regard face à l'île en représentation et une topique de cet espace romanesque. Soit un sol riche de récits possibles tels ceux découverts dans nos lectures tels que Robinson Crusoe de Defoe ou Vendredi ou les Limbes du Pacifique de Michel Tournier. « *Supprimer le temps, multiplier l'espace, voilà l'obscur métaphysique de l'industrie capitaliste* » écrivait en 1933 Benjamin Fondane, dans un texte qui l'amenait à réfléchir sur les liens entre cinéma et moyens de transport contemporains,

spécifiquement entre la voiture et l'avion. Mais le système écranique peut adhérer à une logique de la multiplication (reproduction) des espaces, il arrive qu'en soit renversé le principe en contrecarrant l'abandon de la temporalité. En fait, c'est ce dont nous nous apercevons dans ce sujet traité. Les images virtuelles ou cinétiques accompagnent les images synesthésiques, ménage à trois dans l'espace du cerveau humain, compliquant les données de l'insularité qui sont déjà bornées à la géographie.

Nous l'avons compris. En partie conclusive, je vous présente un aparté comme une digression à mes propos. Entendez la question : « Qui est Chris Marker ? », il faut répondre en citant ses films qui sont autant de parcours assumés par un voyageur immobile, plus souvent qu'autrement livré à la traversée des temps. Le sujet ne se déplace pas, c'est le voyage qui vient à lui. Le monde paraît lui arriver comme un bonheur qui survient au hasard. L'œuvre se rapproche d'ailleurs de l'autoportrait, œuvre dont Raymond Bellour (2002) disait qu'elle naissait du « *désœuvrement et du retrait* ». Parmi les procédés les plus efficaces : l'arrêt sur image, rendu possible, en rétrospective, pour une nouvelle conscience du mouvement et du rythme (...) Car l'arrêt sur image représente le désir d'une ultime captation de l'instant, capture de la vitesse et de ce qu'elle dissimule : l'instant qui échappe, la seconde qui fuit et qui ne revient pas. Cette insularité au milieu du temps-mouvement. Et utilisant le paradoxe énoncé par André Gunthert en 2015 : « *Personne ne s'attendait à ce qu'un gain de rapidité, au lieu de traduire plus fidèlement le mouvement, engendre un étrange suspens visuel. Chutes et sauts, corps maladroits* » (Gunthert, 2015). Corps en images fluides comme tout insulaire hors de son île. Images d'insulaire dématérialisées parce que constantes, connectées et partagées dans nos univers contemporains d'île en île avec les nouvelles fonctions d'expression, de communication ou de socialisation comprenant les plis et les replis d'une autonomie indéfectible.

Une forme de colonisation d'ilien à ilien se fait en spiritualité, chacun confronté à sa solitude d'insulaire réfléchissant à sa propre situation, son être propre. Pouvons-nous dès lors parler d'une praxis : en spéculant sur leur biotope, l'ilien se transforme lui-même et prend conscience d'une identité, d'une liberté et produit du sens (moral, religieux, métaphysique). L'éthique verbale pour une éducation constitue une phase terminale de l'expérience de chacun puisqu'elle ressaisit tout ce que chacun aura appris et peut le transmettre à un Être qui sera à la fois le sauvage, l'ingénu, un double de soi-même. L'arrivée d'un autre ilien est instruite par une méditation comme tout fondé exemplaire ; cet événement étant de l'ordre du providentiel. Chez beaucoup d'auteurs sur le sujet de l'île, la question paraît différente. Les iliens font avec leurs voisins, famille d'iliens l'expérience cognitive du rapport « poétique » ; ce que Heidegger appelle dans son Hölderlin (l'habiter en poète) habiter vivre dictée par une pensée « réverbérante » alors que cela pourrait être habiter selon un calcul qui est clairement la pensée initiale pour s'établir et surtout celle d'un retour en l'île, retour au monde de l'île, façon de valoriser un inutile apparent et d'apprécier les éléments environnants dans leur Être : regarder, comprendre l'île, écouter (végétation, animaux, humains). Appréhender (compréhension) du monde ilien à la fois festive et animiste, énergie dépensée sans but productiviste : joie de retrouver un chemin, joie de regarder au loin, joie d'être entre terre et ciel sur l'eau. Chacun, chacune entend faire franchir son univers, sa propre synesthésie pour la beauté d'un geste, la réception des couleurs, l'acceptation de l'autre sans aucune pensée ayant un dispositif technique, un artifice de mise en valeur dans une succession d'épreuves, de découvertes, de réalisations assez invariantes aboutissant à un double mouvement et un double résultat : chacun façonne son île et l'île (par l'insularité) façonne tout ilien.

En complément très bref, je vais utiliser, avec un texte différent, un concept émis par Paul Valéry dans son Robinson : « *tout ilien finit par avoir fait son île et finit par se faire lui-même en sa cognition première par son île* » (Valéry, 1962, p. 41). Existe un syndrome historico-culturel, que je ne vais pas nier ici dont j'ai parlé plus haut, concernant cette insularité : je veux être ilien (avec mon île) et l'État auquel nous sommes liés mais je veux être sans cet État qui nous surplombe et qui « rejette » le fait ilien. (Exemple: je veux être avec la France mais sans la France). Dans toutes les intentions cognitives, les mentalités iliennes sont devenues avec un temps d'histoire des frustrations sociétales. Le vouloir « diriger » d'un ilien de par sa contribution d'insulaire prouve que cela n'est pas une chimère mais souvent un orgueil très haut placé qui pousse bon nombre d'autochtones à en vouloir plus, toujours plus et du terroir si possible, du natif, du natal, en oubliant tout ce qui est appelé « *décisionnaires applicateurs de l'État, maître des lieux* ». Si, était accepté l'insularité un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, les utopies idéalistes transformeraient l'île en un terrain de jeu d'affrontements contenus, les iliens vivant en vase clos mais pas dans l'air d'une République indivisible, avec ou sans repaire transnational ni refrain de rassemblement à chanter. Alors, serait mis en place une forme de vigilance où le combat quotidien pour une liberté, une égalité, une fraternité (autre que celle avec l'insulaire), serait émis sans tomber dans un amour propre qui finalement ne le serait pas tant que

cela. J'ai à terminer par une citation de Philippe Grimbert : « *Ce que nous croyons découvrir, nous l'avions toujours su. On n'oublie rien, ni l'éclair de lassitude, ni le mot chuchoté derrière la cloison (...) C'est de cette part aveugle que nous dépendons, vivante, insistante, c'est elle qui a décidé de notre destinée* » (Grimbert, 2011, p. 173).

L'insularité est cette part aveugle en nos cognitions qui maîtrise tout, tout le monde sur une terre entre ciel et eau.

Bibliographie

- Gaston Bachelard, *Poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Raymond Bellour, *L'Entre-images*, N.elle Édition, Paris, Éditeur La Différence, coll. Les Essais, 2002.
- Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité* (1939), trad. Lionel Duvoy, Éditeur Poche, coll. Folio Essais Philosophie, 2008 / 2011.
- Philippe Grimbert, *Un garçon singulier*, Paris, Éditeur Grasset, 2011.
- André Gunthert, *L'image partagée, La photo numérique*, Paris, Éditions Textuel, coll. L'écriture photographique, 2015.
- Jacques Lacan, *Écrits I*, (1966/1970), Paris, Éditions du Seuil, coll. Essais, Poche, 1990.
- Frank Lestringant, *Les Insulaires en mouvement*, Études rabelaisiennes, Genève, Éditions Librairie Droz, Actes du colloque International de Tours, 1988, URL consulté 12 / 02 / 2018 : books.google.fr.
- Agnès Lhermitte, « Benjamin Fondane lecteur de G. Ribemont-Dessaignes », in Une bibliothèque vivante - Fondane et la Grande Guerre, *Cahiers Benjamin Fondane*, n. 18, 2015.
- Jérôme Monnet, *Interpréter et Aménager. Éléments d'une géographie de la relation au Monde*, Volume 1, Présentation à la candidature HDR, 1999, Université de Toulouse-Le-Mirail. Présentation à la candidature HDR, 1999, Université de Toulouse-Le-Mirail : tel.archives-ouvertes.fr.
- Michel Tournier, *Le Miroir des idées*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio, 1996 (en anglais et en français).
- Paul Valéry, *Robinson*, in *Histoires brisées*, Œuvres II, Paris, Éditions Gallimard, La Pléiade, 1962.

Verso una nozione complessa dell'insularità: l'incontro di mare e di terra nella novella di Cola Pesce

Nino Arrigo

arrigonino@gmail.com

Dottore di ricerca in «Studi Inglesi e Angloamericani» e in «Metodologie della Filosofia». Da anni conduce ricerche sul mito, in relazione alla letteratura, all'arte e alle sue permanenze nella società tardo-moderna. Dal 2014 è borsista di ricerca presso la cattedra di Letterature Comparate dell'Università di Enna «Kore». Tra i suoi volumi ricordiamo: *René Girard. Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata* (2014), *La balena nelle Langhe. Mito ed ermeneutica nell'opera di Herman Melville e Cesare Pavese* (2017), *Il ritorno del mito* (2018). Ha pubblicato numerosi saggi e collabora alle riviste: «Sinestesia on-line» (in qualità di membro del comitato di redazione), «Letteratura & Società», «Rivista di Studi Italiani». Dal 2017 è condirettore della collana di studi "In-between spaces: le scritture migranti e la scrittura come migrazione", per i tipi di Edizioni Sinestesia. Nel 2018 ha conseguito l'abilitazione scientifica nazionale per la funzione di professore associato nelle Università italiane per il settore "Critica Letteraria e Letterature Comparate".



Viviana Spinello - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

La mitologia dell'insularità troverebbe un suo mito fondante in quella leggenda di Colapesce, rielaborata da Italo Calvino e discussa da Benedetto Croce, dietro cui non può che allungarsi il tema archetipo del "fanciullo divino". Da Dioniso ed Edipo, passando per Gesù, fino alle più moderne "riscritture" e riattualizzazioni letterarie, il tema del fanciullo è, forse, uno dei più fertili della letteratura di tutti i tempi e di tutte le latitudini. La metamorfosi del fanciullo in pesce sembrerebbe rimandare, ancora, alla figura mitologica di Proteo, «un "vecchio del mare" dalle virtù profetiche», le cui capacità di assumere forme diverse, potrebbero evocare – in chiave metanarrativa – le capacità metamorfiche del Mito e del Linguaggio. Anche nel mito di Cola Pesce è attivo, dunque, il lavoro dell'archetipo, il lavoro dell'immaginazione che affonderebbe le sue radici nelle profondità dell'inconscio.

In una sorta di manifesto per un pensiero mediterraneo, Franco Cassano si fa portavoce di un recupero delle nostre radici greche. Radici che si configurerebbero, dunque, come assenza di radici, allignando in un posto limbico quale le coste. Un pensiero mediterraneo si affaccia sul mare e non ha paura del suo divenire e delle

sue tempeste. Non il rifiuto del mare ma l'incontro di mare e di terra è quello che serve alla nostra società secondo il sociologo Cassano. L'incontro di mare (Mito) e di terra (Logos) diventa, dunque, la strategia che ci conduce verso una visione complessa delle dinamiche del mondo in cui viviamo. La società tardo moderna e globalizzata. Fatta, oggi come duemila anni fa, della ragione e del suo doppio: le passioni. Con la differenza che la società odierna deve recuperare un pensiero offuscato da secoli di razionalità scientifica, analitica e riduzionista. Offuscato, paradossalmente, dai suoi "lumi" e dal suo determinismo che di quella stessa razionalità scientifica si è, a lungo, alimentato.

Al riparo dell'aut aut classico tra vero e falso Edgar Morin inventa un pensiero complesso che esalta le contraddizioni, favorendo la dialogica. Un pensiero complesso e mediterraneo cresciuto all'ombra del suo "marranismo", della sua fede scettica e del suo dubbio da credente. Il pensiero Mediterraneo di Morin contiene, dunque, anche una critica e un superamento dell'Illuminismo. Anche la ragione, infatti, può diventare un dogma, una divinità e un feticcio. Laddove la religione e i miti, invece, al riparo dai dogmi non fanno altro che rendere complessa la ragione, dialogando con la parte *demens* di *Homo Sapiens*. La stessa parte che ha dato vita alla poesia, alla letteratura, alla sfera ludica e a quella estetica. Un pensiero complesso si fonda, dunque, sulla complementarità tra *Mithos* e *Logos*. Ce lo ricordano i miti e le fiabe.

L'isola, «mito letterario e compensazione riparatrice, fantasmatico cielo di carta», è un archetipo «tutt'altro che progressivo e "aperto"», come nota giustamente Antonio Di Grado. Da sempre canto delle sirene per gli scrittori (e non soltanto) cresciuti nel suo grembo e «rancoroso rifugio atto ad alimentare il risentimento dell'isolato e a proteggerlo dagli spaesanti traumi della modernità». Da sempre «luogo di produzione d'una incessante scepsi sui destini collettivi e su miti e ideologie di largo consumo» (Di Grado, 1996, p. 7). La mitologia dell'insularità troverebbe un suo mito fondante in quella leggenda di Colapesce, narrata da «innumerevoli scrittori, dal medioevo ai giorni nostri» (Calvino, 1993, p. 80), annoverata dal Pitre tra le sue fiabe e novelle popolari siciliane, commentata da Benedetto Croce e, più recentemente, inserita da Italo Calvino tra le sue *Fiabe italiane*: «Una volta a Messina c'era una madre che aveva un figlio a nome Cola, che se ne stava a bagno nel mare mattina e sera. La madre a chiamarlo dalla riva – Cola! Cola! Vieni a terra che fai? Non sei mica un pesce? E lui a nuotare sempre più lontano. Alla povera madre veniva il torcibudella, a furia di gridare. Un giorno la fece gridare tanto che la poveretta, quando non ne poté più gli mandò una maledizione: - Cola! Che tu possa diventare un pesce!» (Calvino, 1993, p. 808).

Mircea Eliade ci ricorda, attraverso le rievocazioni della cosmogonia presenti nei cosiddetti rituali dell'anno nuovo di numerose tradizioni arcaiche, come l'elemento acquatico sia simbolo «della regressione nel periodo mitico che precede la creazione» (Eliade, 1999, pp. 62-63). La regressione nell'abisso marino, «ove si suppone che tutte le forme siano immerse» (Ivi, p. 63), equivale ad una regressione nel caos delle origini, contrapposto al cosmo, nel non formato contrapposto al formato. È questa la materia di cui si occupa per esempio la festa dell'*akitu* babilonese. Ma, come ci ricorda lo stesso Eliade, «il significato e i rituali dell'anno nuovo babilonese trovano un loro corrispondente in tutto il mondo paleo-orientale» (Ivi, p. 63).

E degli stessi significati si fa carico la tradizione paleo-cristiana nella quale, infatti, il rito del battesimo, incentrato com'è sull'elemento acquatico, «equivale a una morte rituale dell'uomo vecchio seguita da una nuova nascita. Sul piano cosmico, equivale al diluvio: abolizione dei contorni, fusione di tutte le forme, regressione nell'amorfo» (Ivi, p. 64). Anche Karoly Kerényi pone in evidenza il carattere primordiale dell'elemento acquatico, attribuendogli lo statuto di «autentica immagine mitologica» (Jung-Kerényi, 1994, p. 76), simbolo dell'informe generatore e paragonata all'utero e al seno materno (*Ibidem*): «che ogni essere vivo sia nato dal mare, è una verità di cui nessuno che si sia occupato di storia naturale e di filosofia vorrà dubitare», afferma il mitologo ungherese (Ivi, p. 78). Ma su Cola Pesce sembra allungarsi l'ombra dell'archetipo del fanciullo divino.

Da Dioniso ed Edipo, passando per Gesù, fino alle più moderne riscritture e riattualizzazioni letterarie, il tema del fanciullo è, forse, uno dei più fertili della letteratura di tutti i tempi e di tutte le latitudini. Attraversa tanto gli angusti sentieri della cosiddetta letteratura alta, quanto le strade affollate della cosiddetta *low brow literature*. Un invisibile filo rosso sembra dunque unire la parabola dell'eroe – da Dioniso e Gesù sino a Superman –, sia esso «ridicolo o sublime, greco o barbaro, ebreo o gentile, il suo viaggio varia ben poco nelle linee essenziali» (Campbell, 2000, p. 40). Come ci ricorda Kerényi: «i mitologemi antichi dei fanciulli divini ci trasportano in un'atmosfera fiabesca. Ciò avviene in una maniera del tutto incomprensibile e irrazionale, bensì è il risultato di alcuni elementi fondamentali che in questi mitologemi continuamente si ripetono e si possono indicare chiaramente. Il fanciullo divino è per lo più un trovatello abbandonato. Egli corre spesso pericoli straordinari: di venir inghiottito come Zeus, di venir dilaniato come Dioniso (...) Il

padre stesso è spesso il nemico, o egli è soltanto assente, come Zeus quando i titani dilanano Dioniso. Un caso più raro si racconta nell'inno omerico a Pan. Il piccolo Pan viene abbandonato dalla madre e dalla nutrice, terrificate. Suo padre, Hermes, lo raccoglie e, avvolgendolo, in una pelle di coniglio, lo porta su all'Olimpo. Anche in questo caso stanno di fronte due sfere di destino: nell'una il fanciullo divino è un aborto abbandonato, nell'altra egli trova posto tra gli dei, a fianco di Zeus. La madre ha una parte singolare: essa è e non è allo stesso tempo (...) Semele è già morta quando Dioniso viene alla luce...» (Jung-Kerényi, 1994, p. 50).

È una lacerante ambivalenza a determinare il doppio aspetto, paradossale, del fanciullo orfano e, nello stesso tempo, del figlio amato dagli dei. Lo stesso “doppio vincolo”¹ di colpa e innocenza che caratterizzerà l'archetipo dell'eroe Gesù. Proprio l'infanzia del protagonista dei Vangeli, sembra infatti offrirci uno straordinario esempio dell'archetipo del fanciullo divino: *«Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza, e la grazia di Dio era sopra di lui. I suoi genitori si recavano tutti gli anni a Gerusalemme per la festa di Pasqua. Quando egli ebbe dodici anni, vi salirono di nuovo secondo l'usanza; ma trascorsi i giorni della festa, mentre riprendevano la via del ritorno, il fanciullo Gesù rimase a Gerusalemme, senza che i genitori se ne accorgessero. Credendolo nella carovana, fecero una giornata di viaggio, e poi si misero a cercarlo tra i parenti e i conoscenti; non avendolo trovato, tornarono in cerca di lui a Gerusalemme. Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava. E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte. Al vederlo restarono stupiti e sua madre gli disse: “Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati ti cercavamo”. Ed egli rispose: “Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?” Ma essi non compresero le sue parole» (Luca 2, 40-50).*

Siamo di fronte ad un tipico episodio di ribellismo adolescenziale, una vera e propria fuga dall'asfissiante dominio familiare. Anche il fanciullo Gesù, vale la pena ricordarlo, è un fanciullo orfano che, in ossequio al tema dell'elezione, tanto caro all'immaginario ebreo-giudaico (anche Mosè, lo ricordiamo, è un trovatello abbandonato, un fanciullo orfano), sente il richiamo del padre. Di quel Dio rivelatosi a Mosè sotto forma di un rovelo ardente, quell'“io sono colui che sono” (il cui nome, ancora prima di essere Yahvè, sembra piuttosto rimandare a “tutti i nomi della storia” e a nessuno) che sembra evocare l'astratto “tutti nessuno” dell'Essere, del Linguaggio². Persino le eccezionali doti di intelligenza sfoderate dal giovane Gesù sembrano rimandare all'archetipo dell'eroe fanciullo. Joseph Campbell ci ricorda, infatti, che l'infanzia *«dell'eroe è ricca di aneddoti di forza, di intelligenza e di saggezza precoci»* (Campbell, 2000, p. 287). L'epilogo dell'avventura umana del fanciullo divino Gesù, sarà il Cristo agonizzante, la “vittima innocente” che dalla croce invocherà “Eli, Eli, lama sabactani” (Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato), *«come testimonianza della sorte di un orfano divino, al quale il soccorso paterno giungerà solo dopo la morte»* (Jesi, 2002, p. 12). A testimonianza del suo carattere immanente, l'archetipo sembra testimoniarcì che l'essere *«divino è una rivelazione dell'Essere onnipotente, che abita in ciascuno di noi»* (Campbell, 2000, p. 281), della potenza desiderante dell'inconscio.

L'infanzia miracolosa, *«dalla quale si vede che una manifestazione speciale del principio divino immanente si è incarnata nel mondo»* (ibidem), sembra abbracciare in un unico contenitore tanto il sublime biblico quanto l'“osceno”, il “volgare”, il *monstrum* della letteratura di massa. Gli attributi prodigiosi del fanciullo Gesù saranno, infatti, del tutto simili – in piena modernità – a quelli del fanciullo orfano protagonista del mito di Superman³. Anche il celebre protagonista dei fumetti è, infatti, un fanciullo orfano. Come nota Umberto Eco, quella di Superman è una *«immagine simbolica di particolare interesse. L'eroe fornito di poteri superiori a quelli dell'uomo comune è una costante dell'immaginazione popolare, da Ercole a Sigfrido, da Orlando a Pantagruel sino a Peter Pan»* (Eco, 2003, pp. 226-27). Ma non soltanto di quella popolare, come stiamo cercando di dimostrare. L'immaginazione non possiede, infatti, due compartimenti stagno, uno *high brow* e l'altro *low brow*, è assai più “democratica” di quanto possiamo immaginare.

¹ Il concetto psicologico di *double bind* - ripreso dalla psichiatria contemporanea, che farebbe dipendere la schizofrenia da relazioni comunicative collusive e paradossali nei contesti familiari - è stato per la prima volta elaborato da una *equipe* condotta da Gregory Bateson. Ha trovato largo uso anche presso l'antropologia “mimetica” di scuola girardiana.

² Per la differenza tra il personaggio di Gesù e Yahvè si veda H. Bloom, *Gesù e Jahvè. La frattura originaria tra ebraismo e cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2006.

³ Cfr. U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (1964), Bompiani, Milano 2003, pp. 219-261.

Ora, non possiamo non accostare le doti sovrumane dell'eroe fanciullo a quelle di Cola, la cui condizione di orfano e il connaturato ribellismo non farebbero che corroborare l'immagine mitica del fanciullo divino. La metamorfosi del fanciullo in pesce sembrerebbe rimandare, ancora, alla figura mitologica di Proteo, «*un "vecchio del mare" dalle virtù profetiche*»⁴ (Ferrari, 2006, vol. II, p. 312), le cui capacità di assumere forme diverse, potrebbero evocare – in chiave metanarrativa – le capacità metamorfiche del Mito e del Linguaggio: «*Si vede che quel giorno le porte del cielo erano aperte, e la maledizione della madre andò a segno: in un momento, Cola diventò mezzo uomo e mezzo pesce, con le dita palmate come un'anatra e la gola da rana. In terra Cola non ci tornò più e la madre se ne disperò tanto che dopo poco tempo morì*» (Calvino, 1993, p. 808).

La metamorfosi di Cola non può non richiamare alla memoria una sirena e, nella fattispecie una “sirena invertita”, come nel dipinto di Magritte, una “sirena maschio” come il don Mimì dell'Horcinus Orca di D'Arrigo: «*Lo guardavano, alle volte, mentre stava lì, sulla sabbia, poggiato in mezzo alla gistra tonda che gli faceva da portantina, con le gambette monchie, bianche e scheletriche, come il muccosello, che gli spuntavano di dietro, fra quelle mirie di ami, come una coduzza biforcuta, lo guardavano e veniva di cogitarci sopra: e se fosse, sotto sotto, una sirena maschio?, questo don Mimì?*» (D'Arrigo, 2017, pos. 12174 Kindle). Cola Pesce sedotto dal canto delle sirene, dal richiamo dell'origine, cheto cheto, si tuffa in mare trasformandosi in una sirena, figura infera e santa a un tempo, mostruosa e affascinante come un centauro. In grado di unire natura e cultura, *Mithos* e *Logos* e rivelare aspetti legati all'origine del reale. Cola Pesce, “sirena maschio”, è contemporaneamente produttore e prodotto, generatore e generato dall'Isola quasi in una metafora dell'autopoiesi del vivente di Maturana-Varela. E il pensiero corre alla balena bianca di Melville, in realtà un capodoglio (*sperm-whale*), inquietante e intrisa di mistero nel suo carico di ambivalenza.

Ed è in questa dialettica di mare e di terra, di pieno e vuoto che il mito trova la ragione della sua stessa polisemia. In questo continuo tendere, verso un'unità perduta e apparentemente in conquistabile, che si caratterizza sempre come mancanza, desiderio e, tuttavia, realizzazione. «*Il mito parla di ciò che non è mai accaduto e tuttavia è sempre*», affermava Salustio⁵. In questa dialettica fatta di pieno e di vuoto, di necessità e accidentalità, il mito cercherà la realizzazione dei suoi molteplici sensi e significati nella sua stessa ricezione storica. Detto con Blumenberg: «*proprio grazie alla sua elasticità, anzi porosità, grazie all'adattabilità dei suoi elementi, alla sua mera 'contiguità, la costanza del mito fondamentale ha potuto trasformarsi nel fenomeno della propria ricezione*» (Blumenberg, 2002, p. 116)⁶. Il mito, come ci ricorda bene Calasso, si fa portavoce della conoscenza della metamorfosi: «*L'opposizione ultima sarebbe dunque questa: da una parte una conoscenza che oggi chiameremmo algoritmica: una catena di enunciati, di segni vincolati dal verbo essere; dall'altra una conoscenza metamorfica, tutta interna alla mente, dove il conoscere è un pathos che modifica il soggetto conoscente, un sapere che nasce dall'immagine, senza mai distaccarsene né ammettere un sapere a esso sovraordinato. Una conoscenza sospinta da una forza inesauribile, che però ha la grazia di presentarsi come un artificio letterario: l'analogia. In questo duello mortale, quando la forma predicativa della conoscenza divenne egemone, una delle sue prime preoccupazioni fu quella di sviluppare una teoria del mito che ne esautorasse il potere conoscitivo. Il primo sintomo del terrore delle favole fu così l'elaborarsi di una qualche costruzione teorica della loro origine (...) Condannando Omero, ciò che Platone stava compiendo era dunque un grandioso tentativo di scalzare un'intera forma della conoscenza*» (Calasso, 1991, pp. 491-92).

La conoscenza “algoritmica” di cui parla Calasso, altro non sarebbe allora che la conoscenza inaugurata dalla metafisica, nella veste di bardo annunziatore dell'alba del pensiero occidentale. Una conoscenza in cui parole e immagini «*aprono una via al pensiero, attraverso le cose, verso la forma*» (Rella, 1984, p. 14). A una forma dove «*la testa della Medusa raffigurata rappresenta la paura, ma non è la paura stessa*» (ibidem). Una conoscenza opposta a quella della metamorfosi dove, al contrario, la testa della Medusa «è» la paura stessa. Il conoscere di questa conoscenza, «è un pathos che modifica il soggetto conoscente», sfuggendo alle sue stesse intenzioni, spersonalizzandolo, trasfigurandolo e quasi raggiungendo, così, il cuore del mistero del linguaggio. È il conoscere del pensiero mitico-simbolico «*dove il linguaggio parla di se*

⁴ Alcune tradizioni presentano Proteo come figlio di Poseidone e re d'Egitto, padre di Telegono e Poligono (o Tmolo).

⁵ Citato da Blumenberg in *Il futuro del mito* (1971), Medusa, Milano 2002, p. 79.

⁶ Riguardo all'attenzione attribuita all'aspetto della ricezione del mito, Blumenberg è in debito nei riguardi della “teoria della ricezione” elaborata da Hans Robert Jauss.

stesso e delle proprie possibilità» (Eco, 1984, p. 254)⁷, rivelandoci, così, la verità di Edipo, l'impossibilità stessa «*di interpretare il mito, quando è il mito stesso che già ci interpreta»* (Calasso, 1991, p. 497), l'impossibilità stessa di svelare l'enigma, di conoscere la verità. Proprio nella misura in cui, paradossalmente, la stessa verità è a nostra portata di mano, siamo noi stessi.

Oggi persino la scienza sembra riscoprire la conoscenza della metamorfosi, come afferma Morin: «*non c'è alcuna ragione di credere (perché tale credenza sarebbe senz'altro mitica) che il Mito sia stato cacciato dalla razionalità moderna»* (Morin, 2007, p. 186). La mitologia è umana. La computazione animale ignora il mito e può con ciò sembrare più razionale della nostra cogitazione. A lungo si è creduto che il mito fosse un'illusione primitiva, nata da un uso ingenuo del linguaggio. E invece occorre capire che il mito appartiene non tanto a un pensiero arcaico superato quanto a un Archi-Pensiero sempre vivo. Esso deriva da quella che potremmo definire un Archi-Mente, che non vuol dire una mente arretrata bensì una Retro-Mente la quale, conformemente al senso forte del termine *Archè*, corrisponde alle forze e alle forme originali, iniziali e fondamentali dell'attività cerebro-spirituale, «*là dove i due pensieri non sono ancora separati (...)*». Così la "Retro Mente" produce spontaneamente ciò che il mito conferma sistematicamente, cioè la credenza nei segni (...) e più generalmente la credenza che tutto sia segno. (Ivi, pp. 187-188).

L'odierna epistemologia riabilita a tutti gli effetti, dunque, quel pensiero mitico-simbolico che aveva subito l'ostracismo della razionalità occidentale, a partire da Platone sino ad arrivare, in età moderna, alla sua più compiuta teorizzazione col *Metodo* cartesiano. Grazie al "pensiero complesso" di Morin, scopriamo che a essere cacciata dalla Grecia classica, insieme ai poeti portatori di quella "conoscenza della metamorfosi" tipica del pensiero mitico⁸, fu proprio la vita. Il mito – ci ricorda, infatti, Morin – «*è metamorfico come l'evoluzione biologica, il che significa che quest'ultima somiglia terribilmente al mito»* (Morin, 1986, p. 189). E, dato il ruolo fondamentale che l'evoluzione gioca nella vita, potremmo affermare, dunque, che il mito è metamorfico come la vita.

In una sorta di manifesto per un pensiero mediterraneo, anche Franco Cassano si fa portavoce di un recupero delle nostre radici greche. Radici che si configurerebbero, dunque, come assenza di radici, allignando in un posto limbo quale le coste. Un pensiero mediterraneo si affaccia sul mare e non ha paura del suo divenire e delle sue tempeste. Neppure del suo trasformarsi in oceano: «*Il mare, come ogni libertà, contiene in sé il rischio del nichilismo e l'oceano è il momento in cui il mare perde la misura, così come il nichilismo è il momento in cui il pluralismo diventa relativismo incurabile, in cui la coesistenza tra i diversi si rovescia nell'universale estraneità e sradicamento. Ma la cura contro la dispersione non può essere il rifiuto del mare, l'apologia della terra, il suo rinchiudersi sulla propria radice»* (Cassano, 1996, p. 48). Non il rifiuto del mare ma l'incontro di mare e di terra è quello che serve alla nostra società secondo il sociologo Cassano: «*L'incontro di terra e mare non è l'idillio che ricomponde: esso non è una quiete, ma la difficoltà di stare in un solo luogo, non è il ritorno di identità semplici, ma la scoperta che, dopo lo sviluppo, ritornano utili molte risorse che si erano gettate vie con sprezzo dai finestrini»* (Ivi, pp. 7-8).

L'incontro di mare e di terra diventa, dunque, la strategia che ci conduce verso una visione complessa dell'insularità e delle dinamiche del mondo in cui viviamo. La società tardo moderna e globalizzata. Fatta, oggi come duemila anni fa, della ragione e del suo doppio: il *Mithos*⁹. Con la differenza che la società odierna deve recuperare un pensiero offuscato da secoli di razionalità scientifica, analitica e riduzionista. Offuscato, paradossalmente, dai suoi "lumi" e dal suo determinismo che di quella stessa razionalità scientifica si è, a lungo, alimentato. Per disegnare un'Europa spirituale, la stessa Europa che – con passione teoretica – invocava Edmund Husserl nel messaggio conclusivo della sua "fenomenologia"¹⁰, occorre allora recuperare questa dialogica fatta della ragione e della fantasia, del mito e del logo. Occorre non smettere mai, ostinati, di porre la terra e il mare (la ragione e le passioni), l'una contro l'altro, l'una insieme all'altro. Mai smettendo di costruire, con "indocile saggezza", ponti che sanno di una sapienza antica. Quella del Mediterraneo, "allegria di naufragi" nell'attesa di un porto che ci salvi (ma che, forse, si nasconde – sepolto – a terra).

E in alcuni recenti interventi anche il filosofo del "Metodo", Edgar Morin, offre una declinazione del suo pensiero complesso in direzione di un pensiero mediterraneo, anche con esplicito riferimento a Franco

⁷ Eco si riferisce qui al simbolismo poetico moderno che definisce come un simbolismo "secolarizzato".

⁸ Cfr. R. Calasso, cit.

⁹ Cfr. R. Bodei, *Filosofia delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1994.

¹⁰ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), Il Saggiatore, Milano 2008.

Cassano: «È il Nord che ha iper-sviluppato il pensiero riduttivo, quantitativo, disgiuntivo. Il pensiero del Nord anglosassone è fatto per regolare, trattare la prosa della vita, i problemi di organizzazione tecnica, pratica, quantificabili. Ora la prosa fa sopravvivere mentre la poesia è vivere: un pensiero meridionale, come ha detto Cassano integra in sé l'arte di vivere, la poesia della vita. È il pensiero Mediterraneo che ha bisogno di un pensiero che colleghi, che riconosca e difenda le qualità della vita che sono arte di vivere, saggezza, poesia, comprensione. Il pensiero meridionale che propone Cassano è precisamente un pensiero complesso. Il pensiero complesso diventa necessariamente un pensiero meridionale, cioè un pensiero mediterraneo» (Morin, 2007, p. 30). Anche la ragione, secondo Morin, può diventare un dogma, una divinità ed un feticcio. Laddove la religione e i miti, invece, al riparo dai dogmi non fanno altro che rendere complessa la ragione, dialogando con la parte *demens* di *Homo Sapiens*¹¹. La stessa parte che ha dato vita alla poesia, alla letteratura, alla sfera ludica e a quella estetica. Un pensiero complesso si fonda, dunque, sulla complementarità tra *Mithos* e *Logos*¹². E ce lo ricordano i miti e le fiabe.

Ma torniamo, per concludere, a Cola Pesce, la cui fama di creatura misteriosa e sovrumana era ormai giunta al Re di Messina il quale gli attribui la missione, ardua, di scoprire su quali fondamenta fosse edificata Messina e quanto fosse profondo il suo mare: «Visto che non riusciva a convincerlo, il Re si levò la corona dal capo, tutta piena di pietre preziose che abbagliavano lo sguardo, e la buttò in mare. – Va' a prenderla, Cola! Cos'avete fatto Maestà? La corona del regno! Una corona che non c'è n'è un'altra al mondo, - disse il Re. – Cola, devi andarla a prendere! Se voi così volete, Maestà, - disse Cola, - scenderò. Ma il cuore mi dice che non tornerò su. Datemi una manciata di lenticchie. Se scampo, tornerò su io, ma se vedete venire a galla le lenticchie, è segno che io non torno più. Gli diedero le lenticchie, e Cola scese in mare. Aspetta, aspetta; dopo tanto aspettare, vennero a galla le lenticchie. Cola Pesce s'aspetta ancora che torni» (Calvino, 1993, p. 810).

E il pensiero corre al mito di Narciso e alle sue declinazioni contemporanee: l'Ismaele melvilliano o lo Smigol di Tolkien che si tuffa per afferrare la sua figura riflessa in uno specchio d'acqua: «Perché gli antichi Persiani temevano il mare per sacro? Perché i Greci gli fissarono un dio a parte, e fratello di Giove? Certamente tutto ciò non è senza significato. E ancora più profondo di significato è quel racconto di Narciso che, non potendo stringere l'immagine tormentosa e soave che vedeva nella fonte, vi si tuffò e annegò. Ma quella stessa immagine la vediamo in tutti i fiumi e gli oceani. Essa è l'immagine dell'inafferrabile fantasma della vita; e questo è la chiave di tutto» (Moby Dick, cap. I, p. 39).

Ma la catabasi di Cola sembra definitiva, senza anastasi. E la sua discesa *ad inferum*, come quella della Kore, figura infera e celestiale, rimanda all'abisso del seme dei misteri eleusini, con le lenticchie in luogo dei melograni. Entrambi simbolo di fertilità, dell'alternarsi ciclico delle stagioni, della vita e della morte, del mare e della terra. Del Mito e del Logo. E il gran sudario del mare si distende ancora una volta inghiottendo Cola Pesce, come nel finale de *I Malavoglia* o di *Moby Dick*. Naufragando in quella saggezza intrisa di scetticismo (e di nichilismo) che Di Grado individuava quale cifra degli scrittori isolani. Infrangendosi sugli scogli duri della martellante cantilena di Padron N'Toni: «mondo è stato e mondo sarà».

Bibliografia

- Bibbia di Gerusalemme* (La) 1998, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 2100-2101.
Bloom H. 2006, *Gesù e Jahvè. La frattura originaria tra ebraismo e cristianesimo*, Rizzoli, Milano.
Blumenberg H. 2002, in *Il futuro del mito* (1971), Medusa, Milano.
Calasso R. 1991, *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano.
Calvino I. 1993, *Fiabe italiane*, Mondadori, Milano.

¹¹ Dobbiamo a Edgar Morin la felice intuizione che modifica in “sapiens/demens” (in luogo di “sapiens/sapiens”) la denominazione della specie umana. Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* (1973), Feltrinelli, Milano 1994.

¹² Cfr. E. Morin, “Il doppio pensiero Mithos-Logos”, in *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* (1986) tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2007. Sui rapporti tra il mito e l'epistemologia contemporanea ci permettiamo di rimandare ai nostri saggi: *Contraria sunt complementa. Appunti per un'intercritica tra scienza e mito*, in “Complessità, I-2, 2009, pp. 235-247; *Dal “terrore delle favole” al “doppio pensiero Mithos/Logos”*, in *Rivista di Studi Italiani*, Anno 25, n. 2, dicembre 2007, pp. 204-216. Per una panoramica più esaustiva rimandiamo, inoltre, al volume: N. Arrigo, *Il ritorno del mito. Letteratura, critica tematica e studi culturali*, Mucchi, Modena 2018.

- Campbell J. 2000, *L'eroe dai mille volti*, Guanda, Parma.
- D'Arrigo S. 2003 e 2017, *Horcinus Orca*, Rizzoli, Milano.
- Di Grado A. 1996, *L'isola di carta. Incanti e inganni di un mito*, Ediprint, Siracusa.
- Eco U. 1964 e 2003, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (1964), Bompiani, Milano 2003.
- Eco U. 1984, "Il modo simbolico", in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.
- Eliade M. 1999, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Roma.
- Ferrari A. 2006, *Dizionario di mitologia*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma.
- Jesi F. 1968 e 2002, "Orfani e fanciulli divini", in *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino.
- Jung C. G.- Kerényi K. 1994, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Morin E. 1986 e 2007, *Il Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano.
- Morin E. 2007, *Pensare il Mediterraneo e mediterraneizzare il pensiero*, in «Complessità», Sicania, Messina n. 1/2007.
- Rella F. 1984, *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano.

Identità scientifica e mito di appartenenza all'isola disciplinare: la dialettica dell'illuminismo, il naturale e l'artificiale razionalizzato

Francesco Paolo Pinello

francescopaolopinello@gmail.com

Cultore di Sociologia Generale e della Devianza presso l'Università degli Studi di Enna "Kore". Dopo essersi occupato, in alcune sue ricerche e in alcuni suoi saggi, con tecniche comparative e interdisciplinari non integrate, della questione del continuum soprannaturale - preternaturale - soprannaturale - naturale - artificiale nel contesto della segmentazione operata mediante i concetti di grazia, ragione, libero arbitrio, istituzione e struttura sociale, ordine e mutamento sociale, devianza sociale cognitiva, oggi studia la tensione naturale - artificiale e, in modo particolare, la questione mente - cervello (e Intelligenza Artificiale), con focus sulla devianza sociale e su alcuni profili giuridici della criminalità.



Angelo Grimaldi - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

Chiave di lettura

I concetti e le istituzioni sociali prendono le distanze dalla natura, per dominarla, per esorcizzare la paura e per controllare la violenza. Ma è nel loro tendere alla totale e totalitaria razionalizzazione e intellettualizzazione che riemerge e si riafferma il dominio della natura, sia come «spirito umano» sia come nuovo genere di barbarie (si pensi alla distanza dai problemi reali e quotidiani con la quale sono oggi percepiti, dai cittadini italiani, il concetto di Unione europea e le istituzioni dell'Unione, alla nuova barbarie dei lager libici in cui sono detenuti i migranti e all'emergere di nuove sensibilità «spirituali» collettive riguardo alla democrazia e ai diritti umani). Questa aporia, per Horkheimer e Adorno, è nella genealogia del potere ed è riconducibile all'impenetrabile unità di società e dominio.

In una contemporaneità in cui coesistono intelligenza naturale e intelligenza artificiale, con la seconda che strappa sempre più tessuto scientifico, tecnologico e socio-economico alla prima, ritornare a riflettere sui frammenti della «Dialettica dell'illuminismo» consente un vantaggio teorico, perché ci fornisce strumenti per pensare, in modo critico, la società in cui viviamo e che ci vive dentro e nella quale siamo interamente sommersi, e per pensare, in modo critico, anche le categorie sociologiche che utilizziamo per spiegarla e per comprenderla. Né il totalitarismo della «gabbia d'acciaio», ma neanche quello della natura: è questa la conclusione alla quale giunge il presente contributo, restando comunque aperta la ricerca.

1. L'autodistruzione dell'illuminismo e l'ingenuo compiacimento che nasce dall'ipostatizzazione isolante dell'aporia originaria e irrisolvibile della ragione umana

Horkheimer e Adorno nel 1947, con la «Dialettica dell'illuminismo» (l'opera fu scritta in esilio, fra il 1942 e il 1944), si sono proposti di comprendere perché «l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 3, cfr. Weber

2004): i totalitarismi (scrive Weber che, se volessimo, potremmo sapere tutto sul *tram*). Da qui la riflessione sulla genealogia del potere e sull'impenetrabile unità di società e dominio. È utile ricordare che, per Weber, l'Occidente ha avuto uno «sviluppo particolare», caratterizzato da particolari processi di razionalizzazione (*Sonderentwicklung, Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften*, Weber, 2004/1919).

Qui per illuminismo deve intendersi non l'età dei lumi ma, alla maniera di Weber, il processo di intellettualizzazione occidentale, *Intellektualisierungsprozesses, zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung*. Ma «L'illuminismo è più che illuminismo; natura che si fa udire nella sua estraniamento» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 47) e che si riflette e si perpetua nei meccanismi coattivi del pensiero, perché «senza il dominio della natura [...] non ci sarebbe spirito» (*ibidem*). Resa distante dal concetto e dalle istituzioni sociali (che mediano razionalmente l'ingiustizia sociale e che si mantengono identici in situazioni diverse), per dominarla, la natura continua a invocare se stessa, proprio con il pensiero e con le istituzioni sociali, tra vincoli istituzionali e cognitivi direbbe Giovanni Leghissa (Leghissa, 2016), non in quanto *mana*, come nella preistoria, «ma come qualcosa di mutilo e cieco» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 47). In questo senso, l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al suo stesso dominio regredito a mitologia, perché con la regressione alla mitologia riemerge il dominio della natura. E con la natura non riemerge soltanto lo «spirito» umano, ma anche la barbarie umana. Si tratta della dialettica artificiale/naturale.

«L'aporia a cui ci troviamo di fronte nel nostro lavoro», scrivono i due autori, «si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'illuminismo» (*ibidem*, p. 5), autodistruzione che appartiene alla razionalità fin dall'inizio. L'origine di tale aporia, in termini di doppia evoluzione biologica e culturale (sulla doppia evoluzione, Tomasello, 2005/1999), risiede, per la «Dialettica dell'illuminismo», nell'inevitabile separazione che ci portiamo dietro sin dalla preistoria, di segno naturale e immagine («realtà bruta» e «immagine mitica», «chiarezza della formula scientifica», Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 35). «Il Sé, che dopo la metodica estinzione di ogni segno naturale, concepito come mitico, non doveva più essere corpo, né sangue, né anima e nemmeno io naturale, costituì – sublimato a soggetto trascendentale o logico – il punto di riferimento della ragione, dell'istanza legiferante dell'agire» (*ibidem*, p. 37).

Dietro questi concetti, come dietro il relativismo dei valori di Weber (Monceri, 1999), c'è Friedrich Nietzsche, e c'è pure Arthur Schopenhauer che, anche lui, influenzò Weber con i suoi scritti sulla religione. «L'esistenza puramente naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo. Il comportamento mimetico, mitico e metafisico, apparvero uno dopo l'altro come ère superate, ricadere al livello delle quali era associato al terrore che il Sé potesse riconvertirsi in quella natura da cui si era estraniato con sforzo indicibile, e che gli ispirava, proprio per questo, un indicibile orrore. Il ricordo vivo della preistoria, già delle fasi nomadi, e tanto più delle fasi propriamente prepatriarcali, è stato estirpato dalla coscienza degli uomini, in tutti i millenni, con le pene più tremende» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 38).

Ma se l'aporia dell'«illuminismo» è ipostatizzata con ingenuo compiacimento, ognuno dei due principi di essa isolati tende alla distruzione della verità, circa la razionalità. Nella separazione dei due principi si è aperto l'abisso che la filosofia ha percepito, individuato e trattato nel rapporto di intuizione e concetto (detta con Weber, che si manteneva sempre a debita distanza tanto dal mito positivista delle leggi sociali quanto dall'irrazionalismo individualistico, in una posizione storica e storicizzabile, *Begriff – rationale Experiment*). A «più riprese, ma invano, essa ha cercato di colmarlo: essa è definita, anzi, proprio da questo tentativo» (*ibidem*, p. 26; cfr. Weber, 2004/1919).

2. La presa di coscienza di sé dell'illuminismo e l'importanza della letteratura, del mito, dell'arte e della filosofia per la ricerca sociale

L'«illuminismo» – il processo di intellettualizzazione sul quale ha a lungo riflettuto Weber – pertanto, «deve prendere coscienza di sé, se non si vuole che gli uomini siano completamente traditi. Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 7). Criticato e dialettizzato dai due autori, insomma, l'illuminismo che deve prendere coscienza di sé, della mitologia che ha costruito, altro non era, quando essi scrivevano, se non quell'ideale di sistema dei «Principia Mathematica» caro a Russell e Whitehead (per un riferimento a Russell, *ibidem*, p. 15), dal quale si può dedurre tutto e ogni cosa in modo unitario e totalitario (Whitehead - Russell, 1910-1912-1913), messo in crisi da Kurt Gödel con il suo teorema dell'incompletezza (Hofstadter, 1985/1979).

Anche l'illuminismo di chi fa ricerca sociale, se non vuole tradire completamente gli uomini, deve prendere coscienza di sé, deve agire per la sua autolimitazione illuminata, affinché si realizzino le sue speranze. Ma *«Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva nell'uno, diventa, per l'illuminismo, apparenza; e il positivismo moderno lo confina nella letteratura»* (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 15). L'uno è l'isola totale, che non può fare a meno di Ulisse e che ha i suoi Narcisi/narcisi e la sua Kore. Ecco il perché dell'importanza del recupero della letteratura, del mito, dell'arte e della filosofia per la ricerca sociale (Pinello, 2015¹⁻²). C'è bisogno di qualcosa in più, infatti, di astratti modelli interpretativi e di sterili dati empirici.

L'opera d'arte, al tempo in cui scrivono i due autori, facendo salva la critica ai prodotti estetici dell'«industria igienica», a partire da quelli del cinema e della radio, aveva ancora in comune con la magia il fatto di istituire un cerchio proprio e in sé concluso, che si sottraeva al contesto della realtà profana, e in cui vigevano leggi particolari. Oggi invece tutta l'arte sta diventando sempre più algoritmica («Arte algoritmica», estetica orizzontale), con il gradimento del mercato. Non si sottrae più al contesto della realtà profana, anzi diventa tutt'uno con esso. *«Come il primo atto del mago nella cerimonia era quello di definire ed isolare, da tutto il mondo circostante, il luogo in cui dovevano agire le forze sacre»*, scrivono i due autori, *«così, in ogni opera d'arte, il suo ambito si stacca nettamente dalla realtà»* (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 26). E ancora: *«L'arte comincia, secondo Schelling, dove il sapere pianta l'uomo in asso. Essa è per lui "il modello della scienza, e dove è l'arte, la scienza deve ancora arrivare"»*. In realtà sta accadendo il contrario. *«La separazione di immagine e segno»*, secondo la dottrina di Schelling, continuano, *«viene "interamente abolita da ogni singola rappresentazione artistica"»*. A questa fiducia nell'arte [che per Weber, al contrario della scienza, non invecchia mai, è eternamente giovane, Weber 2004/1919] *il mondo borghese fu disposto solo di rado. Quando pose dei limiti al sapere, ciò non avvenne, di regola, per far posto all'arte, ma alla fede»* (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 27).

3. Il mito dell'appartenenza a determinati settori di ricerca, l'identità delle discipline di appartenenza e la razionalità delle scelte politiche

Nella premessa all'opera, i due autori hanno scritto che è stato per loro subito chiaro che l'appartenenza a determinati settori di ricerca e l'identità delle discipline di appartenenza costituivano un ostacolo, ai fini della comprensione della questione sulla quale avevano acceso il *focus*. In un primo momento, in base alla loro vocazione alla scienza (scienza che, alla maniera di Weber, costituisce un frammento non isolato del processo di intellettualizzazione – dell'«illuminismo» –, il frammento più importante, Weber, 2004/1919), avevano creduto di poter seguire *«la falsariga dell'organizzazione scientifica»* delle isole del sapere, nel senso che il loro contributo *«si sarebbe limitato essenzialmente alla critica o alla continuazione di dottrine particolari»*, attenendosi *«alle discipline tradizionali: sociologia, psicologia e gnoseologia»*, così come ancora oggi accade di regola in ambito accademico (si veda il sistema dell'abilitazione scientifica nazionale all'insegnamento universitario). Ma nello *«sfacelo della civiltà borghese»* non era entrata in crisi *«solo l'organizzazione, ma il senso stesso della scienza»*. La vita pubblica aveva raggiunto uno stadio dove il pensiero si trasformava *«inevitabilmente in merce e la lingua in un imbonimento della medesima»* (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, pp. 3-4). *«L'espulsione del pensiero dalla logica»* ratificava, *«nell'aula universitaria, la reificazione dell'uomo nella fabbrica e nell'ufficio»* (*ibidem*, p. 38). Oggi ratifica la reificazione dell'uomo nella fabbrica della realtà digitale, aumentata, amplificata, bionica, robotizzata, artificiale e della memoria esterna all'uomo. Da qui la denuncia, da parte dei due autori, della dimensione mitologica della ragione che tutto razionalizza, separa, amministra, contrattualizza e commercializza; della perdita di capacità teoretica del pensiero; la proposta di una visione filosofica d'insieme frammentaria (fatta di frammenti, fra i quali la scienza), non sistematica e irrimediabilmente incompleta (coscienza e consapevolezza che può derivare dal teorema di Gödel), e la formulazione della teoria critica (che va intesa come *«illuminazione sul dominio veicolato dall'illuminismo»*); la decisione, maturata nel 1922-23, di uscire fuori dall'università e di fondare un istituto autonomo (*Institut für Sozialforschung*) per la ricerca sociale, noto come Scuola di Francoforte, che mantenesse comunque un collegamento col mondo accademico e con le sue strutture e sovrastrutture, facendosene coscienza e consapevolezza critica.

A proposito degli indirizzi di pensiero dominanti nella ricerca sociale dell'università e del mondo accademico, i due scrivono: *«Nella convinzione che, senza limitarsi strettamente all'accertamento dei fatti e al calcolo delle probabilità, lo spirito conoscente sarebbe troppo esposto alla ciarlataneria e alla superstizione, esso prepara il terreno inaridito ad accogliere avidamente superstizione e ciarlataneria»*.

Come la proibizione ha sempre aperto l'accesso al prodotto più nocivo, così il divieto dell'immaginazione teoretica apre la strada alla follia politica. E nella misura in cui gli uomini non sono ancora caduti in sua balia, vengono privati dai meccanismi di censura (esterni o inculcati nel loro intimo) dei mezzi necessari per resistere» (ibidem, p. 5). Certamente i modelli statistici sono importantissimi per la sociologia, ma è anche vero che, come sostengono Horkheimer e Adorno, essi rendono il terreno inaridito, aprendo la strada alla follia politica.

Joseph E. Stiglitz, nella «Prefazione» al suo «La globalizzazione e i suoi oppositori», decenni dopo la «Dialettica dell'illuminismo» (il muro di Berlino era già caduto da tredici anni), trattando di certe degenerazioni politiche della globalizzazione, e cioè di certe degenerazioni dovute alle politiche di eliminazione delle barriere al libero commercio e di maggiore integrazione tra le economie nazionali, scrive di aver preso atto, in prima persona, *«degli effetti devastanti che la globalizzazione può avere sui paesi in via di sviluppo e, in particolare, sui poveri che vi abitano»*, molti dei quali oggi (nel 2018), sono costretti a migrare, per motivi politici, religiosi, economici e climatici. La narrazione dei sovranisti e dei populistici italiani, europei e americani della seconda decade del ventunesimo secolo, a questo proposito, è incardinata sulle parole chiave: invasione demografica, criminalità, sicurezza, islamizzazione dell'Occidente, radici cristiane, terrorismo, dazi commerciali. Il problema per l'autore, che scrive nel 2002, non è né teorico né tecnico, non ha cioè a che fare con le isole del sapere, con le discipline scientifiche e accademiche di pertinenza e di appartenenza, ma è politico, e consiste nel *«modo in cui essa [e cioè la globalizzazione] è gestita»*, perché *«sono stati stabiliti interventi sbagliati che, invece di risolvere il problema, favorivano chi aveva in mano il potere»*. *«Anche se l'economia può sembrare un argomento arido e distante dalla realtà, buone politiche economiche avrebbero il potere di cambiare la vita di questa povera gente. [...] Sapevo che le idee sono importanti, ma che conta anche la politica, e uno dei miei compiti era persuadere gli altri del fatto che ciò che auspicavo era giusto non soltanto dal punto di vista politico, ma anche da quello economico. Tuttavia, quando ho cominciato a occuparmi di questioni internazionali, ho scoperto che la buona economia e la buona politica non erano tenute in grande considerazione, soprattutto all'FMI. [...] Nella vita di tutti i giorni, nessuno di noi seguirebbe ciecamente un'idea senza chiedere consiglio a qualcun'altro, ma agli stati di tutto il mondo si chiedeva di fare proprio questo»* (Stiglitz, 2002, pp. IX-XIII).

Con ciò, prendendo a pretesto Stiglitz, non voglio sostenere che le scienze, le tecniche e le tecnologie siano neutrali e che le cause del nuovo genere di barbarie del quale trattano Horkheimer e Adorno, o dell'abuso virale, politico e religioso della questione dei migranti che sta sfociando oggi in una nuova barbarie, o delle follie politiche, siano da ricercare soltanto nelle cattive scelte razionali dei politici che hanno governato la globalizzazione, compresa quella dal basso (sulla globalizzazione dal basso, Ambrosini, 2008), commissionando e/o utilizzando ricerche e dati statistici a loro uso e consumo, in base al principio che l'unica cosa che conta è credere ciecamente in ciò che si fa. Infatti, *«Per orientarci occorre innanzitutto farla finita con le false innocenze, con la favola della tecnica neutrale che offre solo i mezzi che poi gli uomini decidono di impiegare nel bene o nel male»* (Galimberti, 2003, p. 34). Si veda a questo proposito anche il concetto di cultura proposto da Luigi Anolli (Anolli, 2004). *«La condanna naturale degli uomini è oggi inseparabile dal progresso sociale [progresso / regresso]. L'aumento della produttività economica, che genera, da un lato, le condizioni di un mondo più giusto, procura, dall'altra parte, all'apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, una immensa superiorità sul resto della popolazione. Il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero»* (Horkheimer - Adorno, 2010, p. 6). Alle potenze economico-finanziarie vanno aggiunte quelle tecnologiche (Microsoft, Apple, Samsung, Huawei, Internet, Google, Facebook, WhatsApp, Instagram, Twitter ecc.). Tutto ciò porta *«a un livello finora mai raggiunto il dominio della società sulla natura»* (ibidem, p. 6) e, in modo eminente, sull'uomo. *«La valanga di informazioni minute e di divertimenti addomesticati scaltrisce e istupidisce allo stesso tempo»*, (ibidem, p. 7). *«Ma così la natura, che è la vera autoconservazione, è scatenata dal processo che si era impegnato a scacciarla, nell'individuo come nel destino collettivo di crisi e di guerra»* e *«Si realizza l'angoscia più antica, quella di perdere il proprio nome»* (ibidem, p. 38). Da qui il successo del *mantra* del ritorno al cittadino, ai bisogni concreti del cittadino, e di certa politica populista e sovranista di oggi, che non vuole essere etichettata di destra o razzista o fascista o di sinistra, in base alla pretesa, propagandata, che tutto ciò appartiene esclusivamente al passato e va archiviato. La memoria è una memoria collettiva esterna digitale, alla quale ognuno può accedere e dalla quale può attingere in qualsiasi momento e che, per questo motivo, non c'è bisogno che venga immagazzinata naturalmente, nella mente naturale di ciascuno. Le narrazioni, diffuse in

modo virale sui *social* e mediante i *social* (*Spin doctor, esperti di marketing digitale e social media intelligence*), sono invece quotidiane e possono fare a meno della memoria, perché riguardano i bisogni, personali e collettivi, e le pulsioni dell'attimo in cui si narra, rilevati e pilotati mediante sondaggi di opinione. Tali narrazioni, per essere funzionali, necessitano di una memoria esterna e digitale, sulla quale può operare il "meccanismo" del copia e incolla.

Si aggiunga a quanto sin qui detto, la crescente disillusione, testimoniata da Jon Elster, circa le «*capacità della ragione, tanto degli attori sociali quanto dei ricercatori che osservano quegli attori*». In «*Salomonic Judgments*», l'autore ha sostenuto, «*che la teoria della scelta razionale porta in molti casi a prescrizioni e previsioni indeterminate, e ciò avviene molto più frequentemente di quanto la maggioranza dei sociologi e dei decisori amerebbe credere*» (Ester, 1995/1989, p. 8). Quanto più si capisce della realtà, tanto più si devono ridimensionare le ambizioni circa le simulazioni con modelli attendibili. Tutto è sfuggente: l'identità degli attori, le regole del gioco, la serie delle ricompense e l'insieme delle ragioni accettabili. «*La razionalità in ambito ristretto può divergere dalla razionalità in ambito più ampio*» (Elster², 1993, p. 21).

Tanto le scienze, le tecniche, le tecnologie, quanto le loro strumentalizzazioni politiche razionali e le tendenze che sono in opposizione a tali scienze, a tali tecniche, a tali tecnologie, a tali strumentalizzazioni; tanto gli «*sviluppi verso la società totalmente amministrata*» quanto il «*disgregarsi delle forme politiche, sociali e intellettuali riconducibili alla mediazione razionale e al suo potere*» (Galli, «Introduzione», in Horkheimer - Adorno, 2010/1944); tanto le scelte politiche sbagliate che sono state fatte quanto le opposte scelte politiche giuste che chi di dovere avrebbe potuto fare; tanto il paradigma sociologico dell'ordine quanto quello del conflitto; pur non essendo per niente le medesime cose e pur avendo certamente ciascuno una propria autonoma identità, e una propria specifica rilevanza e appartenenza, e una propria indiscutibile importanza; sono investite dal processo globale della tecnologia, della produzione e della finanza. «*Se gli ostacoli fossero solo quelli derivanti dalla strumentalizzazione inconsapevole della scienza, l'analisi dei problemi sociali potrebbe almeno ricollegarsi alle tendenze che sono in opposizione alla scienza ufficiale. Ma anch'esse sono investite dal processo globale della produzione, e non sono meno cambiate dell'ideologia contro cui erano dirette*» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 4).

Entra qui in gioco la «falsa chiarezza» (falsa perché mitica) del «*reformer più onesto*» che, per il fatto di trovarsi in una «*situazione senza via d'uscita*», raccomandando «*il rinnovamento in una lingua consunta dall'uso*», ovvero, oggi, mediante la ricerca spasmodica di parole dette in modo nuovo, finisce per rafforzare, «*facendo proprio un apparato categoriale prefabbricato e la cattiva filosofia che gli sta dietro, la potenza di ciò che esiste, quella stessa che vorrebbe spezzare. La falsa chiarezza è solo un altro modo di indicare il mito. Che è sempre stato oscuro ed evidente a un tempo, e si è sempre distinto per la sua familiarità, che lo esime dal lavoro del concetto*» (*ibidem*, p. 6). «*[...] il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia*» (*ibidem*, p. 8, 19), regredendo non più nell'ideologia, come ai tempi di Horkheimer e di Adorno, ma nella non-ideologia e cioè nella narrazione delle ideologie non più necessarie, dell'impossibilità del ritorno alle ideologie, e in altre molteplici narrazioni (che hanno preso il posto delle precedenti ideologie). Non-ideologia e narrazione che oggi ha la sua massima espressione nei *social network*, la nuova industria culturale di massa, dove il pensiero elaborato e complesso giunge a essere rinnegato come mera ideologia sovrastrutturata, a tutto vantaggio degli *slogan*, della propaganda, delle *fake news* e della fidelizzazione settaria («*Se vedo un problema*», ha dichiarato recentemente un politico italiano, «*non è nelle risorse o nelle norme, ma quando qualcuno non crede in quello che stiamo facendo. Se qualche membro del governo non crede in quello che stiamo facendo, allora è un rischio per i cittadini prima di tutto*»). Laddove invece, per i due autori, quando scrivevano la «Dialettica», l'espressione canonica dell'industria culturale di massa (trasformazione del mondo in industria) era costituita dal cinema e dalla radio.

È utile precisare che il mito è già illuminismo perché è l'illuminismo, hegelianamente, a riconoscere se stesso anche nei miti; perché «*alla base del mito esso ha sempre visto l'antropomorfismo, la proiezione del soggettivo nella natura*»; perché «*Le varie figure mitiche sono tutte riducibili, secondo l'illuminismo, allo stesso denominatore, e cioè al soggetto*» (*ibidem*, p. 14). E l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia perché «*Le spiegazioni del mondo come nulla o come tutto sono mitologie*» (*ibidem*, p. 31), anche se «*Identificando in anticipo il mondo matematizzato [oggi digitale, virtuale, aumentato, social], fino in fondo con la verità, l'illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito*» (*ibidem*, p. 32), e cioè della sua stessa autodistruzione.

E tutto ciò oggi accade, tra illuminismo e mitologia, nell'opacità di chi controlla chi e che cosa: è il potere politico che controlla la tecnica orientata scientificamente, la tecnologia? Accade il contrario? Si controllano

a vicenda? Esiste ancora una separazione tra politica, economia/finanza, tecnica orientata dalla scienza e tecnologia? Qual è la prossemica? «[...] *che cosa dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere?*» (Lev Tolstoj in Weber, 2004/1919). Il problema del calcolo dell'effetto è rimasto, ma le tecniche e le tecnologie di produzione e diffusione sono oggi profondamente diverse, rispetto alla prima metà del Novecento. E ciò rende diversa anche la questione della feticizzazione dell'esistente (che è reificazione dello spirito e del processo tecnico), perché abbiamo a che fare non più con la professione di una verità ridotta (quella del cinema e della radio, *media* con i quali al tempo della «Dialettica» si faceva propaganda), ma con la professione della verità di una realtà digitale, artificiale, virtuale, amplificata, bionica, robotizzata, aumentata.

Il problema, nella prospettiva di Horkheimer e Adorno, cioè, tirando le fila del discorso, non è soltanto una questione di scelte politiche razionali giuste o sbagliate, di modelli sociologici tra di loro contrapposti (come i modelli dell'ordine e quelli del conflitto), ma è quello della crisi più radicale della ragione umana utilizzata per effettuare tali scelte e per costruire e utilizzare tali modelli. Altra cosa è l'intelligenza artificiale. «[...] *e infine anche il soggetto trascendentale della conoscenza viene – apparentemente – liquidato, come ultimo ricordo della soggettività, e sostituito dal lavoro tanto più liscio dei meccanismi regolatori automatici [...]. Il positivismo [...] non si è fermato neppure davanti alla cosa più cervelotica che si possa immaginare – il pensiero*» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 37) che, resosi oggi artificiale, ha realizzato quella che i due autori ritengono la sua vecchia ambizione: «*essere il puro organo degli scopi*», (*ibidem*, p. 38), aumentando il carattere coattivo della sua autoconservazione, resa automatizzata, algoritmica e artificiale, «*in una società dove la conservazione delle forme e quella dei singoli coincidono solo casualmente*» (*ibidem*). «*Nella riflessione critica sulla propria colpa il pensiero si vede privato, non solo dell'uso affermativo della terminologia scientifica e quotidiana, ma anche di quella dell'opposizione. Non si presenta più una sola espressione che non tenda a cospirare con indirizzi di pensiero dominanti, e ciò che una lingua consunta non fa già per conto proprio, è surrogato senza fallo dai meccanismi sociali*» (*ibidem*, p. 4). «*E quando l'illuminismo può svilupparsi indisturbato da ogni oppressione esterna, non c'è più freno. Alle sue stesse idee sui diritti degli uomini finisce per toccare la sorte dei vecchi universali*» (*ibidem*, p. 14).

Già nel 1935 Edmund Husserl, nelle conferenze di Vienna e di Praga, formulando il nucleo primo della «Krisis» e rispondendo criticamente, tra le righe, a Heidegger e a Scheler a proposito della fenomenologia, apparentemente, secondo la *querelle* che era montata in Italia dopo la traduzione dell'opera, aveva messo sotto accusa le scienze, ma in realtà aveva sviluppato una riflessione sulla ragione, rivalutandola (Sini, 2007, pp. 15-16). Con Horkheimer e Adorno, il procedere della riflessione, che non è neanche qui espressione dell'irrazionalismo e dell'antiscienza, diventa dialettico e la ragione diventa l'«illuminismo».

Bisogna mettere sotto stretta osservazione l'aporia della ragione, senza ipostatizzarla; aporia che per Horkheimer e Adorno va sempre tenuta presente alla coscienza e alla consapevolezza, in modo dialettico, perché va ricercata, senza sosta; e dalla quale non si può uscire fuori, se non mediante un *salto* e mediante «*l'evidenza della non necessità della necessità del dominio*» (Galli, «Introduzione», in Horkheimer - Adorno, 2010/1944), che però implica una ritrovata capacità teoretica della ricerca, idonea a dare nuova linfa vitale alla pianta della democrazia (che ha radici antiche; sulla metafora delle radici, in senso critico, Bettini, 2012) e a quella dei diritti umani universali e delle libertà fondamentali. È l'occultamento di tale aporia, oggi attivato soprattutto (ma non soltanto) mediante l'intelligenza artificiale e la realtà digitale, virtuale, amplificata, bionica, robotizzata, aumentata, artificiale, la causa primaria dell'emergere di nuove barbarie, di nuovi totalitarismi, tanto sul versante affermativo delle tendenze dominanti quanto su quello delle tendenze oppostive.

4. Il salto fuori dall'isola incantata, la migrazione e il saltare saltando. La paura, la chiarezza e l'oscurità

Continuando le argomentazioni del paragrafo precedente, aggiungo adesso che ciò di cui ho scritto ha a che fare con l'ambivalenza originaria della ragione naturale, dell'intelligenza naturale, che si vuole totale e totalizzante, oggi per mezzo dell'uso dell'intelligenza artificiale e degli automatismi deterministici che essa consente (buona parte del mercato finanziario, per esempio, attualmente è gestito e amministrato dall'intelligenza artificiale). Rispetto ai tempi di Horkheimer e di Adorno, l'atteggiamento totalizzante della ragione è ancora più evidente, proprio perché oggi la ragione naturale si avvale anche dell'intelligenza artificiale per costruire realtà virtuali e aumentate, per governare e dominare tali realtà, per mediare

razionalmente la violenza in esse coinvolta (si pensi, di nuovo, al mondo della finanza, agli *smartphone*, ai *social network*), per governare i flussi, compresi quelli umani.

La ragione naturale, però, nonostante l'uso e l'asservimento a se stessa dell'intelligenza artificiale, rimane pur sempre strutturalmente incompleta, sospesa tra mediazione razionale ed emancipazione, tra dominio sempre più esteso, globale (una globalità, dalle molteplici virtù e dalle incalcolabili potenzialità, che ha anche il sapore della totalità, stringente, penetrante), e libertà. Una ragione naturale che, con l'aiuto dell'intelligenza artificiale, razionalizza tanto la mediazione quanto l'emancipazione, tanto il dominio quanto la libertà, ma che, nel farlo, continua ad azzerare ciò che della vita dell'uomo, che è dentro il soggetto, sommerso nel soggetto, non può essere razionalizzato, burocratizzato, amministrato, controllato, digitalizzato, reso astratto e artificiale. Ma l'uno è l'isola totale che non può fare a meno di Ulisse e che ha i suoi Narcisi/narcisi e la sua Kore.

E ciò accade anche nella costruzione sociologica delle identità sociali astratte e razionalizzate, amministrabili, e dei modelli di appartenenza sociale; nella costruzione economica delle identità economiche astratte e razionalizzate, amministrabili, e dei modelli di appartenenza economica; nella costruzione tecnologica dei profili virtuali e delle conseguenti profilazioni a uso commerciale e politico; nella costruzione di *social network* utilizzati anche come *echo chambers*, non soltanto a fini commerciali ma pure per scopi politici elettorali; nella costruzione di appartenenze tribali, fidelizzate, settarie ecc. Da questa «gabbia d'acciaio» (*Eiserner Käfig*) (Weber, 2004/1919, Ghia 2010), da questa macchina del dominio (nella quale il dominio è l'orizzonte insuperabile, il trascendentale dell'esistenza associata), non si esce né con comportamenti innovativi, ritualizzati, ribelli, rinunciatari, devianti, né, a maggior ragione, con comportamenti conformi; né con modelli sociologici dell'ordine, né con modelli sociologici del conflitto; né con scelte politiche razionali buone (buonismo), né con scelte politiche razionali cattive (cattivismo). Sono pensabili soltanto dei "salti vitali verso il senso (*Sinn*) pieno" che, in quanto tali, consentano piacevoli fughe, controllate e ordinate, magari ripetibili nel corso del tempo, dalla «gabbia d'acciaio», ma che, fuori dalla «gabbia d'acciaio», sono sterili, votati alla morte, perché fuori dalla «gabbia d'acciaio» non c'è società, non c'è economia, non c'è politica, non c'è concetto, non c'è teoria, non c'è razionalizzazione, non c'è burocratizzazione. Tutto quello che viene conquistato nel salto e mediante il salto, quando lo concettualizziamo, quando lo razionalizziamo, quando lo teorizziamo, quando lo amministriamo, ce lo portiamo dentro la «gabbia d'acciaio» e, nelle sue razionalizzazioni estreme e totalizzanti, cessa totalmente di essere un salto.

Il salto ha a che fare, per esempio, con quel "senso pieno della vita" (implicato nel «cerchio fatato della realtà», Horkheimer - Adorno, 2010/1944, pp. 33-6; nello «Strano Anello», nell'«Eterna Ghirlanda Brillante», Hofstadter, 1985) che, al tempo delle leggi razziali e della *shoa*, ha portato al Processo di Norimberga, alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e a tutte le teorizzazioni, istituzioni e pratiche successive e conseguenti; ha a che fare con quel "senso pieno della vita" che, dopo Hiroshima e Nagasaki, ha spinto a riflettere sul nichilismo e sul potere di distruzione totale del dominio; che, a causa della riduzione dell'ozonofera, dell'effetto serra, dei mutamenti climatici e del dissesto idrogeologico fa riflettere oggi sull'importanza della salvaguardia della natura e dell'ambiente; che, a causa delle migrazioni, fa discutere sui diritti umani universali e sulla democrazia. Ma il salto, quando cessa totalmente di essere salto, ha anche a che fare con le idee sui diritti degli uomini a cui finisce per toccare la sorte dei vecchi universali.

La verità di questa realtà non può essere disincantata (*Entzauberung der Welt*) (Weber, 2004/1919), secolarizzata (sulla secolarizzazione: Berzano, 2018¹⁻², Pinello, 2017), perché è la verità della realtà della ragione e dell'intelligenza naturale, che è per sua stessa natura incompleta (Kline, 1985/1980, Hofstadter 1985/1979). E lo è sempre stata, durante tutta la sua doppia evoluzione, biologica e insieme culturale (Anolli, 2004, Tomasello, 2005/1999). Altra cosa sono l'intelligenza artificiale (Tabossi, 1998) e la realtà digitale e aumentata. Se la ragione e l'intelligenza naturale sono "salto verso il senso pieno della vita" e «gabbia d'acciaio», l'intelligenza artificiale e la realtà digitale, virtuale e aumentata sono algoritmo, calcolo. Ecco perché la teoria critica è altra cosa e non può essere circoscritta, ridotta, nei limiti della teoria della complessità, della comprensione che «*la realtà è complessa, plurale e non totale*» (Galli, «Introduzione», in Horkheimer - Adorno 2010/1944) e nei limiti della convinzione dell'aggregabilità del problema in modo multidisciplinare e interdisciplinare, mediante le scienze sociali, umane, storiche e politiche.

Non costituisce una risoluzione del problema di fondo, un buon motivo per accantonarlo perché razionalmente irrisolvibile, «*cercare vie d'uscita laterali, non varchi frontali*», o «*disincantare la teoria critica, liberarci dalla sua enfasi, storicizzare le angosce, sciogliere col pensiero analitico le sue*

totalizzazioni, desistere dalle sue ansie di giustizia e di verità, rettificare, rendendole ragionevoli e dunque praticabili, le pretese di questa filosofia estrema» (ibidem). Anzi, proporre tali vie e tali soluzioni a problemi parziali, certamente utili (questo non lo si può e non lo si deve negare), significa tradire la «Dialectica dell'illuminismo» e la teoria critica, azzerare la sua forza teoretica, predisporre razionalmente alla barbarie di un nuovo totalitarismo. La pretesa della conoscenza, infatti, non consiste «solo nella percezione, nella classificazione e nel calcolo, ma proprio nella negazione determinante di ciò che è via via immediato» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 34). In questo senso si può parlare di dialettica negativa. Neanche il discorso, il dialogo, l'agire comunicativo, il mantenere sempre e comunque aperto il dialogo, l'etica discorsiva, seppure certamente utilissimi, sono risolutivi e costituiscono un buon motivo, a loro volta, per accantonare e per ritenere superabile la questione dialettica dell'aporia di fondo della ragione umana. A questo proposito è utile ricordare che per Horkheimer e Adorno «L'universalità delle idee, sviluppata dalla logica discorsiva, il dominio nella sfera del concetto, si eleva sulla base del dominio reale» (ibidem, p. 22).

Ciò accade perché la ragione/intelligenza umana è incompleta e non può contenere la dimensione del salto senza ingabbiarla, senza snaturarla, senza amministrarla, senza governarla, senza dominarla, senza mediarne razionalmente la violenza di chi e di ciò che si oppone, che si contrappone, che innova, che ritualizza, che si ribella, che si rassegna e abbandona.

Però la coscienza e la consapevolezza, filosofica, teoretica e non scientifica, di questa aporia della ragione, di questa ambivalenza che non è componibile, che non ammette soluzioni, ma che può essere riconosciuta, accettata, oppure rifiutata, è fondamentale, perché mantiene vivo il senso dell'oltre, la credenza che oltre la «gabbia d'acciaio», oltre l'isolato lago di Narciso, nel salto, ci sia il senso pieno della vita, mediante il narciso (il fiore, il simbolo); la certezza che ciò che conta veramente, ciò che è in grado di dare "senso pieno" a tutto il resto, alla gabbia, è oltre, nel salto, nell'attività del saltare. Filosoficamente parlando, e cioè esprimendo giudizi di valore, questa coscienza e questa consapevolezza devono venire prima di ogni altra cosa, perché mantengono costantemente aperta la possibilità del "salto vitale verso il senso pieno", in modo non sterile, nel saltare saltando; perché consentono di parlare anche di "senso sociologico pieno" (Pinello, 2018), con la possibilità di formulare giudizi filosofici di valore; perché, attuandola, "qui e ora", la percezione del sublime, dell'umano, del sacro – che è importante che siano collettivamente percepiti –, è un vaccino che mette al riparo dai virus di nuove barbarie, dalle epidemie (sull'epidemiologia delle credenze, Dan Sperper, 1999/1996) barbariche dei nuovi totalitarismi.

Se «l'illuminismo» non accoglie in sé, per salti, in modo dialettico, la coscienza della regressione in un nuovo genere di barbarie totalitarista, «firma la propria condanna. E per dialettica deve intendersi l'ambivalenza originaria e strutturale della ragione, il che equivale a dire dell'uomo. Se la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso è lasciata ai suoi nemici, il pensiero ciecamente pragmatizzato perde il suo carattere superiore e conservante, e quindi anche il suo rapporto alla verità [della ragione e dell'intelligenza naturale]. Nella misteriosa attitudine delle masse tecnicamente educate a cadere in balia di qualunque dispotismo, nella loro tendenza autodistruttiva alla paranoia "popolare" [Völkisch: cioè razza], in tutta questa assurdità incompresa si rivela la debolezza della comprensione teoretica di oggi» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 5).

La causa della regressione dall'illuminismo alla mitologia dell'illuminismo e all'avanzare di nuove forme di barbarie, di nuovi totalitarismi, nei termini della «Dialectica dell'illuminismo», non è da ricercare soltanto nelle moderne narrazioni sovranistiche, nazionalistiche, xenofobe, razziste, populistiche, «escogitate appositamente a scopi regressivi, o soltanto nel passaggio dal cosmopolitismo al neo-liberismo, o ai cosmopolitismi in tensione, quanto nell'illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità» (ibidem, p. 6) circa la natura ambivalente della ragione umana, nel contesto della debolezza della comprensione teoretica di ieri e di oggi. Si tratta della paura diffusa, che tende a creare (a causa dell'aumento delle povertà e delle diseguaglianze) isole totali e isolamenti totalizzanti, tanto in alto (nei cosiddetti "poteri forti", espressione equivoca e vaga oggi di largo consumo in Italia) quanto in basso (nel popolo – senza distinzione di classi –, nei cittadini italiani, altre espressioni di largo consumo oggi in Italia), di allontanarsi dai fatti (che sono canti di Sirene su isole che isolano), da ciò che da tali soggetti sociali, economici e politici è percepito come fatto reale (in basso anche per mezzo di *echo chambers* e *fake news*). Fatti che fin dalla loro percezione sono preformati (in basso anche mediante attività di *profilazione*) dalle usanze dominanti, che producono chiarezza, nella scienza (che è organizzazione di isole che isolano), nella tecnica, nella tecnologia, negli affari e nella politica, compreso l'uso dell'intelligenza artificiale che genera realtà digitale, virtuale e aumentata. Tale paura «fa tutt'uno con la paura della devianza sociale» (ibidem, 6) – dei migranti, dei rom,

degli omosessuali, degli ebrei, dei massoni – e mette in moto meccanismi di controllo sociale, sia dal basso verso l'alto (il popolo che pretende di mettere sotto controllo i cosiddetti “poteri forti”, facendo leva su quella che crede essere la propria percezione dei fatti), sia dall'alto verso il basso (i cosiddetti “poteri forti” che, secondo la vulgata corrente, usano le scienze e le tecnologie globali e la finanza globale per controllare il popolo). I corpi sociali intermedi e le classi non sono comunque scomparsi dallo spazio sociale. «*Lo sdoppiamento della natura in apparenza ed essenza, azione e forza, che solo rende possibile il mito, come pure la scienza, nasce dalla paura dell'uomo, la cui espressione diventa una spiegazione [...]. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto [quando crede di percepire i fatti finalmente in modo chiaro, senza più oscurità alcuna]. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivista, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non ha da esserci più nulla fuori, poiché la semplice idea di un fuori è la fonte genuina dell'angoscia*» (ibidem, 2010, p. 23).

È in questo modo, a causa di questa paura, che, nei termini della «Dialettica dell'illuminismo», si configura il concetto di chiarezza (mediante le usanze dominanti nella scienza, nella tecnica, nella tecnologia, negli affari e nella politica), nel linguaggio e nel pensiero, sia in alto che in basso, a cui tutto deve adeguarsi. «*Questo concetto, che bolla [etichetta] come oscuro e complicato, e soprattutto come estraneo [...] il pensiero che interviene negativamente sui fatti come sulle forme di pensiero dominanti, condanna lo spirito a una cecità sempre più profonda*» (ibidem, 6). E la chiarezza, che è in alto non è la stessa chiarezza che è in basso. E la percezione dei fatti non è la stessa, in alto e in basso. E i problemi crescono a mano a mano che la chiarezza diventa sempre più chiara, sia in alto che in basso, seppure in modo diverso, perché le certezze diventano sempre più certe e le credenze sempre più credute e virali.

Da qui l'importanza, contro le nuove barbarie, contro i nuovi totalitarismi, del messaggio del “senso pieno della vita” (dello «stato veramente umano»), percepibile però solo e soltanto nel salto, nel saltare saltando, che ci perviene dalla teoria critica, mediante la «Dialettica dell'illuminismo», più come immaginazione utopica che origina dal rapporto uomo / natura, più come utopia di redenzione materiale (della carne) e non soltanto spirituale (teoretica, filosofica), dell'immediatezza nell'immediatezza, che come prassi politica e liberazione, perché le istanze emancipative sono sempre sfigurate nella logica del dominio (Galli, «Introduzione», in Horkheimer - Adorno, 2010/1944). Messaggio che, portato dentro la «gabbia d'acciaio», diventa teoria – compresa la teoria critica –, razionalizzazione, astrazione, mitizzazione. Perché il senso pieno reso in questo modo, per questa via, chiaro, conserva sempre, nella chiarezza, nella «gabbia d'acciaio», l'oscurità indicibile del salto di Kore ragazza ineffabile (Deidier, 2018, Agamben - Ferrando, 2010), eternamente giovane, ricercata da Demetra che, dopo l'isolamento di Narciso e la morte di Eco l'innamorata, con l'intervento di Zeus, ridiventa ordine naturale e sociale (Pinello, 2018). Ineffabilità di Kore che però non è irrazionalità, perché è salto vitale nel senso pieno della vita e del senso pieno della vita. E tutto ciò può continuare ad accadere fino a quando l'oscurità è conservata nella chiarezza e non è pretesa azzerata, o azzerabile, del tutto.

Tali teorie, formulate nella «gabbia d'acciaio», dopo il salto e nel saltare saltando, come il riflettere sulla teoria critica e sulla «Dialettica dell'illuminismo», sono importanti, anche se non possono non essere sommerse dentro la gabbia. Sono importanti perché hanno la loro origine, il loro nucleo genetico, nel salto e per il salto, e lo sono fino a quando si mantengono costantemente aperte al salto e dal salto, nel senso pieno della vita, saltando. È dal salto, per esempio, che emerge il senso pieno del sublime, ma non arte, musica, danza, poesia, letteratura (che invece sono sommerse nella «gabbia d'acciaio», con Kore ragazza ineffabile che trascorre metà del suo tempo nell'oscurità e metà nella chiarezza, portandosi con sé l'oscurità nella chiarezza e la chiarezza nell'oscurità); il senso pieno religioso, ma non religioni, dottrine, teologie e teorie (idem, come sopra); il senso pieno del sacro laico, ma non diritti umani universali, diritti fondamentali, libertà fondamentali, democrazia, dottrine, teorie (idem, come sopra).

«*La Dialettica dell'illuminismo* costituisce una sorta di possibile antidoto al rischio di un nostro incantamento» (Galli, «Introduzione», in Horkheimer - Adorno, 2010/1944) perché, criticando e dialettizzando le stesse categorie delle scienze sociali, aiuta a capire, in modo filosofico, frammentario e non sistematico, in un modo geneticamente originario non consentito dalla sociologia e dalle scienze sociali, che la vita è «offesa e dispersa nella totalità del dominio» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944).

5. Il mito di Ulisse e dell'isola delle Sirene. Narciso, Eco e Ade. Kore - Persefone e Demetra

Horkheimer e Adorno, nella «Dialettica dell'illuminismo», utilizzano il mito di Ulisse («Odisseo pieno di astuzie») e delle Sirene (Omero, 1963), tra epos e mito, in connessione al sadismo («Odisseo, o mito e illuminismo», Horkheimer - Adorno, 2010/1944, pp. 51-86; «Juliette, o illuminismo e morale», *ibidem*, pp. 87-125). Tale mito è ripreso anche da Jon Elster per indagare sulla razionalità e l'irrazionalità («Ulisse e le sirene», Elster 1983/1979) e sulla razionalità e i vincoli («Ulisse liberato», Elster, 2004/2000), all'interno della riflessione sul «cemento della società» (Elster, 1995/1989), sulla «cassetta degli attrezzi» per le scienze sociali» (Elster, 1993/1989) e sulla «spiegazione del comportamento sociale» (Elster, 2010/2007), ma in questo mio contributo, a causa delle pagine che mi sono state concesse, non potrò approfondire questo profilo della questione.

Dico soltanto che la cosa interessante di Jon Elster è che lui utilizza i proverbi per fare scienza sociale qualitativa (cosa in parte diversa è l'applicazione di metodi qualitativi, in campo sociologico, unitamente o alternativamente a quelli quantitativi). A proposito dei proverbi sostiene che essi contengono massime di saggezza, ma non sempre, e che generalmente, ma non sempre, si presentano come coppie di opposti (nel senso che contengono massime di saggezza tra di loro contrapposte), sono cioè proverbi polarizzati, e sostiene anche che i proverbi contengono «meccanismi causali» utili per le spiegazioni sociologiche qualitative. Qui per meccanismo causale si deve intendere non il bruto nesso causa-effetto ma un «*modello causale osservabile di frequente e facilmente riconoscibile, avviato sotto condizioni generalmente non note o seguito da conseguenze indeterminate*» (*ibidem*, p. 63).

Jon Elster, inoltre, distingue tra meccanismi causali atomistici e meccanismi causali molecolari. Un proverbio contiene generalmente un meccanismo causale atomistico. Se prendiamo in considerazione due proverbi possiamo ottenere due meccanismi causali atomistici che, combinati, possono dare come risultato un meccanismo causale molecolare. È mio convincimento che i miti classici, così come i proverbi, contengano massime di saggezza nelle quali è possibile ricercare meccanismi causali.

Il dodicesimo canto dell'Odissea, che narra del passaggio davanti alle Sirene, per Horkheimer e Adorno custodisce «*il nesso di mito, dominio e lavoro*» (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 38), e cioè del passaggio dallo stato bruto, primitivo, naturale, dell'uomo a quello sociale, mediante la fissazione degli istinti, a opera di una repressione / coazione sempre più forte, e l'intellettualizzazione progressiva nelle «*grandi svolte della civiltà occidentale, dall'avvento della religione olimpica fino al rinascimento, alla riforma e all'ateismo borghese*» (*ibidem*, p. 39). Grazie all'«illuminismo», al passaggio borghese e mercantile dall'«oscuro orizzonte del mito» al «sole della *ratio* calcolante», i popoli e i ceti hanno espulso progressivamente il mito dalla cultura, e con esso «*il timore della natura incontrollata e minacciosa, conseguenza della sua stessa materializzazione e oggettivazione*», abbassandolo «*a superstizione animistica*», facendo «*scopo assoluto della vita*» «*il dominio della natura*» e giungendo da ultimo all'autoconservazione automatizzata (*ibidem*). «*L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia*» (*ibidem*, p. 41). Sotto la coazione del dominio, però, «*il lavoro umano si è sempre più allontanato dal mito, per ricadere, sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balia*» (*ibidem*, p. 39).

Circe è la dea che ritrasforma gli uomini in animali. Ma Ulisse «*ha saputo resisterele, ed essa, in compenso, lo mette in grado di resistere ad altre forze di dissoluzione*» (*ibidem*, p. 41) che vanno nella medesima direzione ritrasformante: le Sirene, che sanno «*tutto quello che avviene sulla terra nutrice*» (Omero, 1963, vv. 189-90; Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 40), ritornata ordinata e ciclica dopo il rapimento di Kore - Persefone, e che rappresentano la «*tentazione [...] di perdersi nel passato*» (*ibidem*, p. 40). Nonostante Ulisse sia stato messo in guardia da Circe, «*la tentazione delle Sirene resta invincibile, e nessuno può sottrarsi, ascoltando il loro canto*» (*ibidem*, p. 41). «*Chi cede ai loro artifici, è perduto, mentre solo una costante presenza di spirito strappa l'esistenza alla natura [gli uomini all'essere ritrasformati in animali]. Se le Sirene sanno di tutto ciò che accade, esse chiedono in cambio il futuro, e la promessa del lieto ritorno è l'inganno con cui il passato cattura il nostalgico*» (*ibidem*, p. 40).

Ulisse «*conosce solo due possibilità di scampo. Una è quella che prescrive ai compagni. Egli tappa le loro orecchie con la cera, e ordina loro di remare a tutta forza [...]. L'altra possibilità è quella che sceglie Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé. Egli ode, ma impotente, legato all'albero della nave, e più la tentazione diventa forte, e più strettamente si fa legare, così come, più tardi, anche i borghesi si negheranno più tenacemente la felicità quanto più – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di*

*mano» (ibidem, p. 41). E qui il collegamento con *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber diventa facile (Weber, 1991/1904-5).*

Combiniamo adesso il mito di Ulisse e delle Sirene con quello di Narciso ed Eco. Il libro III delle *Metamorfosi* contiene miti relativi alla fondazione di una città: Tebe. Il mito di Narciso ed di Eco è riportato da Ovidio con riferimento all'indovino Tiresia (figlio di un uomo della stirpe degli Sparti, i nati dalla terra, fondatori della città di Tebe), al fine di fornire una prova dell'avveramento, a distanza di tempo, di una sua pre-dizione (riguardante Narciso), di una formula, che, in un primo momento, in base all'ordine sussistente, nessuno aveva compreso e poteva comprendere. A lungo la predizione sembrò priva di senso, ma poi l'esito delle cose, il tipo di morte e la strana passione di Narciso la confermarono (Ovidio III, vv. 349-50, p. 33). Quando Ulisse scende nell'Ade, interroga, ottenendone pre-dizioni e pre-visioni, proprio Tiresia (Omero, 2007, XI, vv. 90-137, pp. 101-5). In entrambi i casi, sullo sfondo ci sono la natura umana, il potere / dominio (la violenza irresistibile), la pre-dizione, il salto dal mondo sensoriale a quello extrasensoriale, il mito (la razionalizzazione della natura umana, del potere/dominio degli dei, della violenza e del salto).

La *fabula* del mito di Narciso ed Eco, però, non si sviluppa a Tebe, bensì in un luogo caratterizzato dalla presenza di un fitto bosco, di un lago e di un monte. E cioè non all'interno di un ordine cittadino, ma in un ambiente dominato dalle forze violente, alcune delle quali irresistibili (in quanto di origine divina), della natura. Lo stesso Narciso è figlio di un dio fluviale violento (Cefiso). La madre di Narciso è Liriope, una ninfa delle acque dolci che, spinta in un'ansa della corrente del fiume, imprigionata fra le onde, è stata violentata dalla forza vitale, dal potere e dal dominio, dello scorrere prorompente e vorticoso delle acque di Cefiso (Ovidio III, vv. 341-46, p. 33).

Il tema è quello della bellezza naturale violenta che seduce, incanta, ma che si sottrae al controllo razionalizzante dell'uomo e al conseguente soddisfacimento dei piaceri della carne (in molti si innamorano di Narciso, ma lui non si fa toccare), della voce / canto che non è dialogo razionalizzante. In questo, Narciso può essere accostato all'isola delle Sirene delle quali Ulisse, separando la sua sorte da quella dei suoi compagni, mettendola a parte, vuole sentire il canto / voce, provandone tutto l'intenso piacere ma senza farsi incantare, senza avvicinarsi a esse e senza toccarle (*ibidem*, vv. 370-91, pp. 35-7). Proprio perché conscio del pericolo che corre, grazie all'ammaestramento di Circe (Omero, 2007, XII, vv. 36-58, pp. 147-9; vv. 151-200, pp. 155-9), Ulisse, per non avvicinarsi alle Sirene e per non toccarle, si fa legare dai suoi uomini all'albero della nave.

Le pre-dizioni di Tiresia e di Circe contengono il salto e vengono qui proferite saltando e per saltare; significano che sono in gioco, in linea di principio, forze misteriose e imprevedibili; che ciò non esclude il calcolo razionale; che una demitizzazione del mondo è pur sempre possibile; che i processi di intellettualizzazione sono in atto (Weber, 2004/1919). Anche il legame tra Narciso ed Eco è totalizzante, come quello delle Sirene (Ovidio III, vv. 392-95, p. 37). La sorte di Ulisse e dei suoi compagni è però diversa da quella di Narciso ed Eco, grazie alla pre-dizione di Circe circa il comportamento che Ulisse e i suoi compagni devono tenere e che egli può subito razionalizzare. La pre-dizione di Tiresia su Narciso, invece, rimane a lungo priva di senso, non razionalizzabile.

Come nel mito di Narciso ed Eco, il piacere mortale del canto (della voce, della parola) delle Sirene, che Ulisse non deve toccare e alle quali non deve avvicinarsi (è legato all'albero della nave, che è la tecnica, mani e piedi), è associato, in modo totalizzante, a un venir meno del corpo socializzato che può morire (la morte di Ulisse e dei suoi uomini), della socializzazione razionalizzata (la nave) che può venir meno. Nell'Odissea è detto che, accanto al prato nel quale sono sedute le Sirene, s'alza un monte d'ossa d'uomini (Omero, 2007, XII, vv. 45-6, p. 147), giunti all'isola delle Sirene con le loro navi, grazie alla tecnica della navigazione. Anche nel mito di Narciso ritorna questa immagine: le ossa e la voce di Eco, di colei che voleva interagire, creare interazioni sociali (Ovidio III, vv. 396-402, p. 37).

Siamo in una situazione totalizzante che rende impossibile il dialogo, il contatto, la relazione, per la sussistenza di situazioni estreme connotate di violenza e di dominio. Ulisse ha ordinato ai suoi uomini di mettersi i tappi di cera alle orecchie per non ascoltare il canto delle Sirene, per sottrarsi all'incantamento, per evitare la perdita totale della libertà di scelta e la morte sociale di gruppo e per continuare a remare per portare la nave – la tecnica – a distanza di sicurezza, al salvo. Morte che è evitata da Ulisse mediante una resistenza invincibile al canto, per il piacere di conoscere il piacere che i suoi uomini non possono conoscere, pena la perdita della nave. Si fa legare mani e piedi all'albero della nave, sceglie la perdita della sua libertà personale, sceglie la «gabbia d'acciaio». Nel decidere di rimanere dentro la «gabbia d'acciaio», però, non

bolla come oscuro e complicato, e soprattutto come estraneo, il pensiero, la voce, il canto che interviene negativamente sui fatti come sulle forme di pensiero dominanti all'interno della gabbia.

Come si avvera la pre-dizione di Tiresia su Narciso? Quando *«la confermano [la formula] / il precipitare dei fatti, la morte speciale, lo strano delirio [di Narciso]»* (*ibidem*, vv. 349-50, p. 33). *«All'indovino profetico [Liriope] va poi a domandare / se il figlio vedrà la lenta stagione di una vecchiaia. / Risponde: "Se riuscirà a non conoscersi"»* (*ibidem*, vv. 346-48, p. 33). L'avveramento della pre-dizione di Tiresia è dovuto a una razionalizzazione successiva, e cioè alla comprensione successiva della strana passione di Narciso, dell'esito della situazione circostanziata e del tipo di morte che lo coglie.

Narciso conosce se stesso non allo stesso modo di Ulisse. Al contrario, è come se Circe lo ritrasformasse in un animale che, rifiutando di distinguere il segno dall'immagine, ridiventasse prigioniero di tale indistinguibilità. Narciso diventa prigioniero, suo malgrado, della sua immagine, e precipita dentro essa, nella preistoria della sua stessa esistenza animale (*ibidem*, vv. 437-40, p. 39), lui che era nei luoghi della narrazione mitica a caccia di animali, mettendo a frutto la tecnica della caccia.

Ulisse è colui che sa razionalizzare la pre-dizione già razionalizzata di Circe e che può conoscere anche il canto totalizzante delle Sirene, senza implodere in esso. È il capo, il condottiero, il re. È colui che è legittimato all'esercizio del potere e del dominio, che pronuncia e dichiara le formule di legittimazione politica (Martinelli, 2009) e i dispositivi di autorità (Bettini, 2012; a proposito del mito di Kore, Pinello 2018). Ordina ai suoi stessi uomini, dopo averli istruiti sulla pre-dizione di Circe, di aiutarlo a limitare il suo stesso potere, di mettere in moto, insieme a lui, i meccanismi della «gabbia d'acciaio» adeguati, di aumentare ulteriormente le misure restrittive alla sua richiesta di liberazione, e infine di liberarlo, dopo il salto, dopo che ha aumentato la sua coscienza e consapevolezza grazie al piacevole e incantevole canto delle Sirene, al quale non soccombe in forza delle attività di razionalizzazione messe in opera con Circe e con i suoi sottoposti.

Narciso, invece, non è in grado di razionalizzare la pre-dizione di Tiresia, non ha uomini, compagni, che lo ascoltino, che possano dialogare con lui e che gli obbediscano, non può dialogare con Eco. Rimane solo, prigioniero dell'immagine totale di sé. Diventa per un attimo re di se medesimo, un'isola totale, e, subito dopo, smarrisce se stesso e la sua stessa soggettività. Si accorge che il giovane dello specchio del lago è lui: *«Ma sono io, questo tu! [ecco che si avvera la pre-dizione, la formula]. Non mi abbaglia il riflesso, ho capito»* (Ovidio III, v. 463, p. 41). Ma a nulla ciò vale! *«io brucio d'amore per me, questo fuoco io l'accendo e lo soffro. / Che faccio? Lo prego, mi prego? E pregarlo di che? / Ce l'ho già, quello che voglio: è la stessa ricchezza a mandarmi in miseria. / Se solo potessi staccarmi dal corpo»* (*ibidem*, vv. 464-67, p. 41). Narciso è in grado di razionalizzare, ma non è in grado di porre strumentalmente uno scopo al di fuori, al di là, della coincidenza in lui di segno naturale e immagine (*ibidem*, vv. 469-74, pp. 41-43). Ha definitivamente perso la sua soggettività, anche quando raggiunge Ade (*ibidem*, vv. 502-05, p. 45). Il segno naturale, nell'indistinguibilità, è ridiventato immagine e l'immagine segno. L'immagine non può staccarsi dal segno e il segno dall'immagine.

Quando muore – e si tratta di un tipo di morte diversa da quella di tutti gli altri uomini socializzati, che sono capaci di razionalizzare la propria vita –, il suo corpo scompare. Al suo posto c'è un fiore, simbolo della vittoria della natura sulla razionalizzazione sociale, color croco, e in giro petali bianchi: il narciso (*ibidem*, vv. 509-10, p. 45). Ed è qui che inizia il collegamento con il mito di Kore e Demetra, grazie a quel fiore (Omero, 2010, pp. 89-91), che è naturalmente predisposto alla distinzione (è di due colori). Con tale collegamento, l'indistinzione di segno naturale e immagine cessa di persistere, l'aporia si ricostituisce – mediante il ritorno a Ade – in Kore / Persefone, che è una, in modo oscuro, e che è anche due soggetti chiaramente distinti. Né il totalitarismo della «gabbia d'acciaio», dunque, ma neanche quello della natura. Così posso anche concludere questo mio contributo.

Narciso e il narciso. La migrazione dei simboli da un mito in un altro (i migranti). La metamorfosi dei miti. *«Il mondo come gigantesco giudizio analitico, il solo rimasto di tutti i sogni della scienza, è dello stesso stampo del mito cosmico, che assoggetta al ratto di Persefone la vicenda della primavera e dell'autunno»* (Horkheimer - Adorno, 2010/1944, p. 35; Pinello, 2018).

Bibliografia e sitografia

- Agamben Giorgio – Ferrando Monica, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Electa, Milano 2010.
- Ambrosini Maurizio, *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, il Mulino, Bologna 2008.
- Anolli Luigi, *Psicologia della cultura*, il Mulino, Bologna 2004.
- Berzano Luigi, *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano 2018.
- Berzano Luigi, *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Pisa 2018.
- Bettini Maurizio, *Contro le radici. Tradizione. Identità. Memoria*, il Mulino, Bologna 2012, versione Kindle.
- Deidier Roberto (a cura di), *Kore, la ragazza ineffabile. Un mito tra passato e presente*, saggi di Aa.Vv., Donzelli editore, Roma 2018.
- Elster Jon, *Ulisse e le sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, traduzione di Paolo Garbolino, il Mulino, Bologna 1983. Edizione originale *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Elster Jon, *Come si studia la società. Una "cassetta degli attrezzi" per le scienze sociali*, traduzione di Paola Palminiello, il Mulino, Bologna 1993. Edizione originale *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Elster Jon, *Razionalità globale e locale*, traduzione di Paola Donà, in Aa.Vv., *Globale/locale. Il contributo delle scienze sociali*, a cura di Paolo Perulli, redazione del volume di Giovanna Monsutti, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 21-39.
- Elster Jon, *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, traduzione di Paola Palminiello, il Mulino, Bologna 1995. Edizione originale *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Elster Jon, *Ulisse liberato. Razionalità e vincoli*, traduzione di Paola Palminiello, il Mulino, Bologna 2004. Edizione originale *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment and Constraints*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Elster Jon, *La spiegazione del comportamento sociale*, traduzione di Paola Palminiello, il Mulino, Bologna 2010. Edizione originale *Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Galimberti Umberto, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica. Opere XII*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Gerth Hans H. – Wright Mills Charles, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, a cura di Pietro L. Di Giorgi (tr.), Prefazione di Angelo Scivoletto, Franco Angeli, Milano 1993. Edizione originale *The Man and His Work*, in *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, pp. 3-74.
- Ghia Francesco, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- Hofstadter Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante. Una fuga metaforica su menti e macchine nello spirito di Lewis Carroll*, Giuseppe Trautteur (a cura di), Traduzioni di Barbara Veit, Giuseppe Longo, Giuseppe Trautteur, Settimo Termini, Bruno Garofalo, supervisione redazionale di Fiamma Bianchi Bandinelli, terza edizione, Adelphi Edizioni, Milano 1985. Edizione originale *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic Books, Inc., 1979.
- Horkheimer Max - Adorno Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo*, Traduzione di Renato Solmi, Introduzione di Carlo Galli, Einaudi, Torino 2010. Edizione originale *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. Inc. 1944; S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1969.
- Kline Morris, *Matematica la perdita della certezza*, traduzione di Luca Bonatti, David Roubini e Massimo Turchetta, Arnaldo Mondadori, Milano 1985. Edizione originale *Mathematics: The Loss of Certainty*, Oxford University Press, Inc., 1980.
- Leghissa Giovanni, *L'epidemiologia delle credenze tra vincoli cognitivi e vincoli istituzionali*, in *Incontri sul Senso 2015-2016. Semiotica della viralità. Per una epidemiologia del senso* (1° giugno 2016), circe, Centro interdipartimentale di ricerche sulla comunicazione, in <https://www.circe.unito.it/it/attivita-del-circe/seminari/incontri-sul-senso/incontri-sul-senso-2015-2016-semiotica-della-viralita>.
- Marr David, *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, W.H. Freeman and Company, San Francisco 1982.
- Martinelli Claudio, *L'organizzazione del potere nel pensiero di Gaetano Mosca*, in «Giornale di storia costituzionale», I trimestre 2009, 17, p. 183.

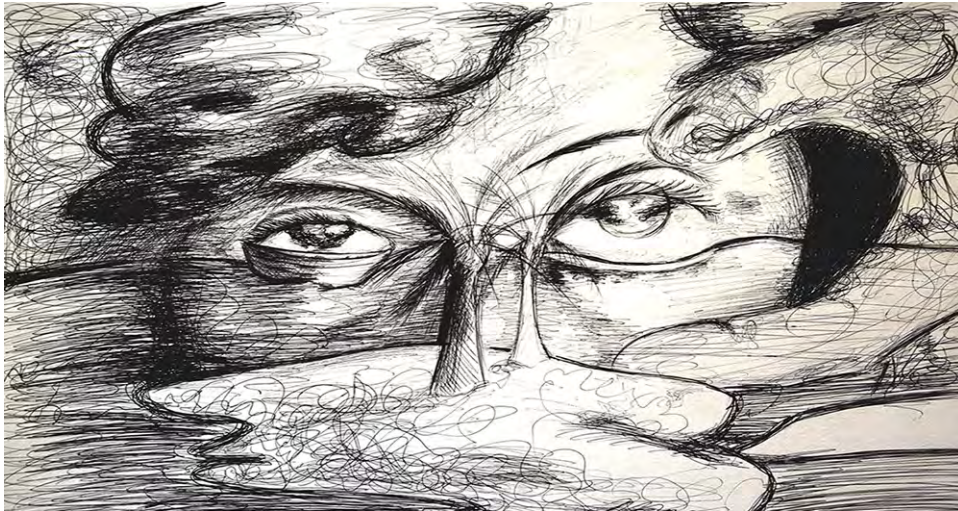
- Monceri Flavia, *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa 1999.
- Omero, *Odissea*, trad. Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963.
- Omero, *Odissea*, vol. III, Libri IX-XII, a cura di Alfred Heubeck, traduzione di G. Aurelio Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, Trebaseleghe (PD) 2007.
- Omero, *Inni omerici*, a cura di Silvia Poli e Franco Ferrari, UTET, Torino 2010.
- Ovidio, *Metamorfosi*, vol. II, Libri III-IV, traduzione di Ludovica Koch, commento di Alessandro Barchiesi e Gianpiero Rosati, testo critico basato sulla edizione di Richard Tarrant, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, Trebaseleghe (PD) 2007.
- Pinello Francesco Paolo, *Gli affreschi di Palazzo Bongiorno "dimora filosofale" a Gangi...*, Lampi di stampa, Vignate (Milano) 2015.
- Pinello Francesco Paolo, *L'amore è il peso che dà il moto all'anima. Giansenismo e massoneria nella seconda metà del Settecento siciliano...* Lampi di stampa, Vignate (Milano) 2015.
- Pinello Francesco Paolo, *Le migrazioni tra secolarizzazione, pluralismo religioso e identità cattolica. Un profilo socio-religioso*, in Aa.Vv., *In-between spaces: percorsi interculturali e transdisciplinari della migrazione tra lingue, identità e memoria*, a cura di Nino Arrigo, Annalisa Bonomo e Karl Chircop, Edizioni Sinestesie, ebook 2017, pp. 141-152.
- Pinello Francesco Paolo, *Profilo di una festa: il pane dei Burgisi e il Corteo di Cerere/Demetra*, in Deidier Roberto (a cura di), *Kore, la ragazza ineffabile. Un mito tra passato e presente*, saggi di Aa.Vv, Donzelli editore, Roma 2018, pp. 157-172.
- Sini Carlo, *Husserl. La crisi della scienza europea e la filosofia trascendentale*, in Aa.Vv, *La filosofia del Novecento in sei libri*, a cura di Fulvio Papi, Ibis, Como-Pavia 2007, pp. 13-38.
- Sperber Dan, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, traduzione di G. Origgi, Feltrinelli, Milano 1999. Edizione originale *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Marston Lindsay Ross International, Oxford 1996.
- Stiglitz Joseph E., *La globalizzazione e i suoi oppositori*, traduzione di Daria Cavallini, Einaudi, Torino 2002. Edizione originale *Globalization and Its Discontents*, W.W. Norton & Company 2002.
- Tabossi Patrizia, *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Introduzione alla scienza cognitiva*, il Mulino, Bologna 1998.
- Tomasello Michael, *Le origini culturali della cognizione umana*, edizione italiana a cura di Luigi Anolli, traduzione di Maurizio Riccucci, il Mulino, Bologna 2005. Edizione originale *The cultural origins of human cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
- Weber Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di Giorgio Galli, traduzione e appendici di Anna Maria Marietti, Rizzoli, Milano 1991. Edizione originale *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Novembre 1904 e Giugno 1905, in Form zweier Abhandlungen im , Bd. XX und XXI (I.: Das Problem; II.: Die Berufsethik des asketischen Protestantismus).
- Weber Max, *La scienza come professione. La politica come professione*, traduzione di Helga Grünhoff, Pietro Rossi e Francesco Tuccari, Einaudi, Torino 2004. Edizione originale *Wissenschaft als Beruf e Politik als Beruf*, a cura del «Freistudentische Bund», Duncker und Humblot, 1919 (in due distinti opuscoli).
- Whitehead Alfred North - Russell Bertrand, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Voll. 3, London, 1910, 1912, 1913.

Mitanalisi come strumento di formazione e riscatto della marginalità

Salvatore Squillaci

squillacis@tiscali.it

Sociologo relazionale e accademico, si occupa di problematiche legate ai temi dell'intolleranza, dell'identità, dell'alterità e dell'interculturalità. È professore a contratto di Demoetnoantropologia presso l'Università degli Studi di Catania e cura diversi corsi seminariali di formazione e ricerca sui processi del mutamento culturale e sociale globale nell'epoca della postmodernità.



Giuseppe Panarello - L'insularità attraverso le immagini - Liceo Artistico Statale Emilio Greco, Catania - Quarta edizione Thrinakia, premio internazionale di scritture autobiografiche, biografiche e poetiche, dedicate alla Sicilia

Da sempre, gli uomini di ogni tempo e di ogni terra, messi a nudo davanti alla forza trascendente, apocalittica e affliggente degli eventi naturali, a fronte della propria finitezza e impotenza, hanno sentito il bisogno di dare una appropriata spiegazione a determinati accadimenti, necessariamente sfuggitivi ad una qualsiasi conoscenza scientifica, al fine di esorcizzare le angoscianti paure umane. Agendo secondo natura, l'arma di difesa in loro possesso più utile da utilizzare come rimedio immediato e protezione comune, fu il pensiero "pre-logico". Più esattamente, la singolare facoltà mentale superiore dell'immaginazione posseduta dagli esseri viventi, corroborata con quella della narrazione degli eventi affrontati, della prova superata dall'esperienza individuale o collettiva, in qualità di spettatori reali e unici protagonisti, normali o straordinari, direttamente coinvolti. In questo senso, la narrazione dei miti assume una straordinaria valenza meta cognitiva ante litteram di formazione, iniziazione e socializzazione collettiva.

La nascita del mito è, pertanto, fortemente radicata con immagini inconsciamente interiorizzate, simboli, figure, personaggi, luoghi, fenomeni ambientali, opportunamente mutuati e trasfigurati con immaginarie interpretazioni, rappresentazioni, proiezioni e narrazioni di fatti caratterizzanti il sostrato spazio-temporale della vita quotidiana dentro e fuori determinati luoghi antropici. La conoscenza analitica del mito fornisce una migliore comprensione dello sviluppo dei processi cognitivi e speculativi dell'intuizione immaginifica della mente umana, dell'elaborazione infinita degli oggetti della memoria e della prodigiosa narrazione di ogni gruppo umano, universalmente e scambievolmente, in ogni tempo tramandata e diffusa attraverso multi variegate forme e pluralità di contenuti, spesso provenienti da modelli di cultura lontanissimi e diversissimi tra loro. Inoltre, nello scenario della condizione umana, la mitanalisi costituisce un tratto importante della storia dell'uomo, di un popolo, di una cultura, di una civiltà. Possiamo affermare che nel mito è contenuta una particolare chiave di lettura del destino dell'uomo come parte insostituibile di unico intero: l'umanità.

I miti degli antichi riflettevano la cultura classica e la dimensione del paesaggio mentale dei personaggi del passato. Tuttavia, parlavano anche del mondo contemporaneo e forse, persino, dello scenario di quello

presente e futuro. Pertanto, da questo punto di vista, la mitanalisi fornisce una lezione esperienziale utile a far prendere coscienza del contrasto fra il valore della vita, la sua precarietà e la sua trascendenza. Ciò potrebbe significare che continua a sopravvivere perennemente un nucleo omogeneo della psiche o della coscienza del Sé come istanza del profondo generatrice e riflessiva di molteplici, universali, archetipiche forme culturali, di cui il mito rappresenterebbe l'espressione primordiale dell'esperienza tangibile della dura realtà e della percezione dell'ineffabilità, contraddittorietà e stupefacente grandiosità del fattore umano e del suo sentire. A riprova di ciò, si possono esaltare alcuni importanti motivi, fatti, elementi, ingredienti di potenziamento e arricchimento dell'efficacia e dell'intensità del mito, tipo:

- suggestione del racconto, magia dei luoghi;
- fascinazione, immaginazione, sogno;
- tensione metafisica, eroi, semidei;
- senso profondo del sacro e del profano;
- densità dell'ethos, pathos, epos, eros;
- potere, violenza, leggi, giustizia, rispetto;
- pietà umana e divina, fato, destino;
- accettazione del voler divino, ubbidienza all'autorità;
- sapienza, conoscenza, valori e virtù umane;
- ideali, desideri, utopie, distopie.

I miti millenari e i riti arcaici dei cicli della vita e della morte, delle fasi della fecondità e della crescita, della Madre terra e della creazione, del sacro e del profano, ancora oggi trasfigurati dai ritmi scanditi dalla tradizione e celebrati dalla devozione popolare in occasione della ricorrenza delle feste religiose, coinvolgono ed emozionano trasversalmente l'immaginario e l'inconscio collettivo di tutti i partecipanti dentro i contesti vitali delle comunità coinvolte. Tutto e tutti, rappresentano e sono l'emblema di una memoria vivente, di una appartenenza rinnovata, di un sentimento d'amore comunque rinsaldato in senso religioso, umano, relazionale, sociale e comunitario. La forza mitanalitica e l'energia della fascinazione mitopoietica del pathos, dell'eros, del coinvolgimento, della visualizzazione e dell'interiorizzazione dell'evento narrativo, sviluppano un tipo di immedesimazione etnostorica, etica ed epica, intima e profonda, segreta e riservata, gioiosa e purificante, allargata e liberatoria, emozionale e catartica.

Senza alcun dubbio, le profondità toccate dalla struttura narrativa mitanalitica e autobiografica di sé e dell'altro da sé, favoriscono l'*empowerment* delle risorse individuali e delle sinergie collettive dentro gli ambienti geografici, naturali e umani. Qui, si sviluppa un humus speciale dove potrebbe verificarsi che la tensione evolutiva dell'uomo, affascinata dalla magnificenza trascendentale delle raffigurazioni mitizzate, venga supportata e incanalata a percepire alquanto fiduciosamente la realtà del presente come progetto e come opportunità di attivare, nel complesso, un percorso narrativo e autobiografico di cambiamento migliorativo polivalente, da parte di una intera pluralità comunitaria gratificata in maniera *top-down e bottom up*.

Inoltre, la particolarità delle forme multidimensionali e dei contenuti universali del mito, consente una svariata ricchezza di misure applicative e pratiche gnoseologiche dentro ogni contesto umano, grazie alla peculiarità sostanziale di molti fattori cognitivi e tesi esplicative, come si può evincere da quanto qui di seguito riportato.

Fattore: Spazio - temporalità vaga, indeterminata a valenza mitopoietica universale.

Tesi: Nonostante la globalizzazione postmoderna dei modelli di cultura, della conoscenza digitale, della ipertecnologia intrusiva, pervasiva e valutativa di tutto l'agire collettivo e di tutti gli ambiti della vita sociale, i miti, le fiabe, le narrazioni, etc., continuano a sopravvivere. Anzi, al giorno d'oggi, si comincia a sentire il bisogno di recuperare e rivalorizzare la loro intrinseca forza simbolica-valoriale, etica, estetica, pedagogica, formativa e terapeutico - riabilitativa.

Fattore: Relativismo culturale come metodo e come chiave di lettura intelligibile e personalizzabile.

Tesi: La conoscenza analitica dei miti agevola il contrasto dell'omologazione dell'io, dell'uniformità di massa, dell'inconsapevolezza di essere come siamo realmente, della sottomissione alla volontà del gruppo, del dilagare del pensiero conformista, della moda social dei "like", del vissuto esperienziale dell'autoreferenzialità e dell'etero direzionalità senza meta e senza senso.

Fattore: Spendibilità generale come investimento relazionale e applicabilità socio educativa.

Tesi: La mitanalisi come strumento di difesa e resilienza, a costo zero, al processo di frantumazione algoritmica della persona, al nichilismo - qualunquismo - egocentrismo disfattista, alle insicurezze sociali e alle paure personali, alla disgregazione dei nuclei familiari, alle dipendenze con e senza uso di sostanze, etc.

Fattore: Incontro sociale “*augmented*” con l’anima poietica, narrativa e immaginifica, del mito.

Tesi: Non è mai troppo tardi, né troppo presto per entrare nella metafora mitologica, filosofica e letteraria della visione sociale di una umanità non fatta di individui che vogliono vivere come bruti, bensì di persone autentiche e motivate a cercare in profondità e generare insieme nuova sapienza e rinnovata saggezza in ambito culturale, relazionale, etico, estetico, religioso, spirituale e naturale.

In sostanza, la mitanalisi contemplata come spinta gentile a cogliere il valore dei nessi di interdipendenza tra gli ambiti dei rapporti meta cognitivi, dei legami sociali e umani, della condivisione dei principi etico - valoriali, del significato della condizione umana, tout-court. Inoltre, negli spazi relazionali della vita sociale, i riti, le celebrazioni collettive, le invocazioni, i lamenti, le parole, i suoni, i gesti reiterati, costituiscono la parte attiva e performativa dei miti di ieri, ancora oggi riscontrabile nell’eccitante attualità lirica del folklore e nei toni drammaturgici della cultura popolare che esprimono il pathos dei bisogni individuali e dei legami collettivi che riportano alla memoria della comune origine, appartenenza e identità. A un confronto diretto, i molti Prometeo postmoderni, razionalmente e fideisticamente rivolti alla conoscenza tecno-scientifica della realtà, per meglio dominarla senza tabù e senza limiti, sembrano parecchio disponibili a rinunciare a qualsiasi tensione interiore mirata alla salvaguardia della propria auto direzionalità, a vantaggio di una autoreferenzialità solipsistica piuttosto orientata a un continuo “*advanced*” spostamento professionale delle abilità e delle competenze ipertecnologiche, dapprima acriticamente innalzate a pratiche collettive, alquanto inconsapevolmente mitizzate, molte volte “*liofilizzate*” attraverso gli stili di vita collettivi.

In effetti, il nuovo e sbalorditivo potenziale cognitivo offerto dalla realtà tecnologica digitale, non sempre è in grado di far trasparire tutta la bellezza originale proveniente dalla cultura o dal pensiero agito e rappresentato dalla narrazione messa in scena grazie all’abilità ed alla passionalità umana come risorsa elettiva e assoluta del sublime in sé. Sotto tale aspetto, il bello, il buono e il giusto della classicità non appaiono mai indicazioni obsolete, né fuori luogo, né tramontate, dal momento che, per loro naturale e privilegiata sostanza qualitativa e resistenza allo scorrere del tempo, sono destinate a rimanere in stato di immortale, trasparente veridicità, oltre che grandiosa comunicabilità “*totalizzante*”.

La scoperta della mitanalisi, della scrittura e della narrazione autobiografica, producono costruttivamente una unitaria dimensione cognitiva e acquietante che rimane immune a qualsiasi mistificazione della sfera dei sentimenti, delle passioni e delle emozioni che veramente contano a testimoniare l’essenza fondamentale del processo evolutivo della civiltà, della specie umana e di tutte le genti di ogni epoca. Un aspetto particolarmente importante, si evince dalla profondità immateriale dei simboli, dei fatti, delle figure, dei luoghi rintracciabili nel racconto mitologico, insieme alla fruibilità critica, analitica e metodologica dei miti utilizzabili come strumenti privilegiati per la perscrutabilità e soluzione di molti seri problemi, emergenti in ogni ambito della vita umana e in ogni contesto della realtà socio-istituzionale, pubblica o privata, cioè a dire, personale, familiare, amicale, scolastica, lavorativa, associativa, religiosa, spirituale, comunitaria. Ad esempio, i miti non tossici né avariati, metaforicamente rivisitati come regolatori e diffusori di riflessione, temperanza, regolatezza, etc., indicano le risorse più utili per acquisire certezze e sicurezze di cui nutrirsi nella quotidianità personale, assumendo i caratteri di prioritaria opportunità educativa e di maggior efficacia formativa all’interno di ogni contesto familiare, scolastico e relazionale.

Donde, può essere desunto che la misura valoriale e analitica della funzionalità pedagogica e mitopoietica dei racconti mitici, è intrinsecamente racchiusa e contemplata nell’impianto compositivo e configurativo dei racconti mitici, delle gesta, del sentire e dell’agire dei personaggi leggendari, come pure gli dei, i semidei, gli eroi, i cavalieri, i paladini, i personaggi epici di tutte le ere storiche coinvolti in fatti straordinari della vita, nella veste di promotori di imprese, autori di iniziative non comuni, scrittori o narratori autobiografici, tutti mediatori esemplari di aspirazioni, desideri, sogni, visioni, immagini simboliche, spiegazioni fantastiche, delucidazioni o soluzioni, davanti alle innumerevoli situazioni caratterizzate da una certa complessità o negatività, spesso fonte di violenza, lutti, dolore, dissennatezza, apprensione, infelicità, oppure, a fronte di occasionali eventi forieri di euforia, gioia, serenità, prosperità condivisibile da parte di singoli esseri umani, gruppi, comunità o, addirittura, città intere.

Certamente, la sostanza concreta e l’essenza immateriale dei contenuti mitanalitici da utilizzare pragmaticamente, vanno considerate come forme dimensionali “*parallele*”, pertanto comparabili e

commensurabili, con gli accadimenti della realtà contemporanea. Questo fatto rende possibile la condivisione educativa della narrazione mitica, epica o autobiografica, come vissuto esperienziale da interpretare secondo un filo narrativo, non utopistico né visionario, bensì “*concretamente pensante*”, rivolto a un universo plurigenerazionale, “*impegnato*” e motivato ad evitare il rischio latente di essere colto dal mal di vivere, per carenza o mancanza di ideali, prospettive o riferimenti di eccezionale valore aggiunto per una crescita sana, matura e responsabile di tutti i contemporanei e futuri personaggi protagonisti.

Al tempo della inevitabile globalizzazione, tuttavia, già si avverte in maniera sempre più estesa, il bisogno dei più giovani di non voler essere perdenti, di non doversi adattare alla prima, generica, minima, umiliante o degradante opportunità. Piuttosto, resta profondo il desiderio di re-inventare il futuro basato su un’alternativa visione delle risorse qualitative come la conoscenza, la cultura, il sapere, il saper fare, ma soprattutto, il sapere e voler essere dignitosamente, civilmente, onestamente vincenti nella società e nel mondo della vita desiderata. Ogni giovane possiede un capitale di sensibilità, capacità, talento, esperienza personale che la società, i modelli di cultura, le istituzioni, le organizzazioni economico-finanziarie e l’azione educativa - formativa della scuola devono valorizzare e salvaguardare con attenzione e rispetto.

Inoltre, il livello dell’insegnamento e dell’apprendimento qualitativo può essere opportunamente integrato in tutte le scuole tramite approfondimenti e incontri multidisciplinari mediante l’uso degli strumenti della multimedialità e/o attraverso una efficace ed efficiente programmazione “*augmented*” di percorsi sensibilizzanti e partecipativi *open* di letteratura, filosofia, fotografia, arte, cinema, editoria, sitografia, museografia, laboratori di visualizzazione dei più significativi episodi mitologici, epici afferenti i miti, i culti, i riti locali del sacro e del profano, la memoria della tradizione, la salvaguardia, la conservazione e la valorizzazione della conoscenza del passato e delle proprie origini che orgogliosamente devono sopravvivere.

In modo equivalente e analogo, il processo educativo tra i banchi di scuola, dovrebbe integrarsi con quello della fruizione dei Beni culturali, con il patrimonio della cultura materiale e immateriale, emblematica ed esemplificativa degli oggetti, dei fatti, degli ideali, dei racconti, delle leggende, delle fiabe, dei luoghi e dei personaggi mitologici della cultura classica e di tutte le epoche successive. Il fine ultimo, dovrebbe essere quello di rinsaldare e corroborare le valenze spendibili e sostenibili tra conoscenza teorica e competenza pratica, pensiero astratto e saperi applicati, ideazione e immaginazione, progettazione e creatività, processi simbolici e percorsi realizzativi dell’*homo faber*. Oppure, se si vuole la ricchezza delle *life skills* dell’attuale *homo sapiens*.

Gli ambiti finora trattati sulle diverse sfumature incidenti e caratterizzanti i temi, la natura della narrazione classica, del racconto mitologico di ogni tempo e i suoi legami con gli aspetti più sensibili e significativi della condizione umana, in sé e per sé universalmente riscontrabile in ogni estensione geografica, presentano importanti effetti nelle pratiche della riabilitazione sociale rivolte a specifiche categorie di soggetti in età giovanile, con un pesante vissuto deviante e criminale alle spalle. In tale direzione, il prendersi cura di sé stessi, o degli altri, attraverso la narrazione mitopoietica o auto-biografica orientata alla realizzazione di sé, agevola a riconnettere le relazioni e i rapporti della persona con il proprio mondo interiore e con la complessità generale dei mondi vitali altrui, spesso reciprocamente problematici, distanti e inconciliabili tra loro, al fine di riuscire a creare una psicosintesi armonica con i limiti rispettivamente riscontrabili ed empaticamente accettabili nell’umana alterità insita in ciascuno e tutti.

Come buona regola, non bisogna limitare la funzione della mitanalisi o l’apporto della mitopoietica soltanto alla semplice scrittura, lettura, visione intellettuale distaccata, incameramento nozionistico, interesse mnemonico dell’esposizione o della rappresentazione manieristica dei fatti e dei protagonisti. Piuttosto, è necessario attivare e implementare interattivamente uno stato d’animo di ascolto drammaturgico in profondità, quindi, emotivo, empatico, sensibilizzante e formativo, in grado di rivitalizzare gradualmente, in senso morale e civile, la coscienza sociale. Pertanto, un percorso metodologicamente dedicato al raggiungimento di larghi obiettivi formativi e socio-riabilitativi di sicura e notevole rilevanza educativa, mirati alla realizzazione di molti specifici risultati, per esempio:

- a) Comprendere la qualità naturale e la portata valoriale della cultura proveniente dal pensiero, dalla conoscenza e dalla saggezza degli antichi, rispetto alla subcultura del consumismo e dello spreco;
- b) Scoprire che l’identità degli uomini si nutre di dignità che va coltivata e valorizzata durante tutto il tempo della vita;

c) Dimostrare con coerenza e autentica testimonianza diretta l'utilità del pensiero mitanalitico per la comprensione dei principi etico - valoriali lasciati in eredità dal passato al presente storico di tutte le generazioni che sono e che saranno;

d) Agevolare la motivazione all'apprendimento cognitivo e meta cognitivo dei giovani e l'interesse sociale degli adulti attraverso la consapevolezza maieutica della propria evoluzione e l'immedesimazione mitopoietica con l'anima del racconto mitologico e con lo spirito epocale della cultura della tradizione dove, essenzialmente, hanno avuto origine le basi epigenetiche di ogni credo mitologico, religioso, simbolico, spirituale, relazionale, etico, culturale, linguistico, artistico, epico, eroico, etc., della *vision* e della *mission* dell'uomo animale sociale e di tutta la condizione umana;

e) Valorizzare e conservare la memoria dei mondi vitali per ricostruire, umanizzare, riscattare la parte migliore di sé da far rivivere con coraggio e integrità con quella dell'altro da sé;

f) Sentire l'importanza di cercare sé stessi, di ritrovare l'insularità errante della specifica identità originaria, di percepirsi sempre e comunque un po' tutti nuovi Ulisse. Cioè, naufraghi dispersi tra le onde, profughi erranti ed esuli nel mondo, esploratori *multitasking*, avventurieri sconfitti, figli senza padri, padri senza figli, genitori presenti ma di fatto assenti, desiderosi di rappacificazione con il proprio *io* in cerca di autentica "*virtute e canoscenza*".

Anche da questo punto di vista, sicuramente, la mitanalisi, rappresenta una reale opportunità per riprendere il mare alla ricerca di sé stessi non ancora naufragati, prima che sia troppo tardi per raccontarsi "*dal basso*" e "*dal di dentro*" di sé stessi.

Nell'epoca del cambiamento continuo e irrefrenabile delle società e delle culture postmoderne, qualcuno potrebbe chiedersi quale sia il significato reale del dialogo aperto sui temi interpretativi ed esplicativi della mitanalisi in relazione con quello dell'insularità, dell'identità e, perché no, del meglio della mitologia e della cultura della tradizione proveniente dal mondo classico, risalendo fino alle radici della memoria storica, artistica e letteraria del nostro lontano e recente passato. Certamente, non è semplice, né immediato cogliere il collegamento cognitivo tra i molti aspetti funzionali e vantaggiosi offerti dalla post-modernità, con i contenuti delle tematiche di cui sopra, oggi largamente percepite come tracce mnemoniche della letteratura scolastica, fumettistica, televisiva o cinematografica riferibile a luoghi, eventi, leggende, miti, riti e personaggi appartenenti ad un tipo di narrazione rimasta memorabile nell'inconscio collettivo, ma di fatto considerata come non scientificamente rilevante, in quanto fantastica e immaginaria per una cospicua moltitudine di persone. Un ambito culturale, quindi, senza molta importanza educativa/formativa, o comunque non concretamente rilevante come investimento sociale generativo di valore aggiunto, valorizzabile e spendibile dentro i contesti della vita relazionale, civile e morale della comune esistenza. Pur tuttavia, spesso succede che certi accadimenti o personaggi della storia ufficiale vengano vissuti e ricordati nella cultura popolare come fatti immaginari, mitizzati e tramandati come "memorie storiche" dalla narrazione orale alle future generazioni.

Inoltre, risulta assai utile ricordare l'importanza che rivestono le etnofonti, in qualità di storia sociale raccontata dalle testimonianze degli stessi protagonisti, i racconti orali di specifiche esperienze legate alla cultura della tradizione del passato riportate alla luce del presente, le autobiografie come espressioni di realistiche o favolose narrazioni esperienziali del sé. Quanto sopra esposto, rappresenta un rilevante quadro polivalente di nuove forme simboliche, immaginifiche, surreali della memoria singolare e plurale, oltre che del pensiero-linguaggio mitanalitico e auto-rappresentativo delle istanze profonde del proprio Io. Sotto tale aspetto, le connessioni simbolico - culturali e semantiche tra concetti-chiave quali, narrazione mitopoietica, appartenenza etnica, insularità e identità collettiva, appaiono fortemente intercorrelate con la dimensione spazio-temporale dello stato dell'arte dei mondi vitali in cui i fatti sociali e le componenti della vita rappresentano un "*fatto totale*" visualizzabile come particolare scenario storico e caratteristico crogiolo di umanità, all'interno di un unico e indivisibile contesto evolutivo.

Pertanto, una serie di riflessioni preliminari e di ipotesi operative multidisciplinari, potrebbero contribuire alla comprensione multimodale delle tante valenze concettuali e dei punti di forza e di debolezza afferenti la complessità, problematicità e pluriformità semantiche delle singole tematiche in oggetto. Infatti, conoscere e comprendere realisticamente l'impatto positivo e/o negativo di certi accadimenti caratterizzanti l'attualità del mondo della vita sociale e umana, facilita e semplifica le prerogative di utilizzo delle tesi qui di seguito ricavate e orientate a fini progettuali speciali, di cui si sostiene l'efficacia e la convenienza realizzativa,

specialmente in ambito educativo, formativo e riabilitativo, a livello intersettoriale, pluriprofessionale, multidisciplinare.

Di sicuro, quando si riconosce e si apprezza la vera natura della mitologia, risalta con evidenza che la lettura immedesimata dei miti nutre l'immaginazione a visualizzare da vicino lo spirito dei racconti, a dialogare interiormente con i personaggi mitizzati, a viaggiare nella rete infinita dello spazio e del tempo, a compenetrarsi con l'anima del narratore, a riportare nella dimensione del presente il meglio della sostanza raccolta, al fine di seminare il suo contenuto. Aldilà della stessa fantasia, creatività, visionarietà, l'immaginazione libera il pensiero e arricchisce il significato sociale e il senso individuale del percorso umano del vissuto esistenziale. Inoltre, l'esperienza personale racconta chi siamo e quanto valiamo nel contesto dei mondi vitali di provenienza e di appartenenza identitaria. Qui, ogni narrazione può essere un'autobiografia che raccoglie attenzione e interesse in chi vive accanto a noi, che riflette quello che gli altri pensano di noi e viceversa, che illustra quello che presumibilmente noi rappresentiamo per loro.

Per di più, nel susseguirsi degli accadimenti delle umane cose, all'interno del processo storico-culturale delle società e delle civiltà, il discorso mitologico ha sempre accompagnato quello della narrazione autobiografica, come fattore sostanziale e integrante della comprensione dell'uomo, visto come artefice naturale, originale, spontaneo, riflessivo di sé stesso e dell'andamento complessivo delle dinamiche ambientali viste nella loro interconnessione spazio-temporale. Va detto che, raccontare o saper narrare un fatto, una storia di vita, un personaggio leggendario, etc., non richiede necessariamente una capacità specialistica di saggista, scrittore o regista. È sufficiente avere un po' di talento naturale a saper usare, o scegliere, il linguaggio scritto, l'esposizione orale, il canto, il verso, la semplice parola, la tonalità, le pause, la mimica facciale e quella corporea per creare un'atmosfera di affabulazione, incanto, emozione, passione, smarrimento, estasi.

Nel folklore, nella cultura della tradizione, e in modo particolarmente significativo, nel mondo del teatro dell'Opera dei pupi, "*La macchina dei sogni*", notevole successo, apprezzamento e fascinazione ha sempre suscitato "*u cuntù*", la narrazione popolare dei miti, delle leggende, dei personaggi illustri della storia e degli eroi della letteratura epica, grazie alle rappresentazioni artisticamente, oltre che appassionatamente, interpretate dai pupari, *cuntastorie*, *cantastorie*, *folk singer*, etc., tutti veri e propri eccezionali *storytelling* della classicità, del recente passato e di oggi. Fare luce su tale risvolto, risulta utile a far comprendere che, come nell'arte della narrazione popolare, immaginaria, leggendaria, mitologica, epico - cavalleresca, anche in quella della narrazione autobiografica, non esiste alcun obbligo categorico di rispettare schemi strutturati in maniera rigida, omologata o standardizzata. Infatti, nelle modalità espressive della narrazione "*dal basso*", come in quella mitologica, non ci sono regole fisse, obblighi di coerenza metodologica, impegni di fedeltà storica, limiti di battitura, bisogni di dire di più in metà tempo, "*social like*", chiusure mentali, confini spazio-temporali, valutazioni accademiche pregiudiziali, supponenti, respingenti o castranti. Inoltre, bisogna fare menzione al fatto che un percorso sperimentale di iniziazione, innovativo e sinergico, tra risorse vitalizzanti quali la mitanalisi, la scrittura di sé, la fantasia favolistica, l'immaginazione creativa, non potrebbe non offrire ulteriori strumenti integrativi di conoscenza, di scoperta dell'io sociale, di identificazione collettiva, di *empowerment* culturale intersoggettivo dentro e fuori i contesti vitali.

Insularità

In assonanza con tali presupposti, risulta doveroso evidenziare qualche approfondimento concettuale sensibilizzante sui temi specifici, qui di seguito contemplati, della insularità, isolanità e sicilitudine. Pretendere di capire la realtà fenomenologica dell'insularità nostrana, locale, territoriale attraverso luoghi comuni, stereotipi sociali, immagini commerciali, racconti cinematografici, sfumature linguistiche o metafore fittizie, non avrebbe molta rilevanza oggettiva, né in senso denotativo né connotativo dello stato dell'arte. A maggior ragione, tutto ciò risulta ancora più vero, se l'interesse euristico venisse rivolto con superficialità e scetticismo alla identificazione dei legami nascosti dell'insularità con la mitanalisi e la natura profonda dell'identità. Piuttosto, è necessario cercare di cogliere quante più specifiche angolazioni metaforiche e concettuali, al fine di evidenziare la trama e l'ordito dell'intera rappresentazione organica, simbolica e cognitiva dei temi menzionati sopra.

In tale direzione, quindi, saranno orientate alcune modalità metodologiche, indispensabili nella costruzione di qualsiasi percorso concettuale, sottolineando termini esplicativi e analizzando aspetti emblematici che appaiono vicendevolmente interagenti e gradualmente comunicanti, tanto se le tematiche si

prendono in considerazione singolarmente, quanto complessivamente. Un buon approccio potrebbe iniziare con il porre, “*dal basso*”, alcuni postulati chiave, al fine di definire plausibilmente l’essenza sostanziale o valoriale dell’insularità, su cui articolare possibili riflessioni operative.

- **Di che cosa parliamo quando utilizziamo il termine “insularità”.**

Forse, pensiamo sommariamente agli antichi significati di isolanità, oppure di sicilitudine, senza fare, però, alcuna particolare distinzione.

- **Afferisce una questione biologica, oppure esclusivamente genetica, cioè a dire di “razza”.**

Così posta, l’argomentazione diverrebbe un facile alibi di autoassoluzione o condanna bilaterale di un intero popolo.

- **Si può parlare della insularità come una questione etnica**, considerato che storicamente la Sicilia è stata sistematicamente terra di conquista, di dominazione straniera, di transito di continue migrazioni.

Anche se la Sicilia esprime, da una prospettiva epigenetica, un esempio *ante litteram* di crogiolo di diverse popolazioni e culture esogene, ciò non rende il fattore insularità esaustivamente spiegabile o comprensibile.

- **Possiamo affermare che la componente principale dell’insularità è una forma di nostalgia** passiva, di attaccamento struggente verso un passato di cui non si ha vera consapevolezza né conoscenza.

Se così fosse, si tratterebbe di una diffusa epidemiologia mentale invalidante la capacità di verifica razionale del proprio vissuto personale con la quotidianità del presente da parte di una specifica popolazione.

- **Il tema dell’insularità è collegabile con gli archetipi mitologici** della Madre terra, dell’Eterno ritorno, dell’Eternità, della Fecondazione e della Perfezione della vita dove apparentemente tutto muta, senza che mai nulla veramente cambi.

Le metafore dell’inconscio profondo costituiscono una risorsa indispensabile che necessita di essere riportata alla luce per diventare uno strumento integrativo nella conoscenza della condizione umana spiegazione del dramma dell’esistenza e del senso del sacro o del profano nella natura dell’uomo di ogni latitudine e longitudine.

- **L’insularità può essere intesa come espressione vivente** dell’anima di un luogo o di una particolare rappresentazione socio-antropologica ritualizzata distintiva di un gruppo etnico.

In tal senso, l’insularità si ridurrebbe a significare la proiezione di una originale imago autobiografica riemergente come piena consapevolezza di appartenenza esclusiva a un luogo particolare, in quanto psicosintesi strutturata di una intersoggettiva narrazione coreografica ambientale e di una sceneggiatura antropica trasversalmente interiorizzata.

- **Insularità come paesaggio mentale, come stato psichico della mente** in cui l’unica sensazione piacevole è il distacco nostalgico dal mondo esterno rappresentato da tutto ciò che riconduce ai ricordi, ai fatti vissuti, ai familiari, alle persone mai dimenticate, al paese, alla campagna, agli animali, alla città, ai quartieri, alle case, alla gente affacciata, alle viuzze, ai vicoli, ai cortili, alle voci della casba, ai giochi dell’infanzia, ai litigi, ai pianti, agli oggetti d’affezione, agli odori, ai sapori, alle gioie, alle sofferenze della vita adulta.

In effetti, un paesaggio mentale percepito con piena, libera e serena consapevolezza, presenta una forte rispondenza con l’inconscia sensazione di liberazione, di fuoriuscita, di allontanamento, di partenza da tutto ciò che contestiamo, rifiutiamo, consideriamo immeritato, viviamo con un senso di colpa, accettiamo con ansia o con angoscia causata da un destino ingiusto, dalla mala sorte, dalla cattiveria, dall’ignoranza o dall’intolleranza umana.

Pur tuttavia, la rappresentazione psichica di un “*paesaggio mentale*” collettivo, anche se può apparire assai suggestivo e accattivante, potrebbe evocare, altresì, un inquietante profilo personologico autoreferenziale, piuttosto che uno stato d’animo comune o una tensione relazionale auto diretta e condivisa dentro i mondi vitali delle persone attraverso gli atti della vita.

- **Insularità come destino e darma** di una realtà umana problematica, dimezzata, terra di mezzo di una storica moltitudine di *ex ante, in itinere ed ex post* migranti tra migranti, periferia senza una vera “*vox populi*” identitaria, alquanto manchevole di un forte e omogeneo sentire di coesione civica e unitaria.

Qui si apre uno spaccato di convivenza sociale fisica e psichica, senza essere un'autentica forma antropica di coesistenza relazionale evoluta, in mancanza o carenza qualitativa di diversi elementi basilari, in senso:

- estetico (la bellezza coltivata come ricchezza interiore e sensibilità d'animo);
- etico (il rispetto come base dei principi etico-valoriali di una società giusta);
- relazionale (la relazione come fatto fondativo e generativo del Bene comune);
- patrimoniale (il patrimonio culturale come dono e come risorsa identitaria collettiva).

- **Insularità come espressione enigmatica, misterica, arcana** di un luogo dentro cui cercare, e da cui ripartire, per ritrovare sé stessi.

Una tesi in apparenza visionaria, utopistica, però anche interessante, praticabile se concretamente vissuta. Infatti, cercare nella contestualità comunitaria dell'insularità la via di uscita dal labirinto dell'esistenza, partendo dal centro di sé, a contatto diretto con il centro della natura circostante e con il centro del mondo vitale di una umanità liberata dai falsi bisogni e dipendenze che "cosificano" il valore della vita e la dignità personale, significa sperimentare una opportunità iniziatica all'interno di una verosimile "isola felice", o mitico "paradiso in terra", dove non manca niente di veramente importante per essere liberi e liberati da pericolosi reticoli sovrastrutturali.

Tutto ciò, sia come metafora della condizione umana sempre più resa alienata a sé stessa, sia come possibile esperienza-impresa straordinaria da compiere, potrebbe implicare il rischio di perdere la propria *mindfulness*, se si distoglie lo sguardo, empatico e responsabile verso la realtà, per rivolgerlo illusoriamente verso l'infinito esterno, al fine di volere-potere vivere insieme di nuovo, umanamente e benignamente, in armonia nel tempo senza tempo.

- **Insularità come interfaccia ambivalente di una dimensione sincronica di utopia e distopia.**

La particolare bellezza a 360° della Sicilia, il fascino privilegiato dei luoghi, la dimensione mitica del sentimento antropico, l'opportunità di vivere in prossimità dell'utopia della perfezione del creato e della sensazione del raggiungimento della felicità in terra, di fatto, per tutti gli attori sociali protagonisti, potrebbero costituire risorse elettive che dovrebbero facilitare lo sforzo comune proteso verso il diritto/dovere morale all'autorealizzazione del sé e all'attuazione della qualità sociale della vita di ciascun *civis* e dell'intera *civitas* comunitaria.

In realtà, tuttavia, lo scenario demotnoantropologico, si presenta spesso intriso di una visione distopica dell'insularità, allorché l'isola viene percepita come terra di conquista da parte della terraferma. Cioè a dire, del potere centrale e/o del pensiero decisionale locale, sempre e comunque, unilateralmente imposto ai propri cittadini-abitanti, considerati come sudditi o coloni, nella stragrande maggioranza delle volte, addirittura, esclusi, "dimenticati" e, *sine die*, socialmente, culturalmente e spiritualmente impoveriti.

- **Insularità come realtà di frontiera e come ponte** per la riconquista della propria dignità, per sua natura ospitale e accogliente, generosa e dialogante. Sempre disponibile a qualsiasi richiamo esterno di cambiamento migliorativo, comunque rispettoso delle proprie origini, tradizioni, memorie, narrazioni mitologiche da conservare, preservare e valorizzare come patrimonio dell'umanità, da far scoprire e fruire all'interno e all'esterno dei contesti di appartenenza e provenienza plurale e internazionale.

Di sicuro, la tesi di una insularità vista come possibile e spendibile laboratorio-officina di cambiamento evolutivo, risulta assai propizia ad un percorso di iniziazione-costruzione di reti culturali e relazionali intorno ai mondi vitali delle genti, finalizzate a diffondere rispetto, fiducia, amicizia, fratellanza, umanità, solidarietà e pace condividendo certezze, speranze, idee, progetti e valori necessari per uscire dai labirinti oscuri, misteriosi e angoscianti della solitudine e della diffidenza verso l'Alterità degli individui, dell'indifferenza verso una visione interculturale e internazionale dell'umanità.

Finora, il percorso intrapreso ha messo in evidenza che, per cominciare a capire la portata e la rilevanza dell'insularità, è necessario compiere un viaggio analitico di approfondimento e avanscoperta graduale di tipo *life long* e *life wide*. In realtà, ogni viaggio ha una sua storia complessa e ogni storia insulare ha avuto inizio con un mito, o più miti insieme aventi molte radici profonde che toccano l'ineffabilità del senso della vita e l'inafferrabilità del tempo che l'accompagna, la delimita, la costruisce o ridefinisce nello spazio dei luoghi fisici, mentali e spirituali che non possono mai morire.

Pertanto, la dimensione concettuale dell'insularità non va rinchiusa in ristretti spazi interpretativi forniti da singole esplicazioni, da generiche categorie descrittive o da sintetiche narrazioni monodimensionali, tipo:

- Nostalgia e bisogno di ritorno al passato come fuga dal presente e dal futuro senza certezze;
- Stato di sofferenza simile ad un abbandono sentimentale come attaccamento simbiotico a-temporale;
- Ricerca della salvezza personale attraverso l'immedesimazione di sé con un solo mondo possibile;
- Distacco e perdita di un grande dono ricevuto dal destino che non si potrà recuperare mai più;
- Legame indissolubile con l'idea di identità insulare aprioristicamente dominante;
- Ritiro esistenziale dal mondo per ascoltare il rumore fragoroso del silenzio, la voce dell'anima, della natura;
- Evasione e rifugio isolato dal resto del mondo per garantirsi l'anonimato e la libertà lontano dal rischio e dal tormento;
- Forma di convivenza parallela di uno spazio chiuso dentro il sé con uno spazio dischiuso intorno a sé che squarcia l'orizzonte senza meta e senza limite.

Isolanità

L'isolanità, in modo astratto, oltre che concretamente, si potrebbe configurare come contenitore di simboli, rituali, culti del sacro e del profano, miti, leggende, saperi antichi e specialistici, etnemi, pratiche esclusive di *governance* e funzionamento comunitario etc., particolarmente incidenti - nel bene e nel male - sui processi della formazione della personalità di base, del carattere peculiare del luogo, del comportamento conformista "interno", della mentalità comune, del sentire collettivo della propria diversità / unicità / esclusività, della singolarità del crudo e del cotto, della parlata zonale o provinciale, delle espressioni "politiche" del consenso e delle forme "autoctone" del controllo sociale "allargato". L'isolanità, al di sopra di qualsivoglia velleitarismo retorico, ha sempre rappresentato un tipico e circoscritto scenario di *oikos* socioculturale che, nutrendosi orgogliosamente di sé stesso, ha favorito il proliferarsi del suo fascino fatalmente "pittoresco" e il perpetuarsi mitopoietico del tempo della memoria "etnica", nel susseguirsi dei distinti passaggi epocali, culturali e generazionali.

Sotto questo aspetto, talora, l'isolanità può trasfigurarsi in una difficilmente evitabile condizione di vincolo con il destino individuale, se non di vanificazione forzata della libertà auto diretta di una moltitudine di individui, in ossequio e ottemperanza ad un sommerso, ma imperante, volere etero diretto. A volte, all'interno dei contesti umani e sociali dell'isolanità, si possono sprigionare contrasti, posizioni e passioni estremizzate che evidenziano la naturale differenza tra un "qua" percepito come uno spazio-tempo noto, riconoscibile dove "entusiasticamente" costruire e narrarsi, ora e sempre, il proprio vissuto da "noialtri stessi", a fronte di un "là" sentito "diversamente", cioè territorio estraneo, straniero, alieno, misterioso, minaccioso, pericoloso, da cui guardarsi. Una siffatta realtà, potrebbe indicare l'esistenza di una problematica fragilità del sentire comune e vulnerabilità dell'Io collettivo.

Inoltre, tale situazione, se individualmente interiorizzata nel profondo, potrebbe evocare sentimenti, emozioni e atteggiamenti non facilmente sottoponibili a verifica esterna che, a lungo andare, risulterebbero negativi, ipertrofici, tautologici come, per esempio, questi sotto riportati:

- Identificazione e autosuggestione dell'Io con ciò che si pensa di sé stessi, in quanto persone autentiche;
- Testimonianza del proprio valore attraverso gli interessi e l'impegno personale come prova;
- Autostima e amor proprio proclamati in maniera autoreferenziale avulsa da qualsiasi forma di autoironia;
- Continui spostamenti "ideologici" come bisogno di riformulazione valoriale dell'appartenenza.

L'isolanità, tuttavia, rimane un luogo privilegiato in assoluto della narrazione del sé poiché, se ben coltivata, potrebbe facilitare il processo analitico di consapevolezza della distanza del sé reale rispetto al sé ideale e l'elaborazione degli stati di coscienza auto diretta e piena *mindfulness* di ciò che siamo, siamo stati, crediamo di essere e di come realisticamente vogliamo e possiamo divenire per sentirsi realizzati.

Sicilitudine

La sicilitudine, in quanto possibile sintesi semantica di insularità e isolanità, può essere intesa come valenza concettuale che sensibilmente e concretamente solidifica la somma di una visione ideale di contenuti etnologici quali: radici originarie, priorità territoriali, proiezioni dell'appartenenza identitaria, desideri di identificazione culturale, tensioni ideologiche, trascinarsi mentale - attitudinale collettivo all'idem sentire. Da qui, risulta plausibile evincere una vera rappresentazione esperienziale di forme folkloriche,

processi sociali e strutture antropologiche reciprocamente e largamente condivisi. Pertanto, una complessa realtà etnica e culturale che contiene, in forma latente, particolari potenzialità corali di *mindfulness* umana, esemplificativa del vissuto “*genetico*” di com-prendere, con-vivere, sopravvivere dentro il divenire dei fatti - qui, ora e altrove - del passato e del presente continuo della storia di un popolo, della vita di ciascuno e di tutti gli attori sociali storicamente coinvolti. Inoltre, si può intravedere nella sicilitudine una forma saggia e coraggiosa di saper gestire la “*solitudine esistenziale*” controllando gli stimoli emotivi, relazionali, sociali e comportamentali, spesso disfunzionali, frequentemente riscontrabili in certi ecosistemi sotto forma di stress da isolamento insulare o territoriale. Oltre a ciò, la sicilitudine non si riferisce a nessuna condizione, vecchia o nuova, di apartheid etnico o razziale, né di gente confinata, penalmente o militarmente, rinchiusa e dimenticata in qualche posto isolato, sperduto del mondo.

La sicilitudine, quindi, può essere pensata e agita non come “*complesso di discriminazione esistenziale*”, semmai come esempio agito di forte orgoglio intersoggettivo di appartenenza globale ad una determinata realtà, e come prova di profondo attaccamento evocativo che, anche se si volesse rimuovere o ignorare, non sarà mai più possibile dimenticare. In aggiunta, la sicilitudine andrebbe raffigurata come metafora del viaggio nello spirito in cui la nozione leggendaria del tempo cessa di esistere, al fine di aprirsi alla longevità della sopravvivenza antropologica e all’immortalità mitologica del tempo e dello spazio identitario della locale comunità. Insomma, la sicilitudine potrebbe essere, in senso astratto, un flusso linfatico, costitutivo e denotativo, della comune, emblematica, paradigmatica essenza etnica, meglio definibile con il nome di resilienza etnica o identità resiliente che, rispetto al divenire esterno delle cose, più facilmente, si adatta, si sviluppa al suo interno e si nutre di sé stessa, spesso anche chiudendosi all’esterno, scomparendo all’orizzonte, per riemergere in una probabile prossima primavera. Quindi, è lecito immaginare figurativamente la sicilitudine, come un particolare pezzo di DNA comunitario e identitario di una distinta minoranza, con speciale diritto-dovere a chiedere e ricevere meritatamente una doppia cittadinanza, in senso insulare e continentale.

La sicilitudine, se considerata nel suo insieme come vissuto esperienziale, parola evocatrice e situazione generatrice di conoscenza innovativa, rivela un patrimonio di nuove assonanze e similitudini che indicano il cambiamento migliorativo in itinere di una condizione umana contraddistinta da una pluralità di fattori umanitari e propositivi in termini di pensiero, dialogo interiore, messa alla prova, in ambito comunitario. Cioè a dire, nuova energia vitale collettiva che deve ri-appropriarsi, con vigore e slancio, della sua stessa forza educativa, evocativa e catartica, essenziale a qualsiasi progettualità sociale, iniziativa di mutamento socio-culturale o processo di *empowerment* quali-quantitativo generale, cioè, individuale e collettivo. Ancor di più, la sicilitudine appare contemplabile come visione allegorica *tout-court* del lampo che illumina la notte, del tuono che fa sobbalzare, dell’impeto del vento che squarcia le vele, del suono assordante del silenzio, dell’infrangersi fragoroso dell’onda sullo scoglio, dello spumeggiare rasserenante della risacca, del riposo creativo della coscienza, della narrazione rivelata di un presente da riscattare con fierezza e di un futuro desiderato, ideato e progettato da realizzare in senso ri-evoluzionario.

Va chiarito in aggiunta che i concetti sensibilizzanti relativi ai diversi ambiti toccati nella riflessione generale fanno da corollario alla sezione “*monografica*”, di seguito riportata nella sottostante parte conclusiva di questo lavoro, empiricamente ricavata da una biennale esperienza concretamente maturata da parte di operatori esperti impegnati nel campo delle tossicodipendenze. In senso stretto, si farà riferimento ai risultati di successo raggiunti grazie all’azione multimodale, essenzialmente mirata, dedicata e applicata nel lavoro di prevenzione della devianza, recupero sociale, formazione ai valori positivi, reinserimento lavorativo e riscatto dal pregiudizio e dallo stigma sociale di soggetti tossicodipendenti e spacciatori professionali, in stato di semiresidenzialità, con un passato esperienziale “*etichettabile*” come deviante, delinquenziale o criminale *tout-court*.

Nell’immaginario collettivo, la compresenza di fattori critici quali l’elevato livello di problematicità comportamentale, la valenza disvaloriale della marginalità sociale, la rischiosità della subcultura criminale, le difficoltà reali dei percorsi di cura della tossicodipendenza, escluderebbe la capacità di successo del recupero e della riabilitazione. Questa attitudine rinforzerebbe l’insorgenza del circolo vizioso della teoria che auto avvera e il pregiudizio di considerare irrecuperabili soggetti già condannati prima ancora di essere stati giudicati. Invece, in opposizione a simili atteggiamenti mentali, trasversalmente esistenti in tutti i contesti dell’agire sociale e professionale, va ribadito come anche le risorse teorico-pratiche della mitanalisi, se applicate nel campo delle ricerca-azione, potrebbero risultare utili ed efficaci strumenti educativi, per facilitare un’operazione “*aumentata*” di *empowerment e mindfulness*, individuale/collettiva, come base del

processo di contrasto e riscatto del pregiudizio e dello stigma sociale verso i tossicodipendenti, generata dagli stessi attori sociali messi alla prova. Inoltre, considerando la possibile sinergia tra la natura “sensibilizzante” della mitanalisi; la relazione “emozionante” della insularità legata alla narrazione del sé; la scoperta dell’esistenza compenetrata dell’io e dell’altro da sé come “fatto totale”, appare di fondamentale importanza l’impegno professionale costruttivamente mirato alla condivisione, all’interiorizzazione e alla testimonianza agita che, in ogni caso, è possibile realizzare un cambiamento migliorativo e qualitativo della propria vita.

Progetto “Contrasto e riscatto del Pregiudizio e dello Stigma Sociale”

Fasi e azioni progettuali

Ideazione: attivare un percorso progettuale pluridisciplinare di riabilitazione, recupero e reinserimento, sperimentale e innovativo, finalizzato al contrasto e riscatto del pregiudizio e dello stigma sociale nei confronti dei tossicodipendenti. L’azione è stata rivolta ad un gruppo di dodici utenti in carico presso un Ser.T. di Catania, agli arresti domiciliari in attesa di condanna definitiva, per pregressi, gravi e ripetuti reati, attualmente in stato di semiresidenzialità pro tempore, autorizzati dall’autorità giudiziaria a seguire produttivamente in gruppo specifici programmi di attività clinico-terapeutica e socio-riabilitativa per tre giorni alla settimana presso il Servizio per le Tossicodipendenze.

Valutazione ex ante, in itinere, ex post delle criticità di processo e dei bisogni espressi e non:

- Risorse materiali e professionali disponibili;
- Resistenza al cambiamento migliorativo;
- Istruzione scolastica e professionale;
- Esperienza lavorativa e carceraria;
- Condizione abitativa e familiare;
- Condizionamento sub culturale “differenziale”;
- Capacità autodirezionale e prosociale;
- Livello di marginalità sociale.

Valutazione ex ante delle maggiori criticità di processo:

Resistenza al cambiamento; Risorse disponibili; Scetticismo ambientale; Disapprovazione dei “capi”. La fase dell’attivazione del progetto è stata preceduta da un’attenta conoscenza e disamina dei bisogni, espressi e non, degli utenti del gruppo in trattamento, sui seguenti aspetti:

- Condizione abitativa, sociale e familiare;
- Lavoro, istruzione e risorse materiali disponibili;
- Esperienze carcerarie, principi etico - valoriali e stili di vita;
- Nascere e crescere in certi contesti “differenziali”.

Scenario emerso: scarsa capacità di auto direzionalità; poca consapevolezza di sé; comportamento esente da *mindfulness* sulle conseguenze; semianalfabetismo generale; pervasiva subcultura differenziale; vissuto collettivo della marginalità e della violenza relazionale come trappola fatale.

Implementazione del progetto

Finalità generali: metafore mitopoietiche del profondo

- Creare un orto urbano e un frutteto di comunità - Madre-Terra che dona i frutti nutrienti;
- Allestire un giardino delle piante officinali della salute - Erbe che danno valore e qualità alla vita;
- Realizzare interventi di igiene, decoro e giardinaggio - Ecologia, cura, benessere corpo/mente.

Criticità: mezzi e risorse materiali; scetticismo professionale; obbedienza criminale.

Obiettivi strategici: recupero e acquisto di materiali bibliografici e digitali su Catania, sulla Sicilia e sui personaggi del mito del passato e del presente; Dare inizio a momenti di racconto esperienziale autobiografico finalizzati alla sensibilizzazione sui temi della “Insularità”, “Isolanità” e “Sicilitudine”.

Input: stimoli forniti sul tema della Insularità

- Senso personale e significato sociale della Insularità oggi;
- Definizioni e rappresentazioni dell’Insularità agita attraverso la narrazione di sé;
- L’origine, la provenienza e l’appartenenza identitaria come parte inseparabile dell’Insularità;
- Particolarità dei fatti storici locali e fascino delle leggende, culti, luoghi e personaggi mitici;
- Valenze semantiche utili a trasformare una situazione sbagliata in un’esistenza degna e riscattata.

Obiettivi specifici: Autocontrollo degli aspetti emblematici della realtà esterna e del vissuto interno.

Input: stimoli forniti sul tema della Isolanità

- Modo di essere e di sentire la propria condizione nel mondo e nei luoghi della vita;

- La presenza del fato, del destino, della malasorte nel vissuto quotidiano;
- Il senso della devozione, dell'accoglienza e dell'intolleranza;
- Rappresentazione della giustizia e dell'ingiustizia sociale.

Obiettivi specifici: Superamento della distanza relazionale e valoriale tra il sé ideale e il sé reale.

Input: stimoli forniti sul tema della *Sicilitudine*

- Essere figli di una stessa terra-madre e di uno stesso popolo;
- Scoprire l'origine della comune identità attraverso la storia sociale della città e dell'isola;
- Valorizzare l'eredità culturale delle dominazioni greco-romana, arabo-normanna, spagnola, etc.;
- Conservare la memoria storica degli antichi quartieri, delle casbe e dei personaggi mitici nostrani;
- Apprezzare il dialetto come lingua madre, la saggezza dei proverbi; l'arguzia dei motti di spirito;
- Condividere biografie personali e generazionali incastrate nel circolo vizioso della marginalità.

Obiettivi specifici: Consapevolezza delle valenze etico - sociali della *Sicilitudine*; Ottimizzazione del contributo valoriale, educativo, formativo e relazionale della mitanalisi.

Le argomentazioni sviluppate in corso d'opera impongono continue domande aperte e dimostrazioni pratiche, in linea con gli interessi, le attese, il coinvolgimento attivo e il contributo personale di tutti gli *stakeholders*, tipo:

- Perché risulta utile la narrazione di sé?
- Perché comunicare esperienze autobiografiche, storie di vita riporta alla scoperta dei legami con la propria origine etnica e, soprattutto, insulare?
- La narrazione esprime un bisogno di protagonismo narcisistico rivolto all'attenzione altrui?
- I miti rappresentano situazioni visionarie che suscitano un desiderio inconscio di condividere con gli altri un po' del nostro mondo interiore?
- I personaggi mitici sono figure immaginarie che agiscono solamente in modo solipsistico e per oscuri motivi autoreferenziali?
- La mitanalisi della Insularità serve per potenziare la rappresentazione del sé ideale a partire dalla propria appartenenza identitaria, dove la parte migliore dell'io autobiografico entra in sintonia con la parte migliore del sentire collettivo?

Da una prospettiva ampliata, quello che più interessa sapere, è che con la parola narrata si facilita la consapevolezza di poter essere interpreti, protagonisti e narratori con-vincenti, ben consapevoli che per riscattarsi responsabilmente nella società, bisogna accettare "*eroicamente*" le sfide, le imprese, le fatiche che "*per aspera*" conducono "*ad astra*". Dal punto di vista mitanalitico, quando si conosce e si apprezza "*interiormente*" la vera ricchezza-bellezza dei miti, risalta immediatamente la capacità di immaginare e la facoltà di visualizzare da vicino lo spirito delle cose che veramente contano per sentirsi pienamente realizzati anche nella vita. A riscontro di ciò, si riportano, in forma sintetica, molte delle parole-chiave desumibili dalle multi variegate percezioni e riflessioni formulate dal gruppo dei partecipanti, in occasione degli incontri previsti durante l'esecuzione del progetto, per ciascuna delle tre aree tematiche fin qui trattate.

Insularità

Terraferma sicura, ospitale e accogliente;

Terra chiusa, circondata e imprigionata dal mare;

Madre - terra benigna;

Terra aspra e matrigna;

Terra di bellezze sovrannaturali;

Terra di bruttezze e miserie umane;

Luogo dell'anima spirituale eterna;

Spazio dell'edonismo sfrenato;

Luoghi di immenso patrimonio culturale e ambientale;

Grande impoverimento delle persone che vivono nella marginalità;

Città che fanno fuggire i migliori cervelli;

Isola perennemente conquistata e dominata dall'alto;

Terra di emigrazione immigrazione;

Insularità come condizione umana voluta dal destino;

Scenario di devozione religiosa e di intolleranza sociale;

Patria di uomini illustri, di personaggi ignobili e di eroi negativi conosciuti in tutto il mondo;

Sintesi: insularità come luogo di contraddizioni, grandi ideali e tensioni dell'animo umano.

Isolanità

Immutabilità del destino individuale e collettivo accettato;
Terreno pregiato di bellezze esclusive;
Ponte di incontro storico tra culture diverse e distanti;
Luogo dell'anima e della salvaguardia della propria origine;
Isola del Paradiso incastonata tra le onde;
Roccaforte di intralazzi e di interessi politico-militari;
Serbatoio della memoria storica;
Rifugio di persone in cerca di una nuova vita;

Sintesi: condizione umana e dimensione etnostorica di una popolazione "*inasprita*".

Sicilitudine

Farsi valere due volte per essere considerati uguali agli altri più favoriti;
Dover lottare per difendere la propria dignità e integrità;
Superare la prova di attraversare il mare per assicurarsi il diritto di vivere;
Portarsi dietro la nostalgia dell'abbandono e del ritorno sognato;
Sentirsi in stato di solitudine ma non di isolamento;
Cercare di resistere alla sensazione di trovarsi confinati in un mondo a parte;
Rimuovere la tentazione di rendersi estranei a quello che succede nella società;
Vivere con la speranza che qualcosa cambi nella vita della gente;
Provare il piacere di realizzare insieme agli altri le piccole utopie nella quotidianità;

Sintesi: percorso esistenziale di tensione emotiva e temperata resilienza aperta al futuro.

Alla conclusione del percorso riabilitativo intrapreso, tutti i componenti del gruppo in trattamento riabilitativo hanno condiviso gioiosamente l'impegno lavorativo svolto con piena dedizione e grande gratificazione personale, adducendo a motivo di ciò, che notevole, oltre che molto apprezzabile, è stato il contributo della conoscenza della mitanalisi, della narrazione di sé, delle riflessioni sorte in itinere sui modelli positivi di cultura e di civiltà espressi da moltissimi racconti mitologici, epici, eroici, cavallereschi che, in maniera particolarmente esemplificativa, sempre e comunque, indicano la strada che si può scegliere di seguire, tanto quella del bene: rispetto, virtù, conoscenza, integrità morale, coraggio, altruismo, pace, giustizia, senso civico, onestà, fiducia, lealtà, amore, amicizia, responsabilità, gratitudine, rettitudine, ecc. di cui pregiarsi; oppure quella del male: empietà, inganno, tradimento, inimicizia, violenza, furia omicida, conflitto, vendetta, arroganza, falsità, avidità, corruzione, crimine, malvagità, ecc. di cui vergognarsi. Infine, come sperato, nessuno dei soggetti protagonisti ha avuto ricadute di alcun tipo. Non ci sono state spiacevoli criticità di percorso, né abbandoni né denunce né arresti per nuovi reati commessi, né evasioni dal proprio domicilio, né coinvolgimenti in associazioni "*differenziali*".

© 2019
M@GM@ Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales
Projet éditorial : Observatoire Processus Communications
Direction scientifique : Orazio Maria Valastro

Mythanalyse de l'insularité
Vol.17 n.01 Janvier Avril 2019
Sous la direction d'Hervé Fischer

eBook en format Pdf
Édition non commerciale en accès libre
ISSN 1721-9809

En couverture : détail stylisé des représentations pariétales gravées dans les grottes de l'Addaura au pied du mont Pellegrino à Palerme.

Œuvre diffusée sous licence internationale Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 DEED
Attribution - Non Commerciale - Non œuvres dérivées 4.0 International

Osservatorio dei Processi Comunicativi
Associazione Culturale Scientifica a scopo non lucrativo - Catane (Italie)

Nous vous invitons à nous soutenir avec un don en ligne en nous aidant à poursuivre notre politique de libre accès aux publications scientifiques dans le domaine des sciences humaines et sociales.

PayPal email: info@analisiqualitativa.com.

Osservatorio dei Processi Comunicativi
magma@analisiqualitativa.com | www.analisiqualitativa.com
Via Pietro Mascagni n.20 - 95131 Catane - Italie