

Domenico Tempio illuminista

Il Settecento siciliano appare contrassegnato da rielaborazioni culturali e da cambiamenti socio-economici. Sebbene in ritardo rispetto a quanto avveniva già in Europa, come afferma Francesco Renda¹ – egli² individua nel periodo 1775-1789 il periodo dei Lumi nel Meridione “italiano”, a fronte del 1750-1780, che è percepito³ quale fase del trionfo delle *Lumières* –, la Sicilia partecipò con un certo fervore al dibattito illuministico volto al rinnovamento dell'*ancien régime* isolano.

Nel quadro di questa evoluzione, avvenuta in modo lento, sofferto e comunque incompleto, si inserisce la figura di Tempio con la sua produzione poetica, che realizzò la dissacrazione, piuttosto che la mera ripetizione, di certi moduli del passato, peraltro ancora ben vivi nelle opere di non pochi autori del periodo, a cominciare, ad esempio, da Giovanni Meli, autore idillico. Don Miciu si pose, invece, su un piano diverso, senz'altro non convenzionale, in quanto sintonizzato sulla realtà e sulle istanze più urgenti della società catanese (e più in generale siciliana) di quel momento storico, ma anche perché rappresentò con partecipazione interiore, con forza espressiva e con varietà di toni una precisa formulazione, quella illuministica, della cultura settecentesca. Non sottovalutando il potere progressista dei Lumi, il poeta aderì alla moderna corrente “forestiera” di pensiero, dominante in Europa nel corso del XVIII secolo, ma boccheggiate in Sicilia, e la percepì non quale semplice astrazione filosofica, ma come serie di principi ispiratori di una mentalità e di una coscienza nuove. La sua poesia, nel dipingere la realtà umana nei suoi tratti più duri, lo rese precursore di Giovanni Verga: vigilia pre-verista del concittadino catanese – Angelo Emanuele⁴ fu il primo a individuarla –, a sua differenza non ebbe la visione, condivisa pure da Meli, come si vedrà, della vita schiacciata da un fato sovrastante e ineludibile⁵, non fu mai

¹ Cfr. F. Renda, *Società e politica nella Sicilia del Settecento*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981*, vol. I, Università degli Studi di Messina-Regione Siciliana Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della P.I., Messina, 1981, p. 14.

² Ivi, p. 33.

³ Cfr. G. Bellini-G. Mazzoni, *Letteratura italiana. Storia, forme, testi*, vol. 2, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 595.

⁴ Il critico affermò che i poemi di Tempio anticipavano il romanzo verista nel contenuto che il poeta traeva dall'osservazione della natura e della vita di uomini e donne di varia condizione. Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere*, Francesco Battiato editore, Catania, 1912, p. 76.

⁵ Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto*, in S. Calì-V. Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere*, vol. II, G. Di Maria editore, Catania, 1970, pp. XVII-XVIII.

completamente rassegnato e scrisse versi vigorosi e incisivi, espressione della forte tensione verso un mondo migliore.

Altrettanto anticipatore Tempio fu di un altro autore siciliano, il racalmutese Leonardo Sciascia (1921-1989). Analogamente a costui, fu pessimista e autore impegnato in senso etico-sociale. Il contributo del poeta è stato tale che Santi Correnti lo ha definito «uomo dei tempi nuovi» e «primo poeta democratico»⁶.

Finalità del presente capitolo è quella di dare di Tempio la sua misura di uomo e di dimostrare in che misura egli fu partecipe della filosofia dei Lumi. Inserito in un ambiente culturale isolano nel quale le idee dei *philosophes* erano diffuse, egli, assieme a intellettuali e ad altri poeti, le condivise, ma rielaborate sulla base del contesto cittadino in cui era immerso e della personale sensibilità. L'intento in questione comporterà, da un lato, l'osservazione dei testi: dagli erotici già analizzati in questa tesi, insufficienti però da soli a raggiungere l'obiettivo prefissato, a quelli in cui l'elemento sessuale è presente in modo lieve o del tutto assente. Dall'altro lato, si rapporterà l'autore a determinate tematiche illuministiche e a certe personalità coeve siciliane, "italiane" e francesi per capire meglio la sua vicinanza ad esse e al discorso che animava il pensiero europeo del tempo. In tal modo sarà possibile contestualizzare l'autore ampiamente e chiarire, altresì, il suo contributo in quel cammino verso il riformismo di stampo illuministico che interessò la Sicilia a cavallo tra il Sette e l'Ottocento. In proposito, esistono pareri discordanti. Nel corso del Novecento e anche oltre, fra coloro che confermano l'assunto si possono citare, ad esempio, Giuseppe Savoca⁷ (ma ne sottolinea il debito alle forme espressive della cultura tradizionale), Santi Correnti⁸, gli scrittori Giuseppe Bonaviri⁹ e Paolo Marletta¹⁰, Domenico Ciccì¹¹ (che parla di "simpatie"

⁶ Cfr. S. Correnti, *Domenico Tempio, primo poeta democratico*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumara, Palumbo, Palermo, 1991, p. 303.

⁷ Cfr. G. Savoca, «Ignoranza» e «Virtù»: su un'ode di Domenico Tempio, in C. Musumarra (a c. di), *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumara, *op. cit.*, p. 117.

⁸ Cfr. S. Correnti, *Domenico Tempio, primo poeta democratico cit.*, p. 298.

⁹ Cfr. G. Bonaviri, *Perché mi piace Domenico Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 308.

¹⁰ Cfr. P. Marletta, *Pensieri su Domenico Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 312.

¹¹ Cfr. D. Ciccì, *Domenico Tempio: un contestatore del Settecento*, in "Opera aperta", anno VI (1970), n. 17-18, p. 51.

tempiane), Carmelo Musumarra¹², Giorgio Santangelo¹³, Salvatore Camilleri¹⁴, Gisella Padovani¹⁵, Carlo Muscetta (che parla di «soggezione (...) agli ideali del feudalesimo illuminato»¹⁶), Vincenzo Di Maria e Santo Calì (si esprimono in termini di «velleitario illuminismo»¹⁷), ecc. Nel corso dell'Ottocento, altri si sono pure espressi: con formule diverse, hanno sostanzialmente asserito il medesimo concetto. Così si veda, ad esempio, Agatino Longo, il quale rilevò, già dopo pochi anni dalla morte del poeta (solo quattordici: era il 1835), che «Nelle composizioni di Tempio si scorge a chiare note l'influenza del genio *filosofico* del secolo decimottavo»¹⁸. Anche Vincenzo Cordaro Clarenza si espresse negli stessi termini oltre un ventennio dopo (era il 1859) quando scrisse: «le orme afferrò del genio filosofico del secolo decimottavo»¹⁹. Lo stesso don Francesco Strano, l'amico fraterno di Tempio, così si pronunciò: «Sotto la semplice apparenza di un'allusione, di un ingenuo scherzo, di un motto faceto, circola una spirito filosofico fecondo di qualche gran verità»²⁰. Tutto questo da un verso. Dall'altro vi è chi, ad esempio Franco Brevini, ha affermato che «L'Illuminismo di Domenico Tempio è assai generico»²¹, mentre dal canto suo Rosa M. Monastra ha asserito

¹² Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio: le ragioni di un Convegno*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 7.

¹³ Lo studioso parla di «matrice (...) di natura illuministica». Cfr. G. Santangelo, *L'Arcadia in Sicilia*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 369.

¹⁴ Cfr. S. Camilleri, *Domenico Tempio*, Boemi, Catania, 2002, p. 66.

¹⁵ Cfr. G. Padovani, *La poesia bacchica*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 182.

¹⁶ Cfr. C. Muscetta-M. R. Massei (a c. di), *Poesia del Settecento*, vol. II, Giulio Einaudi editore, Torino, 1967, p. 1526.

¹⁷ Cfr. S. Calì -V. Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere cit.*, vol. I, p. 61.

¹⁸ Cfr. A. Longo, *Biografia di Domenico Tempio*, Carmelo Pastore, Catania, 1835, p. 9, nota (a).

¹⁹ Cfr. *Lettera del cavaliere Vincenzo Cordaro Clarenza sopra la vita ed opere di Domenico Tempio a Sua Eccellenza il Principe di Biscari*, Fratelli Sciuto, Catania, 1859, p. 6.

²⁰ Cfr. F. Strano, *Catalogo ragionato della Biblioteca Ventimilliana*, Dalla Tipografia della R. Università degli Studj e presso Carmelo Pastore tipografo della stessa, Catania, 1830, p. 489.

²¹ Cfr. F. Brevini (a c. di), «La musa «retica, austera» di Tempio», in *La poesia in dialetto. Storia e testi dalle origini al Novecento*, t. II, Arnaldo Mondadori Editore, Milano, 1999, p. 1684.

²² Cfr. R. M. Monastra, *Tra Accademia e anti-Accademia: la saffica «Supra la Necessità» e le sue serio-comiche propaggini*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 132.

che il poeta «Probabilmente non [era] troppo addentro alle problematiche filosofiche del suo tempo»²². A tale parere va aggiunto quello pronunciato da Indro Montanelli²³, secondo cui vi fu una completa assenza di pensiero illuministico nella Sicilia settecentesca. Il giudizio, come si vede, si sviluppa in termini generali, ma è altrettanto evidente che vale ad escludere ogni pretesa in questa direzione relativamente al poeta catanese.

Abbastanza simile è il parere di Virgilio Titone, secondo il quale:

in Sicilia non possiamo propriamente parlare di illuminismo, o si può in un senso particolare. I poeti del tempo, dal Meli al Calvino e al Tempio, potrebbero dirsi i commentatori della vita quotidiana, che nei loro versi rivive nei suoi variabili aspetti²⁴.

Si ripresenta, dunque, la valutazione secondo la quale l'isola non conobbe i Lumi nei tratti portanti e i poeti, che altri definiscono "illuministi", sarebbero stati solo una sorta di "pittori di quadretti" di vita, mostrata nei suoi aspetti più crudi. Nulla di più. Fra gli autori si inserisce, evidentemente, Tempio, che pertanto non potrebbe avere il titolo di "autore illuminista".

A ciò va aggiunto il fatto che una nutrita schiera di critici (fra i vari, in tempi diversi, Natale Scalia²⁵, Silvia Reitano²⁶, Carmelo Ciccìa²⁷, Francesco Ferrara²⁸, Giulio Natali²⁹, Leonardo Sciascia³⁰, Giuseppe S. Gargano³¹, Carmelo Previtera³², Emma Alaimo³³, ecc.)

²³ Cfr. *Corriere della sera*, *L'ideologia del "Gattopardo"*, 9-1-1971, p. 3.

²⁴ Cfr. V. Titone, *Introduzione*, in D. Scinà (1827), *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, I vol., Edizioni della Regione Siciliana, Palermo, 1969, p. 33.

²⁵ Cfr. N. Scalia, *Domenico Tempio (1750-1821), Vita Opere Antologia*, A. F. Formiggini, Genova, 1913, p. 12.

²⁶ Silvia Reitano parlò di «poesie esclusivamente pornografiche, veri trattarelli di anatomia descrittiva (...) Ma anche le sue composizioni di contenuto (...) morale – passi l'epiteto per intenderci – hanno tanto di plebeo, di triviale, di indecoroso». Cfr. *La poesia in Sicilia nel secolo XVIII*, Parte I, Remo Sandron Editore, Palermo, 1920, p. 315.

²⁷ Cfr. C. Ciccìa, *Domenico Tempio*, in *Profili di letterati siciliani dei secoli XVIII-XX*, C.R.E.S., Catania, 2002, p. 15.

²⁸ Cfr. F. Ferrara (Catania, 1829), *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII*, A. Forni Editore, Sala Bolognese, 1974, p. 511.

²⁹ Cfr. G. Natali, *Il Settecento*, vol. I, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, Milano, 1955, p. 562.

³⁰ Cfr. L. Sciascia, *Il catanese Domenico Tempio*, in "Letteratura", n. 8-9, 1954, p. 128.

³¹ G. S. Gargano, pur confessando di non saper nulla di Tempio se non quanto affermato da Gino Raya, si lanciò in una critica distruttiva del poeta scrivendo, fra l'altro: «Siamo di fronte ad un maniaco perseguitato da una sola idea che s'impadronisce di lui e nella quale si esalta con la fantasia e con le seguaci parole». Cfr. *Il Marzocco*, *La così detta "poesia" licenziosa*, anno XXXIII, n. 31, 29-7-1928, p. 1.

hanno trascurato questo aspetto manifesto e “alto” della produzione tempiana per fermarsi a quello che è tipico solo di una limitata parte della scrittura del poeta, sebbene in generale il più evidente: la pretesa pornografia, scandalosa e vuota di significato, volta a procurare piaceri “proibiti”. Solo sulla base di questa, costoro hanno proceduto a dare un giudizio negativo in merito alla figura di Tempio. Essi, infatti, hanno operato una *reductio* del suo carattere letterario e della persona, che si cercherà altresì di mostrare in queste pagine, e trascurato l’evidente fatto che il codice erotico era per lui solo uno dei “colori” di una immaginaria “tavolozza” di pittore del reale che narrava i molti dolori e le pochissime gioie (soprattutto quelle erotiche) del popolo catanese: erano la conseguenza della dilagante miseria, al cui confronto le frivolezze del secolo scomparivano. In realtà, però, proprio per il contrasto cui davano vita, esse rimanevano viepiù evidenziate nella loro irragionevolezza.

Se è vero, come sostenne Vincenzo Percolla, che nelle poesie tempiane vi «sono scurrilità, lascivie e lubricismo»³⁴, come del resto in molti altri autori dell’epoca di qualsiasi provenienza geografica, è altrettanto innegabile che alcuni scritti possano solleticare i sensi e provocare una qualche eccitazione erotica. Tuttavia, quello di don Miciu fu un erotismo involontario, cioè “inconsapevole”, realizzato sul piano letterario e anche con un sottofondo moralistico. Infatti, egli utilizzò la tematica sessuale anche sotto il profilo del rapporto società-individuo: essa non venne scollegata né dalla sua essenza fisica né da un possibile ruolo civile. Dunque, il poeta dimostrò di andare oltre l’eros in sé. Il che è poi testimoniato dal fatto di aver prodotto scritti di tutt’altro genere, avulsi da qualsiasi implicito erotico. Si tratta, tutto sommato, di componimenti ispirati al filosofismo settecentesco e frutto di riflessioni che tradiscono la tensione emotiva vissuta intimamente dal poeta in merito alla drammatica realtà del secolo. Oltre a certi componimenti erotici in cui si possono trovare risvolti moralistici, come già visto in precedenza, sono citabili, tra i vari, titoli come, ad esempio, *l’Odi saffica supra la necessità, origini d’ogni beni, l’Odi supra l’ignoranza*, certe favole, *Lu veru piaciri, La Maldicenza sconfitta, La Carestia, Pri li felici nozzi di lu signuri D. Littiriu Ardizzuni*, qualche dramma, ecc.

³² Cfr. C. Previtera, *La poesia giocosa e l’umorismo*, in *Storia dei Generi Letterari Italiani*, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano, 1953, pp. 312-313 e 315.

³³ Cfr. E. Alaimo, *Un’istanza per Domenico Tempio contestatore mal noto*, in “Zootecnia e Vita”, XII, 1, 1969, p. 88.

³⁴ Cfr. V. Percolla, *Biografie degli uomini illustri catanesi del secolo XVIII*, Stamperia di F. Pastore, Catania, 1842, p. 349.

Al di là della variabilità dei giudizi, si ritiene che non possano esistere dubbi sul fatto che don Miciu sia stato parte di quel fermento che ebbe luogo anche in Sicilia. Che l'illuminismo tempiano si sia manifestato un po' in ritardo rispetto al secolo di pertinenza – certi testi datano dal primo Ottocento –, non è rilevante. Del resto, egli visse a cavallo tra due secoli. Inoltre, ciò è perfettamente in linea con le manifestazioni in Sicilia: come già accennato prima, i Lumi vi arrivarono un po' dopo e non furono forieri, tutto sommato, di grossi cambiamenti. Al di là del ritardo, Tempio può essere collocato nell'ambito di una cultura del tempo, quella dai toni più progressisti fra i vari Ventimiglia, De Cosmi, Biscari, Strano, Natale, ecc., che furono i principali attori di un'azione volta a forme di progresso "illuminato", seppur, come nota anche Milena Montanile³⁵, rielaborata all'interno di un contesto isolano particolare di cui si è detto in altra parte di questa tesi. Infatti, secondo ciò che rilevano gli studiosi, tra i quali, ad esempio, Ida Capiello³⁶ e Giorgio Santangelo³⁷, certi estremismi non riguardarono i "riformatori" isolani, i quali si tennero ancorati al senso della realtà e da cui trassero ispirazione per la loro azione. Di essi il poeta catanese, illuminista con un'adesione personale dai tratti autonomi e talvolta discordanti, attenta più ai risultati concreti che alla speculazione intellettuale e quindi "filosofica", costituì la punta più avanzata: se alcune figure, anche non appartenenti necessariamente al settore letterario, risultarono "morbide" nei loro interventi perché subirono certi "condizionamenti" culturali, Tempio, pur risentendone per certi versi, usò al contrario toni energici che andarono dalla satira alla parodia, dall'invettiva alla dissacrazione, dalla caricatura al grottesco, dall'espressione oscena all'iperbole linguistica, dall'elemento erotico a quello scatologico. In questo fu spinto da serietà morale e da un forte bisogno di giustizia e di verità, consapevole più di altri circa la necessità di un rinnovamento (morale, sociale, politico, economico, culturale) non più rinviabile. Il suo essere "punta più avanzata" consegue anche al fatto che fu il poeta che maggiormente si pronunciò contro il malgoverno e la feudalità, e che più insistentemente di altri manifestò l'urgenza di riforme e di uguaglianza. In questa tensione, non fu seguito granché da altre personalità isolane, per quanto anch'esse facessero udire la propria voce. In Sicilia, dunque, si ripresentò per certi versi la stessa situazione della Francia: com'è noto, oltralpe i Lumi furono il risultato del confluire di apporti diversi talvolta anche in contrasto l'un l'altro e gli intellettuali agirono essenzialmente scollegati tra di loro, senza un preciso

³⁵ Cfr. M. Montanile, *Testimonianze antilluministiche e antienciclopediche nella Sicilia di fine Settecento*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 258.

³⁶ Cfr. I. Capiello, *Società e Stato nell'Illuminismo italiano*, Liguori Editore, Napoli, 1983, p. 13.

³⁷ Cfr. G. Santangelo, *Introduzione*, in G. Meli, *Opere*, a c. di G. Santangelo, vol. I, Rizzoli Editore, Milano, 1965, pp. 24-25.

disegno unitario, ciascuno con un proprio contributo particolare. L'Illuminismo isolano si manifestò in un modo ugualmente incoerente e quale "suono" di poche voci più o meno "evolute", richiamate qui e lì nel corso della trattazione, fra cui quella del poeta si mostrò, per l'appunto, la più persistente. Forse risiede in questo la motivazione del giudizio, qui sopra indicato, di Montanelli circa l'inesistenza di un Illuminismo siciliano. Tuttavia, nonostante la loro scarsa consistenza numerica, essi riuscirono in qualche modo a smuovere delle acque che permanevano stagnanti da tempo, sia nel senso di mancanza della manifestazione di un dissenso "illuminato" da parte di certi elementi colti della società, sia nel senso della difficoltà nel realizzare un limitato movimento progressista.

Quelle qui accennate sono le caratteristiche di Tempio, la cui la personalità letteraria e la cui "carica" illuministica non è stata, a nostro avviso, ben evidenziata e analizzata, ma solo accennata in modo più o meno sporadico. È intenzione del presente capitolo manifestarla in modo più compiuto, attraverso la messa a fuoco di opportuni elementi.

È noto che l'Illuminismo ebbe i propri tratti caratteristici nella Ragione, nella conoscenza e nella diffusione della cultura, nell'idea delle riforme, nei principi di democrazia, di uguaglianza e di libertà per tutti gli uomini, in una concezione laica della vita, nel dominio della legge di natura (quest'ultima buona, dotata di leggi imprescindibili). A partire da ciò, si vedrà quale fu la partecipazione di don Miciu al dibattito che in merito ebbe luogo.

Per iniziare il discorso, si consideri la tematica dell'uguaglianza, che il poeta dimostra di aver affrontato. Un riferimento ad essa si può cogliere sin dai testi erotici, i quali si prestano a una interpretazione in chiave egualitaria. Dalla «assoluta preminenza delle attività fisiologiche» giustificate dalla «sproporzionata, ossessiva oscenità di (...) rappresentazione», come afferma Antonio Di Grado³⁸, è possibile intravedere un segno di parità: il sesso quale comportamento umano parificante. È vero che nei componimenti in questione il poeta non ritrasse mai i nobili in situazioni scabrose e che quella rappresentata fu una sessualità "popolare". I suoi personaggi, infatti, che si tratti di donna Petronilla, di mastro Staci, di Clori o di altri ancora, sono in genere appartenenti al ceto umile. Del resto, egli ne fece parte e visse la sua vita sempre immerso nel settore "basso" della società, il che glielo rese sicuramente più spontaneo da ritrarre pure negli aspetti erotici. Ma, al di là della classe sociale di appartenenza e raffigurata, quanto Tempio scrisse è indicativo in filigrana del fatto che tutti si accoppiavano, i poveri come i ricchi. Certo, per i primi, oltre ad essere occasione di gioia, la sessualità rappresentava soprattutto la maniera per superare in qualche modo le ferite che il vivere

³⁸ Cfr. A. Di Grado, *L'epopea sottoproletaria di Domenico Tempio*, in "Revue des Études Italiennes", 1-4, 1992, p. 109.

provocava: era l'unica soddisfazione che si poteva trarre da una misera vita fatta solo di pene e senza orizzonti. Era, quindi, una ricerca del piacere che si faceva in certo qual modo "vendetta" per un'esistenza grama, sorta di "giustizia" reintegratrice e, contemporaneamente, fattore di armonia con il mondo della natura. I secondi, a loro volta, facevano l'amore – o meglio: facevano sesso, perché solo di questo si trattava, nel senso più riduttivo dell'espressione – per "moda", per desiderio, per gioco o per ozio. Ciò è quanto indicano, ad esempio, certi versi di Giovanni Meli. Si veda, infatti, la *canzona* intitolata *La gran moda prisenti* (1780)³⁹ e i vv. 1-8:

Palermu si ridussi
 'Na piccula Girnevvia;
 Ah! Ca finisci grevia
 Si manca l'onestà!
 Nun c'è russuri 'nfacci
 Muriu la gilusia,
 L'amari è curtisia
 È liberalità.

Palermo si ridusse
 Una piccola Ginevra;
 Ah! Qua finisce in modo spiacevole
 Se manca l'onestà!
 Non c'è rossore in faccia
 Morì la gelosia,
 L'amare è cortesia
 È liberalità.

Anche la *canzona XXI*⁴⁰ si esprimeva, ai vv. 7-8 dell'ottava 5 e 1-8 dell'ottava 7, in tal senso:

Gran tavuli e fistini,
 Tutti cummodità.
 Si tratta a la francisa,
 Nun su' nenti gilusi,
 Su' tutti affittuusi,
 Nun cc'è né meu, né to.
 Per iddi è impolizia
 Qualura la sua dama
 'Un joca, 'un balla, 'un ama,
 Ma fa lu fattu so.

Grandi tavolate e festini,
 Tutte comodità.
 Si tratta alla francese,
 Non sono (per) niente gelosi,
 Sono tutti affettuosi,
 Non c'è né mio, né tuo.
 Per essi è maleducazione
 Qualora la sua⁴¹ dama
 Non gioca, non balla, non ama
 Ma fa il fatto suo.

Anzi taluni stilanu
 Chi lu maritu va,
 Pri stari in libertà
 Unni la mogghi 'un cc'è.
 Hannu morali a parti;
 La liggi sua briusa
 'N'è nenti scrupulosa,
 Ognunu fa per sé.

Anzi taluni usano
 Che il maritu va,
 Per stare in libertà
 Dove la moglie non c'è.
 Hanno (una) morale a parte;
 La legge sua⁴² briosa
 Non è (per) niente scrupolosa,
 Ognuno fa per sé.

³⁹ Cfr. G. Meli, *Opere*, Salvatore di Marzo Editore, Palermo, 1857, p. 167. (Meli*Opere1*)

⁴⁰ Ivi, p. 165.

⁴¹ La traduzione va intesa nel senso di 'loro'.

⁴² La traduzione va intesa nel senso di 'loro'.

Altri versi dello stesso tenore furono quelli dell'accademico palermitano Onofrio Jerico⁴³:

La moda voli a tutti 'nnamurati
E cu' nun ama stu divertimentu
È peju di li zotici viddani.

La moda vuole (a) tutti innamorati
E chi non ama 'sto divertimento
È peggio degli zotici contadini.⁴⁴

In questo coito generalizzato, ove ricchi e poveri erano coinvolti allo stesso modo, persino Padre Siccìa con Pipuzzo, il non meglio identificato religioso del *carmen macarronicum* con Niso e i due pescatori omosessuali (Ciccìu e Micciù) dell'*Egloga piscatoria* facevano la loro parte: nessuno, dunque, era escluso e ognuno veniva chiamato secondo la "modalità" che maggiormente preferiva. Come si legge in *Thérèse philosophe*: «Pour faire son bonheur, chacun doit saisir le genre de plaisir qui lui est propre, qui convient aux passions dont il est affecté»⁴⁵. La Natura, quindi, chiamava tutti i suoi figli, senza eccezioni e non badava al tipo di "azione".

Ancora meglio che nei testi erotici, il concetto dell'egualitarismo si coglie da quelli avulsi da riferimenti sessuali. In proposito si vedano, ad esempio, i versi che Tempio indirizzò contro il cosiddetto *libru russu* ('libro rosso'), quello in cui erano indicati i nomi e i privilegi delle famiglie catanesi. Nel canto V de *La Carestia*, ai vv. 485-488⁴⁶ si legge infatti l'invettiva contro di esso:

Lu tantu in gran custodia
tinutu Libru russu,
strazzatilu, pistatilu,
fricaticcillu in mussu.

Il tanto in gran custodia
tenuto Libro rosso,
strappatelo, pestatelo,
sfregateglielo sul muso.

Il medesimo tono si trova nel componimento *Li funerali di lu libru russu*⁴⁷ ai vv. 178-180:

⁴³ Onofrio Jerico fu membro dell'Accademia del Buon Gusto. Cfr. S. Zarcone, *Onofrio Jerico e la condizione reale dell'intellettuale*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 353.

⁴⁴ Cfr. S. Reitano, *La poesia in Sicilia nel secolo XVIII cit.*, p. 5.

⁴⁵ Cfr. B. d'Argens (?) (1748), *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice*, in R. Trousson, *Romans libertins du XVIII^e siècle*, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 650.

⁴⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia*, a c. di D. Ciccìò, vol. I, Mavors, Messina, 1967, p. 146.

⁴⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie*, vol. III, N. Giannotta Editore, Catania, 1874, p. 228.

Libru reu, li nostri torti
Tu facisti. A la tua morti
Si canciau la nostra sorti.

Libro reo, i nostri torti
Tu facesti. Alla tua morte
(Si) cambiò la nostra sorte.

Sono versi con i quali il poeta dimostrò di condividere la distruzione dell'infame "libro", che, secondo quanto precisa Nicolò Mineo⁴⁸, era considerato vero oltraggio alla Natura, la quale aveva invece creato gli uomini uguali tra di loro, come asserivano certi intellettuali cui si farà cenno più sotto:

Stupirà l'età futura,
Ca cci fu sta ria scrittura
Insultanti la natura,

(Si) Stupirà l'età futura,
Che ci fu 'sta colpevole scrittura
Insultante la natura,

Ciò è quanto si legge ancora ne *Li funerali di lu libru russu*⁴⁹ ai vv. 58-60.

Il "libro", inoltre, era una violazione sul fronte della parità sociale, come si vede ai vv. 70-72⁵⁰:

La sua fodira rubbenti
Dinutava incendi u ardenti
A lu drittu di li genti.

La sua fodera rossa
Denotava incendio ardente
Al diritto delle genti.

Il diritto cui si fa cenno era, con ogni evidenza, quello dell'uguaglianza.

Nel successivo canto VI, sempre de *La Carestia*, i vv. 153-168⁵¹ così descrivono il *libru*:

Cca comu in sagra serbasi
stanza, lu libru arcanu
cupertu in aurea fodira
lu nobili Alcuranu⁵².

Qui come in sacra serbasi
stanza, il libro arcano
coperto di aurea fodera
il nobile Alcorano.

Nè alcunu in chistu numero
entra pri l'altu rangu
s'un prima da l'arterii
purga l'immundu sangu.

Né alcuno in questo numero
entra per l'alto rango
se non prima dalle arterie
purga l'immondo sangue.

⁴⁸ Cfr. N. Mineo, *Aristocrazia, borghesia e plebe nella «Carestia» di Domenico Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 106

⁴⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, p. 225.

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, pp. 178-179.

⁵² "Alcoranu" era il nome del *libru russu*. Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, p. 178, nota 156.

Di li soi quarti e nascita
doppu chi s' à discussu,
li nomi si calendanu
in chistu libru russu.

Dei suoi quarti e (della) nascita
dopo che si è discusso,
i nomi si annotano
in questo libro rosso.

Libru ch'oltraggia, e fremiri
fa spissu la natura
di cui siduta in catidra
superbia fa lettura.

Libro che oltraggia, e fremere
fa spesso la natura
di cui seduta in cattedra
(la) superbia fa lettura.

La manifesta stoccata contenuta nei versi qui sopra si unisce a una pungente ironia: solo dopo aver discusso dei quarti di nobiltà e verificato che la nascita avesse davvero i tratti aristocratici, era possibile per gli individui che lo meritavano essere inseriti nel Libro rosso, foderato d'oro e posto in una stanza considerata come sacra. È evidente il senso dell'assurdo insito negli usi dei nobili e, con esso, l'amarezza di fondo che le parole del poeta contengono. Sullo stesso "argomento" si può leggere sempre nel componimento *Li funerali di lu libru russu* e, in particolare, i sei versi introduttivi⁵³:

Dies irae, dies illa
Solvat Rubrum in favilla;
Cc'è cui ridi, e cc'è cui strilla.
Già la trumma desi tonu;
Ma pri tia fu un tristu sonu,
Non fu trumma, ma fu tronu.

Dies irae, dies illa
Solvat Rubrum in favilla;
C'è chi ride, e chi strilla.
Già la tromba diède tonu⁵⁴;
Ma per te fu un triste suono,
Non fu tromba, ma fu tuono.

Anche attraverso il ricorso a espressioni latine⁵⁵ ispirate al *Dies iræ*⁵⁶, è evidente l'intento del poeta: in modo metaforico e lievemente ironico, egli affermò che era venuta finalmente l'ora che la "tromba" facesse sentire la propria voce. Non si trattava, però, di una nota gradevole all'ascolto, bensì di un vero e proprio tuono che sconvolgeva.

Sempre nel canto VI de *La Carestia*, ai vv. 173-176⁵⁷ si legge:

Oggi però (e rinnemucci

Oggi però (e rendiamoci

⁵³ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, pp. 223.

⁵⁴ La traduzione va intesa nel senso metaforico di 'mandò il suo squillo'.

⁵⁵ Il significato delle espressioni latine è il seguente: 'Il giorno dell'ira quel giorno/che dissolverà il mondo in cenere'.

⁵⁶ Il testo di riferimento così riporta: «Dies iræ dies illa solvat sæclum in favilla». Cfr. *Requiem a quattro voci di W. A. Mozart*, G. Ricordi & C., Milano-Roma-Napoli-Palermo-Parigi-Londra, [1880], p. 18.

⁵⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, p. 179.

grazii a li chiari lumi
di lu presenti seculu)
passau stu rancidumi,

grazie ai chiari lumi
del presente secolo)
passò⁵⁸ sto rancidume,

Anche tali versi, quindi, mostravano la necessità che certe “vergogne” di cui si macchiavano i patrizi cessassero definitivamente.

Come si diceva più sopra, rimandi all’egualitarismo si trovano pure nei componimenti non erotici: esso non è, pertanto, solo un fatto erotico, ma passa anche attraverso altri aspetti: ad esempio, quelli scatologici. Collegati (ma incidentalmente, come, ad esempio, ne *Lu cojtu imperfettu*) o meno alla sessualità, sembrano confermare l’importanza delle attività primarie corporali, soggette a una condivisione generalizzata che investe l’intera umanità senza distinzioni di sorta, come nota anche Antonio Di Grado⁵⁹. Ne *Lu canteru di Binidittu*, ad esempio, l’autore fece l’apologia del *canteru*, ossia del cosiddetto “vaso da notte”, quale oggetto utilissimo agli umani e degno di ogni rispetto: «Elettu vasu, consolazioni/Di lu Generi umanu»⁶⁰ (‘Eletto vaso, consolazione/Del Genere umano’), si legge ai vv. 261-262. Ai precedenti 92-96⁶¹, invece, è detto:

(...) l’omu intantu
Lesu di testa, sempri allucinat
Si eriggi in Tribunali, e lu cundanna
Reu di brutalità, un malandrinu,
Un ereticu peju di Calvinu.

(...) l’uomo intanto
Leso di testa, sempre allucinato
Si erge a Tribunale, e lo condanna
Reo di brutalità, un malandrino⁶²,
Un eretico peggio di Calvino.

La strofa 16, a sua volta, indica un’ulteriore critica: «Comu cosa chiù vili»⁶³ (‘Come cosa più vile’).

A fronte di ciò, ai vv. 208-211⁶⁴ il poeta manifestò la seguente ragionevole domanda:

Si lu secessu è tantu necessariu
Quantu lu stissu cibo

Se l’andare di corpo⁶⁵ è tanto necessario
Quanto lo stesso cibo

⁵⁸ La traduzione va intesa nel senso di ‘finì’.

⁵⁹ Cfr. A. Di Grado, *L’epopea sottoproletaria di Domenico Tempio cit.*, p. 109.

⁶⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di I. Ciccì, Giuseppe Di Maria editore, Catania, 1972, p. 343.

⁶¹ Ivi, p. 334.

⁶² La traduzione va intesa nel senso di ‘iniquo’.

⁶³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 332.

⁶⁴ Ivi, p. 342.

⁶⁵ La traduzione va intesa nel senso di ‘defecazione’.

A mantinirci in vita, pìrchì mai
L'omu nni senti tutta la vergogna?

A mantenerci in vita, perché mai
L'uomo ne sente tutta la vergogna?

Alcuni versi, poi, sono ironici: si veda, ad esempio, il 176, in cui si legge di «un vasu accussì bravu»⁶⁶ ('un vaso così bravo'), o i 71-75⁶⁷ con i quali il poeta proclamò:

Potenti di la terra
Pri quantu vui benefìci sariti,
Di gran lunga ciditi
A lu beni, ca fa
Chistu gran patri di l'Umanità.

Potenti della terra
Per quanto voi benèfici sarete,
Di gran lunga cedete
Al bene, che fa
Questo gran padre dell'Umanità

Per quanto l' "oggetto" venisse ipocritamente condannato, esso era nondimeno ben presente e soprattutto "benefattore", ossia utile, nel privato di tutti gli individui indipendentemente dal ceto di appartenenza, tanto da definirlo, in modo altrettanto ironico, "padre dell'umanità". I versi citati costituiscono, pertanto, una critica alla morale corrente e a certi atteggiamenti di pretesa superiorità: «Tu mustri a lu superbu/La sua vita»⁶⁸ ('Tu mostri al superbo/La sua vita'), ammonì il poeta nei vv. 269-270, e, per quanto «Neglettu vasu all'occhi d'un'immensa/Multitudini sciocca, ed imbecilli»⁶⁹ ('Negletto vaso agli occhi di un'immensa/Moltitudine sciocca, ed imbecille'⁷⁰), come si legge ai vv. 139-140, ognuno deve comunque «Calarsi lu vracali, umiliarsi/A lu cospettu to, impicciulutu»⁷¹ ('Calarsi le brache, umiliarsi/Al cospetto tuo, rimpicciolito'⁷²), è detto ai vv. 158-159. Era il falso perbenismo vigente in società quello contro cui don Miciu, ai vv. 139-141⁷³, si pronunciò asserendo apertamente:

Sicchè autru non viju
Da lu vili e mendicu a So Eccellenza,
Chi d'ingiusta Fortuna differenza.

Sicché altro non vedo
Dal vile e mendico a Sua Eccellenza,
Che d'ingiusta Fortuna (la) differenza

⁶⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 337.

⁶⁷ Ivi, p. 333.

⁶⁸ Ivi, p. 344.

⁶⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 336.

⁷⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'stupida'.

⁷¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 336.

⁷² La traduzione va intesa nel senso di 'piccolo', ossia di 'umile'.

⁷³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 339.

Dunque, anche il *canteru*, vituperato “oggetto” rimosso dalla coscienza sociale, come afferma ancora Di Grado⁷⁴, ma in modo ipocrita, diveniva pertanto misura della realtà delle cose e valeva a eliminare i pregiudizi e le differenze di cui si nutrivano gli uomini. Era la potenza dell’elemento “basso”, che acquistava, invece, un valore “alto” per il ruolo che svolgeva.

La scatologia presente, con un’intensità variabile, in certi componimenti tempiani (rimandi si scorgono ne *La Carestia*; in qualche testo erotico come, ad esempio, *Lu cazzu grossu*, *Ad Reverendum N.N.* o *Lu cojtu imperfettu*; nel *Ditirammu secunnu*; in certe odi come quella *Supra lu piditu*; nell’ottava *Un Malatu in una lunga infirmità disidera jittari un piditu, e finalmenti lu jetta*; ecc.) viene, pertanto, ad avere anche un effetto in certo modo “sovversivo”. Anche per questa via si propone lo sbeffeggiamento del potere e l’abbattimento di certi atteggiamenti di presunta superiorità che erano ostentati dai nobili. Secondo quanto afferma sempre Di Grado, si tratta di una «sintesi assolutamente funzionale di scatologia e polemica sociale»⁷⁵. Il rimando è a *La Carestia*, ma il discorso può essere esteso anche ad altri testi. Nel canto XII, in particolare, Tempio fece ricorso a una simbologia al limite dello scatologico proprio per descrivere la necessità di un mutamento: Giove spiega agli dèi, riuniti nella sua reggia, che ha deciso di fare a Catania una lavanda in quanto «li culi stitici/l’aggiusta la siringa»⁷⁶ (‘i culi stitici/li aggiusta la siringa’), come si legge nei vv. 695-696. La lavanda in questione (ossia il clistere) si fa, dunque, metafora di un’azione che consenta di rimettere le cose al loro giusto posto, secondo quanto rileva di nuovo Di Grado⁷⁷.

Per quanto precede, la presenza di elementi “vili” come quelli scatologici non turba particolarmente il lettore: l’implicito significato che essi veicolano riduce, pur non annullandolo, la sensazione di disgusto che può in qualche momento assalire chi legge.

Di egualitarismo si può parlare anche in altri testi che affrontano una questione particolare, come, ad esempio, quella della morte: forse più della nascita, è proprio la fine

⁷⁴ Cfr. A. Di Grado, *Il demone meridiano: vitalismo e disgregazione nella poesia di Domenico Tempio*, in *L’isola di carta. Incanti e inganni di un mito*, Ediprint, Siracusa, 1984, p. 19.

⁷⁵ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento*, in *Dissimulazioni. Alberti, Bartoli, Tempio*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1997, p. 96.

⁷⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 93.

⁷⁷ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 124.

⁷⁸ Cfr. D. Tempio, *Opere scelte*, a c. di C. Musumarra, Niccolò Giannotta Editore, Catania, 1969, p. 85.

dell'esistenza a porre l'umanità su un piano di annullamento delle differenze che permeano l'esistenza. Nell'ottava tempiana *Alla vita*⁷⁸ si legge:

Vita chi s'è? O tra seriosi nenti
ti dissipa lu riccu, e si nni tedia,
vita, o ti bestemmia lu pizzenti
tra l'affanni cuntinui e tra l'inedia,
cui un jocu è di la sorti e di l'eventi,
cui un carattiri aggisci di cumedia.
E in mezzu a sti ridiculi mumentu
veni la morti, e termini a tragedia.

Vita che (cosa) sei? O tra seri niente
ti dissipa il ricco, e se ne tedia,
vita, o ti bestemmia il pezzente
tra gli affanni continui e (tra) l'inedia,
chi un gioco è della sorte e degli eventi,
chi un carattere agisce da commedia.
E in mezzo a 'sti ridicoli momenti
viene la morte, e termina la tragedia.

Il componimento in questione richiama molto da vicino una composizione dal titolo *Dialogo sopra la nobiltà*⁷⁹ (1757), in cui Giuseppe Parini (1729-1799) affermò che si poteva anche nascere aristocratici, ma il decorso della vita era tale da far arrivare, prima o poi, alla morte e all'annullamento, comuni a tutti indipendentemente dal rango. Pertanto, ogni pretesa distinzione risultava vana. Nel testo, in particolare, venne immaginata la conversazione tra due cadaveri appena sepolti: il primo era appartenuto a un nobile, che continuava a mantenere un atteggiamento di sdegnosa "superiorità" nei confronti del secondo, quello di un poeta. Questi, però, indusse il patrizio al ragionamento, convincendolo sull'origine comune di tutti gli uomini, che cancellava il concetto di nobiltà per sangue. Inoltre, il fatto di trovarsi entrambi nel medesimo luogo, quello del riposo eterno, veniva a confermare l'inesistenza delle pretese differenze sociali.

Senza altro controcorrente furono, dunque, le idee tempiane in tema di uguaglianza. In ambito siciliano esse furono condivise, ad esempio, dal "rivoluzionario" Francesco P. Di Blasi, il quale condannò la disuguaglianza dicendo, in *Sopra l'egualità e la disuguaglianza degli uomini in riguardo alla loro felicità* (1778), che essa «ripugna alla ragione sufficiente, e la natura generalmente tende all'egualità»⁸⁰. Egli individuò la causa della disparità degli

⁷⁹ Cfr. G. Parini, *Il Giorno. Le Odi. Dialogo sopra la nobiltà*, a c. di S. Orlando, BUR, Milano, 1978, pp. 357-375.

⁸⁰ Cfr. F. Guardione, *Scritti di Franc. Paolo Di Blasi giureconsulto del secolo XVIII*, Alberto Reber, Palermo, 1905, p. 3.

⁸¹ Ivi, pp. 10-16.

⁸² Nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* Rousseau affermò che il processo di incivilimento dell'uomo era fonte della degenerazione dei suoi costumi e della morale, perché comportava il crescente distacco dalla sua vera essenza. Uscito, dunque, buono dalle mani della natura, l'uomo era diventato cattivo a causa della società. Le cause di tale corruzione erano molteplici e da ricercare nei primi contatti fra uomini dovuti a situazioni contingenti, nell'inizio della vita in comune, nello sviluppo del linguaggio, in quello delle arti e delle scienze, nel sorgere della proprietà, nella divisione del lavoro, nell'istituzione della magistratura, nel sentimento del confronto, nel desiderio di eccellere, ecc. Il concorso di una molteplicità di situazioni portarono a un nuovo ordine umano e sociale basato sulla disuguaglianza, sull'oppressione e sull'infelicità in sostituzione di quello precedente dai tratti opposti: l'uomo civile è quanto di più diverso possa

uomini nel fatto di essersi uniti in società: era questa, pertanto, la causa dei mali che si trovavano al suo stesso interno, con l'ingiustizia e l'infelicità che ne seguivano⁸¹. Tali affermazioni pongono l'autore in questione in linea con quelle di Rousseau⁸², che nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* sosteneva:

Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point-là l'état originel de l'homme, et que c'est le seul esprit de la Société et l'inégalité qu'elle engendre qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations naturelles. J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques (...) Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'Etat de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Loix.⁸³

Per evitare ciò, rammenta Ida Cappiello⁸⁴, Di Blasi reclamava uguaglianza nei diritti e la possibilità di promozione sociale.

Il principio secondo cui gli uomini erano pari fra di loro, al di là dello *status* goduto, trovò un altro assertore in Giuseppe M. Calvino: nella commedia *La pace domestica a cimento*⁸⁵ venne affermato dal poeta Giulio che la tradizionale pratica maschile del duello, quale strumento per vendicare l'onore offeso, era un dovere per ogni uomo e l'aristocratico non aveva più diritti di un plebeo ad avvalersene. Soprattutto, il nobile vincitore della sfida non otteneva che la ragione passasse dal suo lato a detrimento dell'onore ferito del plebeo e del senso di giustizia. Era, quindi, una rinnovata visione della realtà e dei rapporti tra gli uomini, la quale ridicolizzava certi atteggiamenti e dava un senso nuovo al concetto di "nobiltà": questa non derivava più dal concetto feudale di possedere il cosiddetto "sangue blu" o da una maggiore capacità tecnica nelle armi, ma era figlia dell'equità e della coscienza. Non è difficile intravedere il collegamento delle idee di Giulio con certi valori, anche di matrice massonica, che riconoscevano una nobiltà non di tipo feudale, ma "borghese".

esistere dall'uomo selvaggio. Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, Éditions Gallimard, Paris, 1964, pp. 421- 510.

⁸³ Ivi, p. 193.

⁸⁴ Cfr. I. Cappiello, *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 191.

⁸⁵ Si veda la scena VII dell'atto I. Cfr. G. M. Calvino, *Il secolo illuminatissimo*, a c. di S. Mugno, ISSPE editore, Trapani, 2003, pp. 210-212.

Secondo la nuova prospettiva, dunque, l'essere umano si distingueva per le sue azioni e le sue qualità intrinseche, morali, come ricorda Salvatore Leone⁸⁶.

Quest'ultima tensione può essere colta, in ambito francese, nell'opera rousseauiana dal titolo *Julie, ou la Nouvelle Heloïse*⁸⁷ (1760). Infatti, la protagonista non continuerà a vivere la propria passione per Saint-Preux, ma deciderà di sposarsi con Wolmar: ciò dimostra la vittoria del cuore sugli istinti. Il che equivale a dire che l'uomo (la donna, in questo caso) è capace di gesti che nobilitano la persona e la moralità diventa in qualche modo criterio di distinzione tra gli individui. Ciò si può cogliere, ad esempio, quale corollario anche dalla *Préface*⁸⁸ alle *Lettres de deux amants* (1775), ove Rousseau riferì di *vie honnête* e di quella *déreglée*, e in cui appare prendere corpo una distinzione della società in due parti contrapposte, *femmes galantes* e *femmes honnêtes*, e, più in generale, tra *gens sévères* e *libertins*.

Quanto scritto da Calvino corrispondeva esattamente a certe rime di Giovanni Alcozer (1776-1854), il quale, nella satira XI dal titolo *Supra l'argumentu stissu*, ai vv. 49-51⁸⁹ della terzina 17, scrisse:

La differenza è 'ntra lu bonu nomu,
'ntra li costumi, 'ntra la dignitati,
'ntra la saggizza e lu sapiri comu.

La differenza è nel buon nome,
nei costumi, nella dignità,
nella saggezza e (ne) il sapere come.

Inoltre, ai successivi vv. 57-60⁹⁰ delle terzine 19-20 aggiunte che l'eventuale differenza si poneva

'ntra l'industria o l'indolenza,
'ntr'aviri, o nun aviri ciriveddu,
'ntra l'accittari o no boni cunsigghi,
'ntra lu teniri tuttu a liveddu.

nell'industria o (nel)l'indolenza,
nell'avere, o non avere cervello,
nell'accettare o no buoni consigli,
nel tenere tutto a livello.

Era, dunque, solo una questione a livello etico ed intellettuale.

Pure Tempio espresse un pensiero identico. Ne *Li Pauni e li Nuzzi*, i vv. 144-147⁹¹ così riferiscono:

⁸⁶ Cfr. S. Leone, *Massoneria ed Illuminismo nel '700 siciliano: Andrea Gallo da Messina*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 198.

⁸⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, pp. 31-745.

⁸⁸ Ivi, t. II, *op. cit.*, 1961, pp. 5-6.

⁸⁹ Cfr. G. Alcozer, *Poesie siciliane*, a c. di L. Lorenzini, Edizioni Dott. Antonino Sfameni, Messina, 1983, p. 301.

⁹⁰ Ivi.

⁹¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 439

(...) consisti la vera nobiltà
Nelli nobili azioni, ma non già
In fari nenti comu un lucernuni,
O in fari peju, cioè lu stadduni.

(...) consiste la vera nobiltà
Nelle nobili azioni, ma non già
Nel fare niente come un incapace,
O nel fare peggio, cioè lo stallone.

Il poeta catanese evidenziò, dunque, contemporaneamente due elementi: da un lato, una sessualità sregolata o il non fare nulla tutto il giorno, per quanto costumi abituali, non rendevano i patrizi veramente tali, mentre dall'altro, se tutto aveva luogo in maniera scollegata dal buonsenso la dignità ne risultava svilita.

Ne *Lu veru piaciri*, al canto I, è possibile trovare una conferma del concetto al verso 107 dell'ottava 14 in cui si legge «Nobiltà di pinseri, e di cunsigghiu»⁹² ('Nobiltà di pensieri, e di consiglio'): è questo che fa "nobile" un uomo, il buonsenso che ha dentro e che ne guida le azioni.

I versi che si sono riportati rimandano, in ambito francese, a Charles Rollin (1661-1741), che Tempio lesse⁹³. Docente al Collège de France e giansenista⁹⁴, egli così asseriva:

L'orgueil d'un homme qui croit que tout lui est dû à cause de la naissance, et qui du haut de son rang méprise le reste des hommes (...) Il faut donc en revenir à l'unique source de la véritable noblesse, qui est le mérite et la vertu (...) Il faut donc bien se mettre dans l'esprit, que la noblesse qui vient de la naissance est infiniment au dessous de celle qui vient du mérite.⁹⁵

Sempre in ambito siciliano, anche Giuseppe Leonardi, di cui pochissimo si sa, si pronunciò sul tema. In un volume intitolato *Poema supra di lu vinu si sia utili o dannusu a li viventi*⁹⁶ sono contenuti i seguenti versi rivolti al principe Vincenzo di Biscari:

Tu (...) chi quantunqui vanti
Ntra la nobili, e chiara tua Inìa,
(...)

Tu (...) che quantunque vanti
Nella nobile, e chiara tua Genia,
(...)

⁹² Ivi, p. 519.

⁹³ Cfr. V. Percolla, *Biografie degli uomini illustri catanesi del secolo XVIII cit.*, p. 343.

⁹⁴ Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio e la poesia illuministica in Sicilia*, in D. Tempio, *Opere scelte cit.*, p. 42, nota 77.

⁹⁵ Cfr. *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Par rapport à l'esprit et au coeur. Par M. Rollin*, tome troisième, Chez Jacques Estienne, Paris, 1733, pp. 97, 98 e 101.

⁹⁶ Il poema venne cantato presso l'Accademia degli Etnei nel corso del carnevale 1789. Cfr. *Poema supra di lu vinu si sia utili o dannusu a li viventi cantatu ntra l'Accademia di l'Etnei pri lu Carnuvali di l'annu 1789 da Giuseppe Leonardi sicritariu Giuseppe Leonardi sicritariu*, F. Pastore Editore, Catania, 1789, pp. 10 e 12.

Nun ti pasci però di chistu fumu,
Chi l'occhi annorva, e ntra li spazi immensi

Di l'aria si perdi;
(...)
Ma la gloria tua, ma lu tò onuri
Da l'azioni toi,
Nun da l'estinti Eroi
Pigghi, pinsannu ogn'omu uguali a tia.

Non ti pasci però di questo fumo,
Che gli occhi acceca, e dentro gli spazi
[immensi

Dell'aria si perde;
(...)
Ma la gloria tua, ma il tuo onore
Dalle azioni tue,
Non dagli estinti Eroi
Prendi, pensando ogni uomo uguale a te.

Ciò che l'autore intese dire fu che l'onore del patrizio non ridiscendeva dal vantare avi illustri, ma dalle azioni nobili che compiva.

Lo stesso concetto espresse Giovanni Meli nel poema *Don Chisciotte e Sancier Panza*. Nell'ottava 12 del canto 12, ai vv. 2-3, si legge: «Né a figghi, né a niputi si tramanna/Lu meritu di l'avi e la bravura»⁹⁷ ('Né a figli, né a nipoti si tramanda/Il merito degli avi e la bravura'). Tali parole sono pronunciate da Sancier, il quale rifiuta il concetto di eredità delle virtù *per sanguinem*.

In ambito ancora francese, l'egualitarismo si coglie, *a contrario*, da altre affermazioni di Rousseau. Nelle *Observations de Jean-Jacques Rousseau, de Geneve. Sur la Réponse qui a été faite à son Discours* (1751) si legge: «La première source du mal est l'inégalité»⁹⁸. Inoltre, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* venne detto:

inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention (...) celle-ci consiste dans les differents Privileges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus Puissans qu'eux, ou mêmes de s'en faire obéir.⁹⁹

Anche nel Libro IV dell'*Émile ou de l'Éducation* si scorge una pronuncia dello stesso tenore:

Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimerique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire.¹⁰⁰

⁹⁷ Cfr. Meli *Opere I*, p. 480.

⁹⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 49. L'ineguaglianza venne considerata come "male" perché da essa, secondo il filosofo ginevrino, derivavano via via la ricchezza, il lusso, l'ozio, le belle arti e le scienze. Nel componimento stesso, infatti, di seguito si legge: «de l'inégalité sont venuës les richesses (...) Des richesses son nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux Arts, et de l'oisiveté les Sciences» (ivi, pp 49-50). A loro volta, arti e scienze avevano depravato l'uomo, come si legge nel *Discours sur les sciences et les arts* (1750): «On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumiere s'élevoit sur notre horizon» (ivi, p. 10).

⁹⁹ Ivi, p. 131.

¹⁰⁰ Ivi, t. IV, *op. cit.*, 1969, p. 524.

Un altro *philosophe*, Diderot, si pronunciò sull'uguaglianza umana. Nell'articolo *Société* dell'*Encyclopédie*, ad esempio, è scritto: «L'égalité de nature entre les hommes, est un principe que nous ne devons jamais perdre de vue»¹⁰¹. Nella *Réfutation d'Helvétius* (pubblicata sulla *Correspondance Littéraire*¹⁰² tra il gennaio 1783 e il marzo 1786¹⁰³), inoltre, si legge: «Oui, l'appétit du riche ne diffère point de l'appétit du pauvre»¹⁰⁴. Veniva così messo l'accento sugli aspetti fisiologici e, in particolare, sul bisogno di mangiare. Certo, il povero aveva una fame ben maggiore del ricco: «Je crois même l'appétit de celui-ci beaucoup plus vif et plus vrai»¹⁰⁵, si legge ancora, e, partendo da questo, l'autore auspicò parità di trattamento: «peut-être faudrait-il mettre le pauvre au régime du riche et le riche au régime du pauvre»¹⁰⁶. L'uguaglianza, quindi, passava anche attraverso l'alimentazione: tutti avevano fame e ciò valeva ad annullare qualsiasi pretesa differenza.

Nel poeta siciliano e nei *penseurs* francesi vi era, dunque, la tensione verso un equilibrio sociale che non esisteva. Lo stesso anelito si ritrova, una volta di più, in Rousseau, secondo quanto nota anche Nino Pino¹⁰⁷. Nella voce *Economie* dell'*Encyclopédie* si legge: «la grande famille dont tous les membres sont naturellement égaux»¹⁰⁸. Il filosofo ginevrino nello stesso articolo aggiunse: «C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes»¹⁰⁹. Ma non solo di ricchezza si trattava. Per lui, il patto sociale su cui si fondava lo Stato prevedeva uguali diritti e doveri per tutti i cittadini:

¹⁰¹ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart, 1967, p. 253.

¹⁰² Si trattava di una pubblicazione manoscritta clandestina, diretta inizialmente da Frédéric-Melchior Grimm (1723-1807), che circolava tra i monarchi illuminati d'Europa. Cfr. J.-C. Bonnet, *Diderot*, Librairie Générale Française, Paris, 1984, p. 213.

¹⁰³ Tra il settembre 1783 e il marzo 1784 vi fu un'interruzione nella pubblicazione dell'opera. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, Le club français du livre, Paris, 1971, p. 588.

¹⁰⁴ Cfr. capitolo III sezione VIII, in D. Diderot, *Œuvres complètes cit.*, p. 626.

¹⁰⁵ Ivi.

¹⁰⁶ Ivi.

¹⁰⁷ Cfr. N. Pino, *Domenico Tempio tra Voltaire, Rousseau e Giovanni Meli*, in "Archivio Storico Siciliano", serie III, vol. XVII, 1967, p. 116.

¹⁰⁸ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1755), vol. 5, *op. cit.*, 1966, p. 337.

¹⁰⁹ Ivi, p. 342.

le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits.¹¹⁰

L'affermazione venne poi ripresa nel *Contrat social* (1762) ove fu scritto: «Les citoyens étant tous égaux par le contrat social»¹¹¹.

La posizione sulla mancanza di distinzioni fra gli uomini per una naturale condizione di uguaglianza era contraria all'idea corrente. Anche Voltaire, ad esempio, scriveva: «il est aussi impossible que les hommes soient égaux»¹¹². La voce *Égalité* del *Dictionnaire philosophique*, dunque, manifestava l'idea di un'umanità fatta di individui disuguali fra di loro. Tuttavia, il principio, posto su due livelli diversi, si coglie dalla XXI delle *Idées republicaines*¹¹³, in cui si legge che «Tous deux [il ricco e il povero], également citoyens, doivent être également libres». Essa, inoltre, venne dal *philosophe* posta pure in prospettiva: «L'indigence doit travailler pour l'opulence, afin de s'égaliser un jour à elle».

In Sicilia la medesima idea veniva manifestata, ad esempio, da Antonio Pepi, come già si è detto.

Anche Saverio Scrofani fece un'affermazione non molto diversa: dal discorso, in *Tutti han torto*¹¹⁴, sull'origine della Rivoluzione francese, si può cogliere a corollario l'idea dell'inesistenza dell'uguaglianza in società.

Dal canto suo, Tommaso Natale, sebbene progressista, parlò di una società divisa in classi (nobili, cittadini e plebei, come le definì) anche davanti alla legge¹¹⁵.

Giovanni Meli, a sua volta, fece dire a don Chisciotti che vi erano delle “anime grandi” destinate a dominare le altre. Ai vv. 1-3¹¹⁶ dell'ottava 9 del canto XII si legge:

(...) l'almi granni

(...) le anime grandi

¹¹⁰ Cfr. il capitolo 4 “Des bornes du pouvoir souverain” del Libro 2, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 374.

¹¹¹ Cfr. il capitolo 16 “Que l'institution du gouvernement n'est point un contract” del Libro 3, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 432.

¹¹² Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 40, Voltaire Foundation, Oxford, 2009, p. 631.

¹¹³ Cfr. *Œuvres complètes de Voltaire*, 29, De l'Imprimerie de la Société littéraire-typographique, Kehl, 1785, p. 193.

¹¹⁴ Cfr. S. Scrofani, *Tutti hanno torto ossia lettera a mio zio sulla Rivoluzione di Francia*, [senza editore], [senza città], 1794.

¹¹⁵ Cfr. *Riflessioni politiche intorno All'Efficacia, e Necessità delle pene Dirette da Tommaso Natale al Giureconsulto Don Gaetano Sarri*, Nella Stamperia de' SS. Apost. in Piazza Bologni, Palermo, 1772, p. 33.

¹¹⁶ Cfr. Meli *Opere I*, p. 480.

Su' nati a cumannari, e lu destinu
Di l'autri è di serviri in tutti banni.

Sono nate a comandare, e il destino
Delle altre è di servire in tutti i modi.

Il trapanese Bernardo Bonajuto (1714-1814), dal canto suo, fece dipendere la disuguaglianza dai capricci di Giove, che così dice ne *Il viaggio del padre Daniello per il mondo di Cartesio*¹¹⁷:

E pri fari chi ognuno stassi a patti
C'è bisognu lu Riccu, lu Forti,
Lu Debuli, Mischinu, e allicca pratti
Cussì l'omu di vascia e niura sorti
Servi lu riccu, e chistu in ricumpenza
Lu difendi l'ingiuurj, e di torti,
Chista è la leggi di la provvidenza;
Nun c'è Distinu, nè sorti, nè Astru;
Tuttu di la mea manu si dispensa.

E per fare che ognuno stia ai patti
C'è bisogno (de) il Ricco, (de) il Forte,
(De) Il Debole, Meschino, e lecca piatti
Così l'uomo di bassa e nera sorte
Serve il ricco, e questo in ricompensa
Lo difende (da) le ingiurie, e da torti,
Questa è la legge della provvidenza;
Non c'è Destino, nè sorte, nè Astro;
Tutto dalla mia mano si dispensa.

Era, dunque, questa la “provvidenza” gioviana, decisamente ingiusta e non al passo con i tempi, che si muovevano, o si presumeva lo facessero, in direzione razionale-illuministica. Ma quello dell'autore fu un fare burlesco, come lo stesso padre Daniello dichiara quando dice «chi semu 'tra jocu e 'ntra risu»¹¹⁸ ('che siamo tra gioco e (tra) riso').

Al di fuori della Sicilia, in un contesto “italiano”, a una medesima motivazione “sacra” rimandò anche il poeta romano Giuseppe G. Belli (1791-1863), il quale fece dipendere da Gesù Cristo le differenze sociali, estrinsecate dall'antinomia *grannezza* ('grandezza') e *sprennori* ('splendori') da un lato e *monnezza* ('immondizia') e *merda* dall'altro: quella mostrata nel sonetto *Li du' gener'umani*¹¹⁹ è una polemica, sottolineata da un accenno scatologico, contro le ingiustizie che presiedono sin dall'origine al destino degli uomini, ma acquista anche i tratti di un'amara empietà.

Sempre in tema di egualitarismo, Tempio si dimostrò sensibile alle relative istanze anche da un altro punto di vista. In una delle favole tempiane, *La Pignata, la Cucchiara, e lu Piattu*, i vv. 23-26¹²⁰ contengono la seguente “morale”:

¹¹⁷ Cfr. L. Lorenzini, *Cartesio nell'Arcadia siciliana (da Camapilla a Bonajuto)*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 472.

¹¹⁸ Ivi.

¹¹⁹ Cfr. *La plebe di Roma. Tutti i sonetti romaneschi di Giuseppe Gioacchino Belli*, a c. di R. Vighi, vol. I, Sansoni editore, Firenze, 1962, p. 17.

¹²⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 121.

Cussì lu fruttu di li toi suduri,
Miseru Agriculturi,
Passa di manu in manu, e va a li denti
Di cui sedi a riposu, e non fa nenti.

Così il frutto dei tuoi sudori,
Misero Agricoltore,
Passa di mano in mano, e va ai denti
Di chi siede a riposo, e non fa niente.

Medesimo concetti si coglie, ne *Li Pauni e li Nuzzi*, ai vv. 313-316¹²¹:

Affanatu Agriculturi,
Ca si rumpi la carina,
Poi li stenti, li suduri
Vidi sparsi ccà e ddà,

Affannato Agricoltore,
Che si rompe la schiena,
Poi gli stenti, i sudori
Vede sparsi qua e là,

Il tema ritorna, poi, anche nel canto XII de *La Carestia* ai vv. 397-408¹²², nei quali Cerere dice:

L'agriculturi (ahi miseru!)
fruttu di soi travagghi
raccugghirà fra lagrimi
cocula amara, e scagghi,

L'agricoltore (ahi misero!)
(il) frutto dei suoi lavori
raccoglierà fra lacrime
coccole amare, e scaglie¹²³,

chi poi vidrà dividirsi
comu un bottinu opimu
fra centu sbirri e guardii
a cui cci arriva primu,

che poi vedrà dividersi
come un bottino grasso¹²⁴
fra cento sbirri e guardie
a chi ci arriva (per) primo,

e ad impinguari l'Orreu
sarannu trasportati
di barbari usurarii
potenti, e snaturati.

e a rimpinguare il magazzino¹²⁵
saranno trasportate
da barbari usurari
potenti, e snaturati.

Questi versi presentano un ulteriore motivo di disparità tra le classi sociali: il lavoro estenuante degli umili si legava al fatto che il prodotto ottenuto veniva accaparrato quasi per intero dagli oziosi patrizi e al contadino non rimaneva granché. Era la nobiltà che sfruttava il popolo per incrementare sempre di più il proprio benessere e lo defraudava di quanto sarebbe

¹²¹ Ivi, p. 445.

¹²² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 80-81.

¹²³ Il termine può indicare, fra l'altro una piccola quantità di qualcosa, ad esempio pane, o del grano di scarsa qualità. Cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano*, vol. IV, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Catania-Palermo, 1997, p. 516.

¹²⁴ I dizionari consultati non riportano il termine *opimu*. La traduzione fornita è contenuta in D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 80.

¹²⁵ I dizionari consultati non riportano il termine *orreu*. La traduzione fornita è contenuta in D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 81.

stato nel suo diritto, invece, ottenere. La capacità che gli aristocratici avevano di comportarsi in tal modo derivava non solo dalla diversa posizione economica e culturale, la quale forniva loro una forza anche sul piano psicologico, ma anche dalla potenza derivante dalle armi. In proposito, Diderot, alla voce *Autorité politique* dell'*Encyclopédie*, scrisse:

La puissance qui s'acquiert par la violence, n'est qu'une usurpation, et ne dure qu'autant que la force de celui qui commande l'emporte sur celle de ceux qui obéissent.¹²⁶

Pure Giovanni Meli ne riferì nel poema *Don Chisciotte e Sancio Panza*: nell'ottava 13 del canto XII scriveva della prepotenza, che «fa li schiavi e li tiranni»¹²⁷.

Come sostiene Michele D'Agata, preso da terrore e da devozione fanatica, il contadino era in tutto sottomesso al suo padrone (il barone), che ne disponeva a piacimento¹²⁸. Del resto, dalle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* (1779-1780) di Francescantonio Grimaldi (1741-1784) risulta che gli uomini «che abitano nelle campagne (...) per lo più vivono staccati dalla società civile (...) sono insomma quasi simili a' selvaggi»¹²⁹, chiara espressione di quale fosse l'idea in proposito.

Anche il viaggiatore danese Friedrich L. von Stolberg (1750-1819), che visitò l'isola nel 1792, scrisse del viceré «Caraccuoli»¹³⁰, il quale aveva privato i nobili proprietari del diritto di arrestare i contadini nel caso di insolvenza¹³¹. Inoltre, riferì del fatto che il contadino era di fatto un servo della gleba e non poteva lasciare il podere anche se avesse voluto¹³².

La medesima affermazione tempiana si ritrova ai vv. 3-4¹³³ dell'ottava 48 del canto 12 del poema *Don Chisciotte e Sancio Panza* di Meli, in cui si dice che l'agricoltore:

¹²⁶ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 1, *op. cit.*, 1966, p. 898.

¹²⁷ Cfr. Meli *Opere I*, p. 480.

¹²⁸ Cfr. M. D'Agata, *Catania nella Storia*, Edizioni della S.S.C., Catania, 1968, p. 43.

¹²⁹ Cfr. F. Grimaldi, *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*, parte II, Presso Vincenzo Mazzola-Vocolla, Napoli, 1779, p. 208.

¹³⁰ Stolberg volle intendere il viceré Caracciolo.

¹³¹ Stolberg chiarì che al tempo della semina il contadino riceveva la "colonna", ossia del grano da seminare, degli animali per arare e degli attrezzi per coltivare, con l'obbligo di restituzione dopo il raccolto in misura quintuplicata. In caso di insolvenza, il nobile aveva inizialmente il "diritto" di arresto. Cfr. F. L. Graf zu Stolberg, *Viaggio in Sicilia*, a c. di G. Pulvirenti, trad. it., Agorà Edizioni, La Spezia, 2003, p. 254.

¹³² Ivi, p. 255.

¹³³ Cfr. Meli *Opere I*, p. 483.

(...)
Lu so tozzu a suduri travagghiātu,
Lu sparti a milli ed iddu resta fora;

(...)
Il suo tozzo a sudore lavorato,
Lo divide a mille¹³⁴ e lui resta fuori

Anche l'ottava 66¹³⁵ del medesimo canto del poema presenta la stessa tensione. Sanciu Panza, infatti, oltre a notare il fatto che il contadino lavora e produce, ma a lui non rimane molto perché il prodotto viene eroso nell'atto della ripartizione, osserva pure che l'ipocrisia nondimeno vuole che quest'ultima sia "discreta":

'Ntra lu ripartimentu di li beni
Voli l'ineguaglianza, ma discreta;
Pirchì da troppu, e nenti poi nni veni
Troppu crapula, o eccessu di dieta;
Ddà spossa l'oziu, ccà suduri e peni
Accurzanu la vita aspra, inquieta:
'Nsumma voli 'ntra poviri e potenti
Certa proporzioni chiù prudenti.

Nella ripartizione dei beni
Vuole l'ineguaglianza, ma discreta;
Perché da troppu, e niente poi ne viene
Troppa crapula, o eccesso di dieta;
Là spossa l'ozio, qua sudore e pene
Accorciano la vita aspra, inquieta:
Insomma vuole tra poveri e potenti
(Una) Certa proporzione più prudente.

Per questa via, si imponeva una soluzione che, contemperando i due estremi, evitasse eccessive sperequazioni tra le classi sociali e consentisse a tutti di (sopra)vivere per mezzo del lavoro. Come evidenzia anche Nicolò Mineo¹³⁶, vi è un rimando a Rousseau nel momento in cui auspicava un'imparziale distribuzione della ricchezza. Nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* egli affermava, infatti, che «les fruits sont à tous, et (...) la Terre n'est à personne»¹³⁷.

Ancora in Sicilia, pure Saverio Scrofani manifestò il proprio accordo scrivendo, nella *Memoria sulla libertà del commercio dei grani della Sicilia* (1791), che occorreva far «ritirare agli agricoltori un ampio compenso dei loro travagli»¹³⁸.

Anche Diderot, dal canto suo, affermò la medesima cosa: vedeva la società divisa in due classi, i pochi ricchi e i numerosi poveri. Nella *Réfutation d'Helvétius*, infatti, si legge:

¹³⁴ L'espressione equivale a dire che "il tozzo viene diviso fra mille".

¹³⁵ Cfr. Meli *Opere I*, p. 484.

¹³⁶ Cfr. N. Mineo, *Rivoluzione francese e letteratura in Sicilia sino a Tempio*, in *Ripensare la Rivoluzione francese. Gli echi in Sicilia*, a c. di G. Milazzo-C. Torrisi, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1991, p. 134.

¹³⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 164.

¹³⁸ Cfr. *Memoria sulla libertà del commercio dei grani della Sicilia presentata a S. M. il Re di Napoli da Saverio Scrofani siciliano*, in *Scrittori classici italiani di Economia Politica*, Parte moderna, tomo XL, Edizioni Bizzarri, Roma, 1967 (Nella Stamperia e Fonderia di G. G. Destefanis, Milano, 1805), p. 310.

Alors la société se divise en deux classes ; une classe très étroite de citoyens qui sont riches ; et une classe très nombreuse de citoyens qui sont pauvres.¹³⁹

Egli valutava la necessità di dar luogo a una ripartizione più equa della ricchezza. Nella voce *Homme* dell'*Encyclopédie*, infatti, si legge:

La richesse d'une nation est le produit de la somme de ses travaux au-delà des frais du salaire. Plus le produit net est grand et également partagé, plus l'administration est bonne. Un produit net également partagé peut être préférable à un plus grand produit net, dont le partage seroit très inégal, et qui diviseroit le peuple en deux classes, dont l'une regorgeroit de richesse et l'autre expireroit dans la misère.¹⁴⁰

Il discorso di una corretta distribuzione delle ricchezze ritorna, ad esempio, pure nel breve testo dal titolo *Aux insurgents d'Amérique* (1782), in cui si legge: «Puisse ces braves Américains (...) prévenir l'accroissement énorme et l'inégale répartition de la richesse»¹⁴¹. Era, pertanto, l'invito rivolto agli americani in rivolta contro gli inglesi affinché fossero protesi verso l'uguaglianza, la virtù, la felicità.

Anche nella *Préface* alla *Réfutation d'Helvétius* è ribadito il concetto di una ricchezza divisa fra tutti i partecipanti alla sua produzione: «Il faut rendre à la terre une portion de la richesse qu'on en obtient. Il faut que l'agriculteur et le propriétaire vivent»¹⁴².

Nel *Don Chisciotte e Sancier Panza* meliano, l'ottava 21¹⁴³ del canto II a sua volta così è indicato:

Vuatri picurara e viddaneddi,
Chi stati notti e jornu sutta un vausu,
O zappannu o guardannu picureddi,
Cu l'anca nuda e cu lu pedi scausu,
Siti la basi di città e casteddi,
Siti lu tuttu, ma 'un nn'aviti lausu:
L'ingrata società scorcìa e maltratta
Lu pettu unni si nutri ed unni addatta.

Voi pecorai e contadinelli,
Che state notte e giorno sotto a una rupe,
O zappando o guardando (le) pecorelle,
Con l'anca nuda e con il piede scalzo,
Siete la base di città e castelli,
Siete il tutto, ma non avete lode:
L'ingrata società scortica e maltratta
Il petto dove si nutre e dove allatta.

¹³⁹ Cfr. Section VI Chapitres 3 à 18 inclusivement, in D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, *op. cit.*, 1971, p. 610.

¹⁴⁰ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 8, *op. cit.*, 1967, p. 278.

¹⁴¹ Cfr. Diderot, *Œuvres politiques*, par P. Vernière, Éditions Garnier Frères, Paris, 1963, pp. 491.

¹⁴² Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, *op. cit.*, 1971, p. 466.

¹⁴³ Cfr. G. Meli, *Opere poetiche*, a c. di E. Alfano, G. Leggio e G. Piazza Editori, Palermo, 1908, p. 265.

Inoltre, nell'ottava 46¹⁴⁴ del canto XII del medesimo poema il servitore aggiunge:

Nun sugnu cchiù di pisu a li viventi,
Fazzu a lu munnu la figura mia,
E forsi megghiu assai di li potenti;
Ch'eu cu lu fruttu di la mia fatia
Sugn'utili a me stissu e ad altri genti;
Giacchè li rei, li papi e imperaturi
Campanu tutti cu lu zappaturi.

Non sono più di peso ai viventi,
Faccio al mondo la figura mia,
E forse meglio assai dei potenti;
Ch'io con il frutto della mia fatica
Sono utile a me stesso e ad altre genti;
Giacchè i re, i papi e (gli) imperatori
Campano tutti con lo zappatore.

Stessa direzione di impegno civile, che da individuale si trasferisce al consorzio umano, sviluppò Ignazio Scimonelli: si veda, ad esempio, la favola XII dal titolo *La zappatore ed il padrone del podere*. In essa l'autore raccontò del rinvenimento di un boccale d'oro da parte di un contadino nel podere di un signore, il quale pretendeva di averlo e di sottrarlo al bracciante, che, a sua volta, riteneva invece di meritare un premio. Il contrasto si concluse con il contadino condotto in carcere, mentre il poeta traeva la seguente morale: «Megghiu cha lu bucali si tinia»¹⁴⁵ ('Meglio che il boccale si teneva'¹⁴⁶). Il testo mostra, dunque, l'egoismo umano, che si accompagna all'ingratitude, ed è conferma, una volta di più, dello sfruttamento sistematico operato dal ceto benestante ai danni di quello umile.

Ciò che muoveva i nobili era, dunque, l'egoismo assieme all'avidità. Nell'ottava VI del poemetto *Lu Veru piaciri* di Tempio, ai vv. 45-48¹⁴⁷, è fatto richiamo ad una mitica età felice dell'uomo, nella quale tutto era incontaminato. Tuttavia, nel momento in cui essa arrivò «purtau la discrepanza»¹⁴⁸ ('portò la discrepanza') (sempre ottava VI, verso 44), con la conseguenza che:

(...)
Mentri nè to nè miu prima non cc'era.
Quantu fa pri sti denti, e la mia panza,
Dissi, sia miu, ccu sutterfugj storti;
E lu drittu chiantau di lu chiù forti.

(...)
Mentre né tuo né mio prima (non) c'era,
Quanto fa per 'sti denti, e la mia pancia,
Disse, sia mio, con sotterfugi storti¹⁴⁹;
E il diritto piantò del più forte

¹⁴⁴ Cfr. Meli *Opere I*, p. 483.

¹⁴⁵ Cfr. I. Scimonelli, *Poesie siciliane edite ed inedite*, G. B. Gaudio, Palermo, 1877, p. 123.

¹⁴⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'si fosse tenuto', ossia: sarebbe stato meglio che il contadino avesse tenuto per sé il boccale d'oro. Ciò equivale a dire che l'onestà non paga.

¹⁴⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 517.

¹⁴⁸ Ivi.

¹⁴⁹ La traduzione va intesa nel senso di 'malevoli'.

Tale “mostro” inaugurò una nuova storia umana fatta di inganno, che vide il più “forte” legittimare le proprie pretese a detrimento di altri più deboli. Rousseau, in proposito, manifestava nell’*Émile ou de l’Éducation* il seguente convincimento: «L’esprit universel des Loix de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le foible, et celui qui a, contre celui qui n’a rien»¹⁵⁰. Inoltre, nel *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* individuò l’iniziativa dei ricchi, che, consapevoli di se stessi e di quanto possedevano, proponevano ai poveri di unirsi tutti insieme e di obbedire a delle leggi comuni, le quali, in realtà, convalidavano uno stato di disuguaglianza¹⁵¹.

La società, dunque, vedeva un “patto” tra ineguali, in cui erano ratificate le differenze e la povertà di una sezione amplissima di essa stessa. Nell’articolo *Economie* dell’*Encyclopédie*, in proposito, si legge:

Résumons en quatre mots le pacte social des deux états. *Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre ; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l’honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander.*¹⁵²

Inoltre, nel *Contrat social* il *philosophe* sosteneva che:

Le plus fort n’est jamais assez fort pour être toujours le maître, s’il ne transforme sa force en droit et l’obéissance en devoir. De-là le droit du plus fort.¹⁵³

Anche Francesco P. Di Blasi affermò la medesima cosa quando scrisse «Nacque la legge del più forte, che si oppone alla legge di egualità, e superolla» e «Quelli orribili nomi di *mio*, e di *tuo*»¹⁵⁴.

La cattiva utilizzazione delle risorse fu un contesto evidente anche agli occhi degli stranieri che viaggiarono per la Sicilia, come ad esempio il francese Jean Houel¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Cfr. Libro IV, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, 1969, p. 524.

¹⁵¹ Ivi, t. III, *op. cit.*, pp. 176-178.

¹⁵² Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1755), vol. 5, *op. cit.*, p. 347.

¹⁵³ Cfr. il capitolo 3 “Du droit du plus fort” del Libro I, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 354.

¹⁵⁴ Cfr. F. Guardione, *Scritti di Franc. Paolo Di Blasi giureconsulto del secolo XVIII cit.*, pp. 4 e 7.

¹⁵⁵ Cfr. J. Houel, *Voyage pittoresque des isles de Sicile, de Malte et de Lipari*, De l’imprimerie de monsieur, Paris, 1782, *passim*.

Quanto fin qui riportato rientra in un contesto più ampio di disparità che vedeva la realtà faticosa, misera e brutale, ma autenticamente umana, del diffusissimo popolino contrapposta alla vita oziosa, insulsa e distratta, quindi irrealistica pur nella sua concretezza, di una classe dominante numericamente limitata. In ambito francese, già Diderot, ad esempio, rilevava le condizioni di esistenza dei contadini nella voce *Homme* dell'*Encyclopédie*, in cui si legge: «les agriculteurs, qui sont les *hommes* de l'état qui fatiguent le plus»¹⁵⁶, mentre Rousseau, dal canto suo, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* scriveva: «L'extrême inégalité dans la manière de vivre, l'excès d'oisiveté dans les uns, l'excès de travail dans les autres»¹⁵⁷. Non diversamente dagli altri *philosophes*, Voltaire così si esprimeva:

Il est impossible dans notre malheureux globe que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes, l'une de riches qui commandent, l'autres de pauvres qui servent.¹⁵⁸

La medesima situazione si riproduceva in Sicilia e Tempio faceva esplicita denuncia dall'evidente contrasto tra le due situazioni, come deriva da vari suoi testi. In proposito si vedano, ad esempio, i vv. 49-52¹⁵⁹ del canto VI de *La Carestia*:

E fra l'illustri e nobili
oziu ca la nutrisci,
o joca o d'autri inezii
discurri e digirisci.

E fra gli illustri nobili
ozio che la nutre,
o gioca o d'altre inezie
discorre e digerisce.

A sua volta, ne *La Maldicenza sconfitta*, ai vv. 127-128 dell'ottava 16 del canto III, così è scritto: «Un'omu riccu è natu a fari nenti,/Siddu travagghia, pecca mortalmenti»¹⁶⁰ ('Un uomo ricco è nato per (non) fare niente,/Se lavora, pecca mortalmente'). Con una punta di sarcasmo, il poeta lanciò una stoccata contro un'improduttiva aristocrazia.

Nello stesso poemetto, inoltre, si legge:

¹⁵⁶ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 8, *op. cit.*, p. 279.

¹⁵⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 138.

¹⁵⁸ Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 40, *op. cit.*, p. 629.

¹⁵⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 174.

¹⁶⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 73.

Leggiri! Signurnò, è cosa pruvata,
Veni lu sonnu. Qualchi funzioni
Di pietà? La curuna? li miragghi?
Oibo, cci su stinnicchi, e cc'è guadagghi.

Lèggere! Signorno, è cosa provata,
Viene il sonno. Qualche funzione
Di pietà? La corona¹⁶¹? le medaglie?
Ohibò, ci sono svenimenti¹⁶², e c'è¹⁶³ sbadigli.

I vv. 93-96¹⁶⁴ dell'ottava 12 del canto IV qui citati, con qualche effetto umoristico, mostrano, quindi, una polemica non lieve nei confronti dei nobili, che stavano nell'ozio più totale.

Il medesimo atteggiamento critico traspare dal *Ditirammu primu*. All'interno di esso si leggono, fra l'altro, i versi 868-877¹⁶⁵, che contrappongono alla vita di una nobiltà oziosa e arida, solo dedita a lusso e onori, le sofferenze e le fatiche del ceto umile:

Siddu poi non aviti
Manco casa, unni stari, e sidd'ancora
A lu caudu, a lu friddu, a l'intemperj
Pri li pubblici strati, e li stramani
Vi viju sempri a pedi comu un cani!
Mentri chi tanti scecchi, meritevoli
D'ogni disprezzu, ntra palazzi aurati
Scialacquanu la vita, e in cocchj adorni
Ccu tanta pompa, e sfrazzu
Spassiggianu in città vistuti a lazzu!

Se poi non avete
Manco casa, ove stare, e se ancora
Al caldo, al freddo, alle intemperie
Per le pubbliche strade, e le isolate
Vi vedo sempre a piedi come un cane!
Mentre (che) tanti somari¹⁶⁶, meritevoli
D'ogni disprezzo, dentro palazzi dorati
Scialacquano la vita, e in cocchi adorni
Con tanta pompa, e sfarzo
Passeggiano in città vestiti puliti e riccamente¹⁶⁷!

Uguale denuncia si può cogliere, ancora, ne *Lu canteru di Binidittu*, ai vv. 38-44¹⁶⁸:

Iu viju tanti vrazza
Laboriusi, chi fannu la sorgenti
Di la ricchezza, e 'un passanu pri nenti.
Grunnanti di suduri

Io vedo tante braccia
Laboriose, che fanno la sorgente
Della ricchezza, e non passano per niente.
Grondante di sudore

¹⁶¹ Non è agevole tradurre il termine *curuna*: letteralmente il significato è 'corona', ma ciò che non è chiaro è il senso. A cosa va riferito: al diadema regale, alla corona di spine, alla chierica, alla corona di gloria, al rosario? In ogni caso sembra rinvenirsi, nell'espressione, il simbolo di un'azione impegnativa che l'ozioso vuole, invece, sfuggire.

¹⁶² Con il termine *stinnicchio* si intende, più precisamente, un finto svenimento con l'intento di simulare una malattia per essere dispensati da eventuali obblighi.

¹⁶³ La traduzione va intesa nel senso di 'ci sono'.

¹⁶⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 84-85.

¹⁶⁵ Ivi, p. 236.

¹⁶⁶ La traduzione va intesa in più di un senso: 'zucche vuote', 'persone senza arte né parte', 'individui insulsi'.

¹⁶⁷ La traduzione è quella riportata dal canonico Strano in nota al testo tempiano. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 236.

¹⁶⁸ Ivi, p. 332.

Viju l'Agriculturi, chi susteni
Ccu l'anchi rutti, e lu cruduzzu ad arcu
Di tanti oziosi lu gravusu incarcu;

Vedo l'Agricoltore, che sostiene
Con le anche rotte, e la schiena¹⁶⁹ ad arco
Di tanti oziosi il gravoso incarico;

Nel testo ora citato, ai successivi vv. 134-136¹⁷⁰ si legge:

(...) un quattru mostruus
Di cui ciangi, e cui ridi, e di cui 'nfini
Sta in oziu, e cui si spezzanu li rini.

(...) un quadro mostruoso
Di chi piange, e (di) chi ride, e di chi infine
Sta in ozio, e (di) chi si spezzano le reni.

Pure l'iniziale dedica fatta da Tempio a Giovanni Gambino e inserita ne *La Carestia* faceva un rimando alle diverse condizioni esistenziali di felicità dei ricchi e dei poveri. Nei versi seguenti è, infatti, detto:

Pirchì filici e commoda
nna porzioni stassi
di soci, chi scialacquano
fra l'ozio e fra li spassi?

Perché felice e comoda
una porzione (si) sta
di soci, che scialacquano
fra l'ozio e fra gli spassi?

E pirchì divi gemiri
qual truppa d'animali
lu restu, e farci sentire
lu pisu di lu mali?

E perché deve gemere
quale truppa di animali
il resto, e farci¹⁷¹ sentire
il peso del male?

Pirchì li nostri simili
si trattanu accussì?

Perché i nostri simili
si trattano così?¹⁷²

Si noti, poi, che in queste strofe appare il termine "soci" con riferimento ai membri della società: esso richiama l'opera maggiore di Rousseau, il *Contrat Social*: se questo fondava un nuovo ordine sociale tale da proteggere e difendere ogni associato¹⁷³, così

¹⁶⁹ Con il termine *cruduzzu* va inteso più precisamente, come riferì Mortillaro, l'osso delle pelvi, che forma l'ultima estremità della colonna vertebrale o osso sacro, di cui è come appendice. Cfr. *Nuovo dizionario siciliano-italiano*, Forni Editore, Bologna, 1970 (Palermo, 1876), p. 291. L'espressione vale, pertanto, come 'schiena'.

¹⁷⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 339.

¹⁷¹ La traduzione va intesa nel senso di 'fargli'.

¹⁷² Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio*, in "Ragioni Critiche", 2, 1971, p. 219.

¹⁷³ Nel capitolo 6 "Du pacte social" del Libro I si legge: «forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé». Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 360.

¹⁷⁴ Capitolo 7 "Du souverain" del Libro I: «le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entre-aider mutuellement». Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes cit.*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 363.

prevedendo la collaborazione tra chi possedeva e chi non aveva nulla¹⁷⁴ affinché la felicità fosse raggiungibile da parte di tutti, perché non trovava qui applicazione e a reggere l'assetto fra cittadini era invece la "differenza" di *status* e di posizione economica? Il poeta catanese mostrò, dunque, di avere comprensione e partecipazione nei confronti della porzione diseredata di "soci", che conosceva solamente la quotidiana tragedia del vivere, la stessa vissuta da lui, mentre altri vivevano una felicità egoistica e indifferente al "prossimo".

La posizione che concepiva una società dai tratti solidaristici venne espressa anche nel precedente canto XV ai vv. 105-108¹⁷⁵ de *La Carestia*:

Nui semu uniti insemmula
in società pri darni
ajuti vicindevuli,
e non già pri divurarni.

Noi siamo uniti insieme
in società per darci
aiuti vicindevoli,
e non già per divorarci.

Pure il canto XVI, ai vv. 729-735, contiene una pronuncia simile:

La società fra l'omini non si cumpusi e fici	La società fra gli uomini non si compose e (non)	[fece]
acciò ch'insemi stassiru fra commodi e filici,	affinché insieme stessero fra (gli) agi e felici,	
ma acciò s'alleviassiru in parti li gran mali chi tutti insemi opprimunu nui misiri murtali.	ma affinché si alleviassero in parte i grandi mali che tutti insieme opprimono noi miseri mortali.	

Essa si richiama alle posizioni espresse da don Giovanni A. De Cosmi negli *Elementi di filologia italiana e latina* in merito a una società dai tratti solidaristici¹⁷⁶.

Da quanto citato, appare chiara la denuncia di Tempio circa l'evidentissima sperequazione esistente in società, il che dimostra la sua sensibilità verso certi principi democratici e filantropici.

Quello dell'indolenza aristocratica era, del resto, un costume italiano, come rilevò, ad esempio, Patrick Brydone nel suo *A Tour through Sicily and Malta*:

¹⁷⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 263.

¹⁷⁶ Cfr. V. D'Alessandro-G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, UTET, Torino, 1989, p. 637.

They think their dignity augments by the repose of their members; and that no man can be truly respectable, that does not loll away one half of his time on a sofa, or in a carriage.¹⁷⁷

Comune a certi intellettuali e poeti in Sicilia come in Francia era, da quanto risulta, il concetto dell'uguaglianza di trattamento tra gli uomini senza distinzioni di sorta. Esso si riconnetteva strettamente al principio della felicità, obiettivo ultimo perseguito dagli illuministi di ogni nazionalità. Infatti, a un Rousseau che affermava «Chacun sentira que son bonheur n'est point en lui mais dépend de tout ce qui l'environne»¹⁷⁸, in cui è chiaro il senso implicito di tale affermazione, ossia che la felicità derivava anche da quella degli altri, faceva eco l'affermazione di Voltaire secondo cui il miglior cittadino era colui che contribuiva alla felicità del mondo, come si può cogliere implicitamente da un'affermazione contenuta in una delle *Lettres philosophiques* (1734), la X, dal titolo *Sur le commerce*¹⁷⁹.

Anche Diderot, dal canto suo, manifestò la medesima convinzione. Nell'*Introduction aux grands principes*, il *prosélyte*, rispondendo al *sage* che gli chiedeva quale fosse il compito dell'uomo, affermava: «De se rendre heureux ; d'où dérive la nécessité de contribuer au bonheur des autres, ou en d'autres termes d'être vertueux»¹⁸⁰.

Inoltre, alla voce *Société* dell'*Encyclopédie* scrisse:

Toute l'économie de la société humaine est appuyée sur ce principe général et simple: *je veux être heureux ; mais je vis avec des hommes qui, comme moi, veulent être heureux également chacun de leur côté : cherchons le moyen de procurer notre bonheur, en procurant le leur, ou du moins sans y jamais nuire.*¹⁸¹

Anche nel *second entretien* su *Le fils Naturel* il *philosophe* si pronunciò in merito dicendo: «L'homme le plus heureux est celui qui fait le bonheur d'un plus grand nombre d'autres»¹⁸².

¹⁷⁷ Cfr. P. Brydone, *A Tour through Sicily and Malta*, J. Johnson, London, 1792, p. 270.

¹⁷⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, par J. Starobinski-C. Wirz, in "Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau", tome 41, 1997, p. 325.

¹⁷⁹ Nella *lettre* si può leggere: «je ne sais pourtant lequel est le plus utile à un état, ou un seigneur bien poudré qui sait précisément à quelle heure le roi se lève, à quelle heure il se couche, et qui se donne des airs de grandeur en jouant le rôle d'esclave dans l'antichambre d'un ministre, ou un négociant qui enrichit son pays (...) et contribue au bonheur du monde». Sebbene Voltaire non si pronunci, appare evidente quale fosse la sua idea in proposito. Cfr. *Œuvres complètes de Voltaire*, tome cinquième, Librairie de Firmin Didot Frères Éditeurs, Paris, 1855, p. 44.

¹⁸⁰ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome V, *op. cit.*, 1970, p. 204.

¹⁸¹ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, p. 252.

In un contesto inglese, giusto per fare un veloce richiamo anche ad esso, Jeremy Bentham (1748-1832), ad esempio, lodava quelle azioni recanti un vantaggio o la felicità e invitava a compierle. Nel principio X della *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* si legge:

Of an action that is conformable to the principle of utility¹⁸³, one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done. One may say also, that it is right it should be done; at least that it is not wrong it should be done: that it is a right action; at least that it is not a wrong action.¹⁸⁴

Da quanto precede, risulta come la posizione tempiana fosse vicina al pensiero di altri intellettuali europei sul tema della felicità e dell'uguaglianza. A ben vedere, essi costituivano aspetti di un ulteriore concetto caro agli illuministi, quello della democraticità: anche nei confronti di quest'ultima Tempio mostrò l'anelito. Come rileva anche Domenico Ciccì, il poeta dimostrò di sostenere il metodo democratico¹⁸⁵. Ciò si può cogliere chiaramente in certi scritti e prima ancora da un avvenimento vissuto in prima persona dal poeta. Sebastiano Catalano e Santi Correnti riportano entrambi l'episodio, che qui si indicherà a grandi linee. Il ricordare ciò consentirà di dare una prova concreta delle tendenze progressiste dell'autore, così come vissute in prima persona, dapprima come uomo e poi come scrittore: dalla vicenda in questione, infatti, scaturirono dei testi che confermano, vieppiù, quali fossero i sentimenti e la posizione di don Miciu.

La circostanza che si vuole illustrare è storica e riguardò la città di Catania. Il 5 aprile del 1813 si tenne una competizione elettorale per il Consiglio Civico, la prima di tutte storicamente parlando. Essa si riconnetteva ai lavori dell'ultimo Parlamento di Sicilia, il quale approvò la nuova costituzione, quella del 1812, la stessa che venne abolita qualche anno dopo. Tale Carta prevedeva che il Parlamento stesso fosse costituito da due Camere e non più dai precedenti tre "Bracci" (il demaniale, l'ecclesiastico e il baronale) – anche Brydone ne

¹⁸² Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome III, *op. cit.*, 1970, p. 164.

¹⁸³ Il principio III della *Introduction* specifica: «By utility is meant that property in any object whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness (...) or (...) to prevent the happening of mischief, pain, evil or unhappiness to the party whose interest is considered». Cfr. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. By J. H. Burns-H. L. A. Hart, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 12.

¹⁸⁴ Ivi, p. 13.

¹⁸⁵ Cfr. D. Ciccì, *Domenico Tempio: un contestatore del Settecento cit.*, p. 50.

¹⁸⁶ Si veda, infatti, la lettera XXXIII. In essa è riferito dei tre *Braccios*: *Braccio Militaire*, *Braccio Ecclesiastico* e *Braccio Demaniale*. Cfr. P. Brydone, *A Tour through Sicily and Malta cit.*, p. 344-345.

accennò¹⁸⁶, così come il conte Michel Jean De Borch (1751-1810)¹⁸⁷ e Stolberg¹⁸⁸ – e, inoltre, aboliva certi privilegi feudali. Lo scopo di questa chiamata elettorale era quello di nominare chi dovesse rappresentare la città di Catania presso la Camera dei Comuni. La consultazione alle urne ebbe luogo in un «clima infuocato»¹⁸⁹, come indica Catalano. La cosa non deve sorprendere: è intuibile, infatti, che fossero in gioco grandi interessi, sia da parte dell'*establishment* che deteneva il potere, e che intendeva mantenerlo ancora, sia da parte di coloro che invece speravano in un ricambio e in un nuovo assetto. È chiaro, quindi, che i nobili avrebbero voluto nominare uno di loro e lo stesso pensava di fare la borghesia, quella classe di mezzo che, fino ad allora mancante come si era reso conto lo stesso vicerè Caracciolo¹⁹⁰, dava segni di inquietudine e stava iniziando a “infiltrarsi” fra quelle due che tradizionalmente costituivano l’assetto sociale siciliano, avversato da personalità quali Giovanni A. De Cosmi¹⁹¹. Francesco Renda ricorda che essa iniziava a costituirsi nel settore agrario¹⁹². Nutrita degli ideali democratici d’oltralpe, secondo quanto riporta Santi Correnti¹⁹³, ma anche rivoluzionari (e non meraviglia che Antonino Piraino, citato in altra parte di questa tesi, fosse un commerciante), la borghesia aveva il proprio candidato: si trattava di Salvatore Scuderi (1781-1841), docente all’università cittadina ed economista.

Arrivato il giorno della consultazione, coloro che erano stati ammessi alla votazione si recarono presso l’unica sezione elettorale, presieduta dal capitano di Giustizia Mario Paternò

¹⁸⁷ Il conte così scrisse: «Le Parlement est composé de trois classes (...) le bras Domanial (...) le bras Ecclésiastique (...) le bras Militaire». Si noti la differenza di terminologia impiegata: da «classes» a «bras», mentre subito dopo utilizzò il termine «États». Cfr. *Lettre XIV* del 10 febbraio 1777, in *Lettres sur la Sicile et sur l’Ile de Malthe de Monsieur le Comte de Borch*, tome II, Chez les Freres Reycends, Turin, 1782, p. 62.

¹⁸⁸ Stolberg ne riferì, ma specificò che il parlamento era costituito «dal braccio ecclesiastico, cioè arcivescovi, vescovi, abati e priori; dal braccio militare, cioè i baroni del regno; e infine dai deputati della città, il braccio demaniale». Cfr. F. L. Graf zu Stolberg, *Viaggio in Sicilia cit.*, p. 257.

¹⁸⁹ Cfr. S. Catalano, *Domenico Tempio nel clima della competizione elettorale per il rinnovo dell’Amministrazione di Catania nel 1813*, in *Domenico Tempio e l’Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 273.

¹⁹⁰ In una lettera a Ferdinando Galiani (1728-1787) del 21-12-1781, Caracciolo scrisse: «È abitata la Sicilia da gran signori e da miserabili, senza classe intermedia. Cfr. AA.VV., *L’immagine della Sicilia nell’Italia del Settecento*, Edi.bi.si., Palermo, 2000, p. 55.

¹⁹¹ Nella parte III dei *Principi generali del discorso applicati alla lingua latina*, De Cosmi provò di avversare il tradizionale assetto sociale siciliano scrivendo: «Le società costano di classi ordinate e comunicanti fra di loro (...) Non si chiamerà mai agiata, ricca e culta una cittadinanza se dividerassi solo in due classi». Cfr. Giarrizzo G.-G. Torcellan-F. Venturi (a c. di), *Illuministi italiani*, tomo VII, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1965, p. 1130.

¹⁹² Cfr. F. Renda, *Società e politica nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 18.

¹⁹³ Cfr. S. Correnti, *Domenico Tempio, primo poeta democratico cit.*, pp. 294-295.

Castello, duca di Carcaci, il quale era nel concreto il maggior esponente del fronte conservatore catanese. L'afflusso al voto fu notevole e, avvenuto lo spoglio, la vittoria andò al cosiddetto “nuovo che avanza”, per usare un modo di dire corrente. Tempio partecipò alla votazione: da democratico quale era e da fustigatore di un'aristocrazia ormai decadente, votò pure lui per il professor Scuderi e fu lieto del risultato finale, che indicava, almeno in teoria, un nuovo corso delle cose.

Tra il poeta e l'aristocratico in questione non correavano buoni rapporti¹⁹⁴: quest'ultimo era stato messo alla berlina da don Miciu e non sarebbe stata l'unica volta, come si vedrà. Il nobile era stato inserito e dileggiato ne *La Carestia*: Tempio lo aveva ritratto nelle vesti del personaggio Decu Pivula e ne aveva evidenziato, sbeffeggiando, i difetti. Infatti, ai vv. 733-740¹⁹⁵ del canto V si può leggere:

Poi trasi Decu Piula,
in concistoru. È chistu
cecu d'un'occhiu e fausu,
omu superbu e tristu.

Poi entra Decu Piula,
in concistoro. È questo
cieco d'un occhio e falso,
uomo superbo e tristo¹⁹⁶.

È duru ed invincibili
di testa, e chista cca,
cioè la testardaggini,
l'avia pr'eredità.

È duro ed invincibile
di testa, e questa qua,
cioè la testardaggine,
l'aveva per eredità.

Il fatto della vittoria andata ai nuovi personaggi, che così si insediavano nel Consiglio, costituì, per il poeta, ulteriore occasione per continuare a ridicolizzare il “nemico”. A tale periodo risalgono, infatti, altri testi: ad esempio, il sonetto *Lu Baruni Bruca elettu Sindacu, cissannu di carica lu Duchinu Carcaci*¹⁹⁷, in cui esaltò la figura del barone quale difensore dei diritti di Catania e irrise il duca, ridotto a “duchino” e a “testa vuota”. Inoltre, va menzionato il sonetto *Pri un magnati cecu di un occhiu*¹⁹⁸, che sbeffeggiava, anche in modo sconcio, la superbia dello stesso Carcaci: come quella aveva un solo occhio perché punita da Giove, anche questi era parzialmente cieco. Tuttavia, egli manteneva sempre un atteggiamento altero, come si legge ai conclusivi vv. 12-14:

¹⁹⁴ Vincenzo Di Maria si riferisce al duca di Carcaci in termini di «acerrimo nemico»: cfr. *Poesie inedite di Domenico Tempio, Meli, Scimonelli, Calvino e anonimi siciliani del '700*, vol. II, Tringale Editore, Catania, 1975, p. 148.

¹⁹⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 155.

¹⁹⁶ Il termine *tristu* può avere anche il senso di ‘perfido’, ‘malvagio’, ‘furbo’, ‘corrotto’, ‘scellerato’.

¹⁹⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. II, pp. 225-226.

¹⁹⁸ Ivi, p. 226.

Non ostanti dd'occhiu sulu
L'alza in celu: e a nui talia,
Ma ccu l'occhiu di lu culu.

Nonostante quell'occhio solo
Lo alza in cielo: e a noi guarda,
Ma con l'occhio del culo.

Va poi ricordato il componimento *Pri taluni 'ntriganti esclusi da lu Consigghiu civicu*¹⁹⁹, nel quale sbeffeggiò in modo sostenuto una serie di candidati nobili che erano stati sconfitti e che si avviavano, dunque, al tramonto. In questo testo, infatti, scrisse, rispettivamente ai vv. 16-19 e 177-178:

Comu malvaggi e pessimi
Esclusi da lu rolu,
È pena ca vi strazia
E non vi dà consolu.
(...)
Dativi, brutti bestii,
Li testi pri li mura.

Come malvagi e pessimi
Esclusi dal ruolo,
È pena che vi strazia
E non vi dà consolazione.
(...)
Datevi, brutte bestie,
Le teste al muro.

Allo stesso periodo si ascrive l'ottava *Ad un SS. Crucifissu situatu ntra la Sala d'una Casa Magnatizia*²⁰⁰: la "casa" in questione era quella del duca e il componimento in questione valeva una volta di più come attacco a lui. Infatti, si legge:

Ntra nna Sala ndurata, e la ricchezza,
Tra li commodi, lussu, e vanità,
Fra l'alti idej di rangù, e di grannizza
Chi faciti, Signuri? E comu sta
Testardaggini insemi, e docilizza,
E in casa di superbia l'umiltà?
Li Judei non pinsaru ntra la stizza
Stu novu insultu, ch'ora a vui si fa.

Dentro una sala dorata, e la ricchezza,
Tra le comodità, (il) lusso, e (la) vanità,
Fra le alte idee di rango, e di grandezza
Che fate, Signore? E come sta
Testardaggine insieme, e docilità,
E in casa di superbia l'umiltà?
Gli Giudei non pensarono nella rabbia
Questo nuovo insulto, che ora a voi si fa.

Per quanto don Miciu rispondesse in modo democratico a certe istanze sociali e politiche della città di Catania, egli non seppe, tuttavia, esserne convinto fino in fondo. I vv. 181-188²⁰¹ del canto VI de *La Carestia* mostrano chiaramente la posizione del poeta:

In chista capacissima
sala, li Patri eletti

In questa capacissima
sala, i Padri eletti

¹⁹⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. III, pp. 269 e 274.

²⁰⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 616-617.

²⁰¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 179.

versanu affari pubblici
e pigghianu surbetti.

trattano affari pubblici
e pigliano sorbetti.

In chista si ragunanu
li ceti, e parramentu
si chiama, pirchè parranu,
e parranu a lu ventu.

In questa si radunano
i ceti, e parlamento
si chiama, perché parlano,
e parlano al vento.

Egli ridusse il Parlamento, di per sé espressione democratica, a poca cosa, vuota di significato. Tale “reazione” sembra, per certi versi, in linea con l’atteggiamento che dimostrò sempre, ossia la preferenza accordata all’intervento di una nobiltà certamente feudale, ma “illuminata” (o presunta tale). Per altri versi, invece, può essere solo l’ennesima espressione del suo scetticismo: i “parlamentari”, di chiara provenienza nobiliare, affrontavano in sessione certi discorsi, ma la visione era sempre di parte e le soluzioni di cui vi era urgenza alla fine non si producevano. Si noti, fra l’altro, l’ironia di certi versi: «In chista capacissima/sala» (‘In questa capacissima/sala’), «li Patri eletti» (‘i Padri eletti’) – il poeta magnificò, ma in realtà stava lanciando frecciate –, «parranu/e parranu» (‘parlano/e parlano’), ovviamente al vento, mentre «pigghianu surbetti» (‘prendono sorbetti’): insomma, il lavoro era ridotto al minimo e la riunione era un’occasione più che altro conviviale, e si rivelava una messinscena, una presa in giro per il popolo.

Ugualmente democratico fu, ad esempio, Diderot, il quale però, a differenza del poeta di Catania, manifestò il proprio consenso nei confronti dei *parlements* di Francia e, in particolare, di quello parigino²⁰². È intuibile che si trattasse di una formula di opposizione al potere monarchico assoluto e che si ponesse in linea con la tesi della separazione dei poteri di cui notoriamente Montesquieu si era fatto portavoce²⁰³. Testimonianza del favore dimostrato dal *philosophe* nei confronti dei *parlements* si trova, ad esempio, in filigrana pure nell’articolo *Obvier*²⁰⁴ dell’*Encyclopédie*.

L’anelito democratico tempiano può essere, una volta di più, colto in un componimento dai risvolti vagamente erotici. Ne *Lu pulici*, alla quartina 77 e ai vv. 305-306

²⁰² In età settecentesca, ricorda Arthur M. Wilson, essi costituivano tribunali e non assemblee legislative come le odierne, ed erano riusciti a imporre il procedimento per il quale i decreti regi potevano diventare esecutivi solo dopo la registrazione da parte loro – il sovrano però poteva imporla in una cerimonia particolare –: cfr. *Diderot: appello ai posteri*, trad. it., Feltrinelli Editore, Milano, 1977, pp. 146-147.

²⁰³ Cfr. Capitolo VI, Libro XI, in *Œuvres de M. De Montesquieu*, tome I, Arkstée & Merkus, Amsterdam-Leipsick, 1758, pp. 207-222.

²⁰⁴ Nell’articolo in questione, Diderot face un esempio concreto di applicazione del termine *obvier* parlando delle registrazioni, che consentivano di impedire ogni atto di dispotismo da parte dei ministri, in nome del sovrano, contro il popolo. Pur non detto chiaramente, in controluce appare il favore accordato dal *philosophe* all’istituzione parlamentare. Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 11, *op. cit.*, 1966, p. 330.

si legge: «Sebbeni 'un è repubblica/però cc'è libertà»²⁰⁵ ('Sebbene non è repubblica/però c'è libertà). Le parole in questione sono pronunciate dalla pulce del titolo, lieta di poter liberamente fare le proprie scorrerie per le carni giovani e sode di Nici, ma esse rivelano un ulteriore significato, non troppo velato: la forma repubblicana è quella che assicura la libertà agli uomini. In controtela il senso implicito è che la monarchia non garantiva altrettanto. Si tratta, quindi, di una critica ad essa, o, meglio, al governo del principe – l'orizzonte del poeta è sempre Catania, ove è quello a fungere da "sovrano" – e alla corruzione che vi regna, madre di tutte le ingiustizie esistenti. Senza spingersi troppo in là con le supposizioni, il desiderio non troppo recondito di Tempio fu quello di un ricambio dell'assetto politico cittadino (anche isolano) in direzione di quello repubblicano, che diveniva quasi simbolo di quell'agognato rinnovamento che altri versi testimoniano.

Il medesimo senso di democraticità tempiana sembra potersi cogliere, in chiave erotico-umoristica, anche in *A una signurina*, testo altrimenti intitolato *Lu cunigghiu*²⁰⁶. Con tale scritto, sebbene non l'unico, il poeta si allineò alla moda settecentesca che vedeva fiorire i componimenti di argomento "naturale", con oggetto le stagioni²⁰⁷ e gli animali²⁰⁸. In quello ora citato, Miciu Tempio raccontò della morte accidentale di un coniglietto che una signorina di buona famiglia teneva in casa per compagnia. L'evento, che poteva essere triste, venne da lui capovolto in chiave satirica e dissacratoria: sembrò dimostrarsi affranto per l'accaduto, in realtà finse e ne approfittò per irridere il costume di tenere animali per il divertimento di dame aristocratiche leziose e annoiate. Lo sberleffo ebbe luogo ricorrendo a uno stravolgimento dei moduli arcadici e all'abituale codice erotico, qui delicatamente accennato, ma altrettanto potente nella sua allusione. Egli, infatti, inizialmente evocò il coniglio e apparve partecipe del dolore e ai vv. 1-4²⁰⁹ scrisse:

²⁰⁵ Cfr. D. Tempio, *Canti erotici*, a c. di V. Di Maria, Giuseppe Di Maria editore, Catania, 1974, p. 354.

²⁰⁶ Così si legge in: Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. III, pp. 137-140; D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, Libreria Tirelli dei F.lli Guaitolini, Catania, 1926, pp. 286-289.

²⁰⁷ Alcuni esempi danno la misura della "moda" del tempo, non solo italiana: fra i vari, Goethe (*Vier Jahreszeiten*), Fontenelle (1657-1757) (*Poésies pastorales*), Ippolito Pindemonte (*Poesie campestri*), Jacques Delille (1738-1813) (*Les jardins*), Pietro Metastasio (1698-1782) (*La Primavera*), Carlo Frugoni (1692-1768) (*Canto di Primavera*), Alexander Pope (*Pastorals*), Paolo Rolli (1687-1765) (*Primavera*), ecc. In ambito siciliano si ricordino, tra gli altri, Ignazio Scimonelli (la *Buccolica*), Giovanni Meli (la *Buccolica*), il principe di Campofornio Antonio Lucchese Palli (le *Quattro Stagioni*), Giovanni Alcozer (*Li quattru Stagioni*), Giuseppe M. Calvino (*L'estate*), lo stesso Tempio (*La Primavera e L'està*).

²⁰⁸ Alcuni esempi danno un'idea della misura della "moda" del tempo: *Per la morte di un gatto* di Domenico Balestrieri (1714-1780); *Sogno* di Gian F. Zappi (1667-1719); *I cagnolini* di G. C. Passeroni (1713-1803); ecc.

²⁰⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 315.

Pri la morti di un cunigghiu
tanta pena? Ah sì, vi criju;
vui l'amavu comu un figghiu;
era, o Diu! lu vostru sbiju.

Per la morte di un coniglio
tanta pena? Ah sì, vi credo;
voi l'amavate come un figlio;
era, o Dio! Il vostro svago.

Poi, ai vv. 9-12²¹⁰, lodò le “virtù” del mammifero:

Ch'era arditu! assai provistu
di giudiziu, e di gran menti,
sempri quietu, nenti tristu,
crianzatu, obbedienti.

Ch'era arditu! assai provvisto
di giudizio, e di gran mente,
sempre quieto, niente scontento,
educato, obbediente.

Chi sensatu! ch'era spertu!
E li cosi di st'animali
Dinotavanu pri certu
Ch'era scaltro, e non minnali,

Che sensato! com'era sveglio²¹¹
E le cose di 'st'animale
Denotavano per certo
Ch'era scaltro, e non stupido,

Successivamente, diede delicatamente i connotati di alcova alla stanza della *signurina* ('signorina') e ai vv. 17-24 e 29-32²¹² rispettivamente scrisse:

La matina vi trovava
ntra lu lettu già distisa
iddu estaticu ristava
e facià l'oricchia tisa;

La mattina vi trovava
dentro al letto già distesa
lui estatico restava
e faceva l'orecchio teso;

o assittatu ntra l'arcova
ccu li granfi s'alliffava
lu mustazzu, e chistu prova
ca li cosi li pinsava;

o seduto nell'alcova
con le zampe si lisciava
il baffo, e questo prova
che le cose le pensava²¹³;

(...)

(...)

E st'amanti cunigghinu
centu voti, e forse chiui,
fu tentatu lu mischinu
la sua tana fari in vui.

E 'st'amante coniglino
cento volte, e forse più,
fu tentato il poverino
la sua tana fare in voi.

In seguito, ai vv. 77-80²¹⁴, glorificò la bestiola in una sorta di apoteosi celeste:

²¹⁰ Ivi.

²¹¹ La traduzione va intesa nel senso di 'di vivace intelligenza'.

²¹² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 316.

²¹³ Un implicito erotico è da cogliere in queste parole.

²¹⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 318.

Fra lu Tauru, e lu Serpenti,
Lu Liuni, e li Panteri
T'incaseddi risplendenti
Nova stidda di li sferi.

Fra il Toro, e il Serpente,
Il Leone, e le Pantere
T'incaselli²¹⁵ risplendente
Nuova stella delle sfera.

Infine, ai vv. 91-92, la degradò a pretesto esortando la donna a consolarsi con un nuovo coniglio, «chiù benfattu e graziusinu,/di chiù bella pilatura»²¹⁶ ('più ben fatto e (più) graziosino,/di più bel pelo'). In tali parole è racchiuso l'implicito scabroso, ribadito nei vv. 103-104 della conclusione: «chiovu cacciasi ccu chiovu,/e cunigghiu ccu cunigghiu»²¹⁷ ('chiodo scacciasi con chiodo,/e coniglio con coniglio'), in cui il "chiodo" è immagine del coniglio, già di per sé metafora di qualcos'altro di erotico che rimane ben evidente sullo sfondo. Come affermò Gino Raya:

andate a trovare, in tutta l'Arcadia, un componimento così vivace e calibrato, una malizia così sottile, contenuta, complessa, tale (...) da scoprire, soprattutto, un suo fondo galeotto senza una minima indulgenza e volgarità di dettato.²¹⁸

L'allusione, al di là dell'erotismo e dell'umorismo che veicola, circa il significato imprescindibile della sessualità nell'uomo sembra divenire «espressione di una nuova coscienza più libera e democratica», come ha evidenziato Carlo Muscetta²¹⁹. Il fatto di scacciare «cunigghiu ccu cunigghiu» sembra voler indicare, infatti, la necessità del ricambio e la liquidazione dell'assetto della vecchia società²²⁰: concluso un ciclo ne inizia un altro, migliore del precedente. Il che è nel corso naturale delle cose. L'anelito democratico tempiano sembra apparire, dunque, in filigrana e i versi di don Miciu, anche quando assumono i toni dell'erotismo, in questo caso misurato, costituiscono una poesia d'impegno civile.

Un ulteriore testo esemplificativo dell'animo democratico di Tempio può essere considerato quello dal titolo *Lu sceccu e lu liuni*²²¹. Esso si rifà a un precedente

²¹⁵ La traduzione va intesa nel senso di 't'incastri'.

²¹⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 319.

²¹⁷ Ivi.

²¹⁸ Cfr. G. Raya, *Micio Tempio tra Rousseau e Voltaire*, in "La fiera letteraria", XLVII, 36, 17-10-1971, p. 17.

²¹⁹ Cfr. C. Muscetta, *Introduzione*, in C. Muscetta-M. R. Massei, *Poesia del Settecento cit.*, vol. I, p. XXVIII.

²²⁰ Ivi

²²¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane*, Tipografia moderna, Catania, 1907, pp. 55-59.

²²² Nella scena 5 dell'atto 2, Sanguino fa il medesimo racconto di Tempio, ma specifica che i due animali dovevano recarsi a Roma in pellegrinaggio. Inoltre, sempre in tema di differenze tra i due testi, il somaro, non solo inserisce «il suo strumento (...) al vacuo, sotto la coda, dove manca la pelle», ma «co i denti afferrò la cervice del leone», in modo da reggersi meglio. Cfr. G. Bruno, *Candelaio*, a c. di G. Bàrberi Squarotti, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1964, p. 66.

componimento del 1582 di Giordano Bruno (1548-1600), intitolato *Candelaio*, con protagonisti sempre un somaro e un leone²²². Il componimento tempiano racconta di un leone e di un asino che si aiutano a vicenda nell'attraversamento di un fiume in piena. All'andata il felino sale in groppa all'asino e, per non cadere, gli conficca le unghie nella pelle. Alle rimostranze dell'asino, risponde con aria "aristocratica" che si tratta di pericolo di morte e al somaro non resta che rassegnarsi, come si legge nella terzina 29 ai vv. 85-87²²³:

Si tratta di periculu di morti:
Si m'anneju è finuta, amicu caru,
Perciò bisogna ch'iu mi tegnu forti.

Si tratta di pericolo di morte:
Se m'annego è finita, amico caro,
Perciò bisogna ch'io mi tenga forte²²⁴.

Al ritorno, è l'asino che salta sul leone per reggersi e, per non cadere in acqua, si aggrappa con l'unica "unghia" che ha, ossia il suo "strumento di lussuria", al felino infilandoglielo nell'ano. Alle proteste di quest'ultimo per l'oltraggio subito, l'asino flemmaticamente risponde che non ha altro modo di appoggiarsi e che ci vuole pazienza, com'è scritto nella terzina 43 ai vv. 127-129²²⁵:

Lu sceccu ccu nna flemma di Judiu,
Pacenzia, cci dissi: chi vuliti?
Non haju autru, chistu è l'ugnu miu!

Il somaro con una flemma di Giudeo,
Pazienza, gli disse: che volete?
Non ho altro, questa è l'unghia mia!

Facendo una volta di più ricorso a un tono lascivo, seppur lieve, e a un certo umorismo, il poeta volle manifestare l'uguaglianza degli esseri viventi: si tratta ovviamente di quelli umani, nel componimento "travestiti" da animali. Il senso del componimento che può essere colto è il seguente: gli uomini sono uguali e ciascuno ha bisogno degli altri. Inoltre, non vi sono differenze di fondo, al di là di quanto si voglia far credere e di certi atteggiamenti che vengono assunti da certuni in modo spesso inopportuno.

Il dramma *La fera in contrastu*, a sua volta, ravvisa una volta di più l'animo democratico tempiano, come sostiene anche Santi Correnti²²⁶. Tale dramma venne composto

²²³ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 58.

²²⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'mi regga bene'.

²²⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 59.

²²⁶ Cfr. S. Correnti, *Domenico Tempio, primo poeta democratico cit.*, p. 301.

²²⁷ Cfr. R. Contarino, *Faide sulla scena*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, pp. 244-245.

in occasione di una nuova contesa municipale, secondo quanto ricorda Rosario Contarino²²⁷, quella tra Mascali e Giarre²²⁸. La prima delle due, una contea di antica e feudale costituzione, era sede di un mercato: si trattava della “fiera franca”, così detta perché era esentata dal pagamento di dazi, e aveva luogo per la festa del patrono, San Leonardo (il 6 novembre). Essa veniva contesa da Giarre, “borghese”, di più recente costituzione e nata come costola, ma più vivace sul piano demografico e commerciale sì da rivendicare per sé l’autonomia comunale. La disputa in questione venne infine vinta da Giarre, ove venne trasferita la contestata fiera. Successivamente, nel 1815, Giarre venne eletto a comune autonomo. Per dirimere la lite fu necessario adire alle vie legali, ma venne cercato pure un appoggio culturale. Il coinvolgimento letterario di Tempio nella lite fece seguito alla richiesta dei giarresi di prenderne le difese. Dal loro canto, secondo quanto riporta Santi Correnti²²⁹, i mascalesi si rivolsero al canonico acese Venerando Gangi (1748-1816), poeta dialettale, autore nel 1812 del componimento dal titolo *Il dialogo di Masclot, Mascllet e Maschelon*²³⁰, in cui la cittadina di Mascali (la Masclot del titolo) si lamenta del comportamento scorretto tenuto da Giarre con due sue borgate, quelle di Nunziata (Mascllet) e di Tagliaborse (Maschelon). Nello scrivere il proprio testo, e patrocinando l’iniziativa dei “nuovi arrivati”, Tempio dimostrò ancora la propria democraticità e il suo essere favorevole a un ricambio, con Giarre chiamata a sostituire Mascali, il che aveva anche il “sapore” di una eliminazione di certe prerogative feudali²³¹. A ben vedere, il poeta manifestò al contempo consenso nei confronti di uno sviluppo capitalistico, che avrebbe generato anche conseguenze a livello di urbanizzazione e, in definitiva, di formazione di una classe sociale di mezzo che ancora mancava in Sicilia.

Le idee democratiche manifestate da don Miciu rientrano, a loro volta, all’interno di un discorso più ampio. È noto che uno degli aspetti della cultura illuministica fu la concezione delle riforme collegate al dispotismo “illuminato”. In questo ambito, fra gli intellettuali francesi vi fu chi, come ad esempio Diderot, cercò di collaborare con l’istituzione della monarchia nell’intento di ispirarne l’azione affinché questa procedesse sulla via del rinnovamento e del raggiungimento della felicità, scopo ultimo dell’Illuminismo. Testimonianza del tentativo del *philosophe* si trova, ad esempio, nei *Mémoires pour Catherine*

²²⁸ Entrambe le cittadine si trovano in provincia di Catania, a ridosso della costa orientale, tra Messina e Catania.

²²⁹ Cfr. S. Correnti, *Domenico Tempio, primo poeta democratico cit.*, p. 299.

²³⁰ Il testo viene citato da Santi Correnti (cfr. *Domenico Tempio, primo poeta democratico cit.*, p. 299), ma allo stato attuale delle ricerche non è stato reperito.

²³¹ Cfr. R. Contarino, *Faide sulla scena cit.*, p. 247.

II²³². L'anelito diderotiano a un sovrano giusto che faccia del bene ai suoi sudditi si trova anche nel *Salon* del 1767, in cui scrisse: «la tendresse du souverain pour ses sujets (...) les bonnes lois (...) voilà ce que j'ambitionne»²³³. Anche Voltaire intrattene rapporti con la stessa zarina Caterina II (1729-1796), ma solo epistolari²³⁴, e con Federico II di Prussia²³⁵ (1712-1786), al quale cercò di trasferire il proprio fervore democratico e riformatore.

Quanto ai sovrani, alcuni, vicini a certi temi dell'Illuminismo, diedero al proprio regno un'impronta dai tratti pure progressisti. Fra di essi si annoverano, ad esempio, Leopoldo II (1742-1792), vero re illuminato²³⁶, ma anche “despoti illuminati” come Giuseppe II²³⁷ (1741-1790) e Maria Teresa d'Asburgo²³⁸ (1717-1780). Oltre a questi, si ricordano monarchi per certi versi “illuminati”, come, ad esempio, i già menzionati Federico II²³⁹ e Caterina II²⁴⁰. Quest'ultima, in particolare, ebbe rapporti con alcuni illuministi francesi, come accennato qui sopra: ne udì le idee innovatrici, che andavano in direzione della dignità umana, della libertà,

²³² Cfr. D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, par P. Vernière, Garnier Frères, Paris, 1966.

²³³ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome VII, *op. cit.*, 1970, p. 127.

²³⁴ La corrispondenza tra la zarina e il *philosophe* ebbe luogo tra il 1763 e il 1777, da quanto si può notare dalle lettere scambiate vicendevolmente dai due (cfr. *Œuvres complètes de Voltaire*, tome dixième, *op. cit.*, 1855, pp. 393-477). Sebbene non si incontrarono mai, l'imperatrice si rifece alle idee di Voltaire in certe situazioni e, in particolare, nella lotta contro la Chiesa cattolica, i turchi, ecc. Tuttavia, nell'ultimo scorcio del secolo XVIII, Caterina II condannò le opere illuministiche e quelle del filosofo vennero date alle fiamme. Cfr. I. de Madariaga, *Caterina II*, trad. it., Giulio Einaudi Editore, Torino, 1988, pp. 450 e 742.

²³⁵ Con il re prussiano le speranze di un connubio potere-filosofia andarono perdute: Voltaire aveva sperato di riuscire a rendere concrete le sue idee politiche, ma così non fu. Nelle *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire, écrits par lui-même* (postuma, 1784: cfr. “Éditions”, in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 45c, *op. cit.*, pp. 305-308), Voltaire scrisse: «Il louait de tout son cœur la modération, la justice, et dans son enthousiasme, il regardait toute usurpation comme un crime» (cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 30, *op. cit.*, pp. 335-336). Come riporta Lionello Sozzi, egli si rese conto della grande distanza esistente tra le parole e i fatti (cfr. *Lo scrittore, il sovrano e la repubblica delle lettere*, in Voltaire, *Vita di Federico II*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995, pp. XV-XVII). L'incoerenza tra l'iniziale atteggiamento del monarca e quello successivo si può cogliere anche sul piano epistolare: ad esempio, nella lettera dell'8-8-1736 il re mostrò ammirazione per le opere di Voltaire (ma anche di Wolf), mentre in quella del 9-9-1736 si disse «écolier en philosophie» (cfr. Voltaire, *Œuvres complètes*, tome dixième, *op. cit.*, 1855, p. 3). Di rimando, il filosofo, in una lettera (senza una data precisa) del 1736 lo dichiarò «esprit philosophe» e in quella del 20-5-1737 gli scrisse: «Vous suivez en tout la route des grands génies [filosofici]» (cfr. *Œuvres complètes de Voltaire cit.*, t. 10, p. 25). Tuttavia, in un'epistola del 13-3-1741 a Cideville, il *philosophe*, pur non citando direttamente il nome del despota, criticò l'invasione della Slesia – è un fatto storico avvenuto nel dicembre 1774 proprio per iniziativa di quest'ultimmo – e scrisse «le prince jette son manteau de philosophe et prend l'épée dès qu'il voit une province à sa bienséance» (cfr. *Les œuvres complètes de Voltaire*, Correspondence, VII, Institut et Musée Voltaire Les Delices, Genève, 1970, p. 446).

²³⁶ Cfr. *NOVA l'Enciclopedia UTET*, vol. VIII, 2002, p. 152.

²³⁷ *Ivi*, vol. V, p. 69.

²³⁸ *Ivi*, vol. VI, p. 715.

²³⁹ Cfr. *La Piccola Treccani*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1995, p. 567.

²⁴⁰ Cfr. *NOVA l'Enciclopedia UTET cit.*, vol. II, 2001, p. 611. Arthur M. Wilson la ricorda come «sovrana giudiziosa». Cfr. *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 47.

delle riforme e del progresso, ma non mancò di assumere atteggiamenti assolutistici. Per tale motivo, per aver ella dimostrato la propria “sordità”, i rapporti con Diderot andarono via via raffreddandosi²⁴¹. Per la stessa ragione, egli ebbe relazioni altrettanto difficili con il re prussiano²⁴².

Anche Voltaire, dal canto suo, si espresse in termini negativi nei confronti della zarina²⁴³ e fu critico con il monarca prussiano.

Il contesto lamentato dai summenzionati filosofi si lega a quanto affermato da un altro intellettuale transalpino, Montesquieu, secondo il quale si aveva dispotismo ovunque vi fosse arbitrio e capriccio da parte di chi deteneva il potere, come si può leggere dall'*Esprit des loix* (1772), in cui parlò di «gouvernement despotique, qu'un seul y gouverne selon ses volontés et ses caprices»²⁴⁴.

Per quanto concerne Tempio, anch'egli fu decisamente convinto della necessità delle riforme, ben consapevole di quale fosse la realtà catanese (e siciliana tutta) in cui viveva. Da molti suoi versi si può, infatti, cogliere l'anelito verso un rinnovamento, ma questo suo atteggiamento si accompagnò strettamente a qualcos'altro che pure influenzò il suo sentire di uomo e di poeta: un miscuglio di scetticismo e di pessimismo. Vari studiosi fra i quali, ad esempio, Angelo Emanuele²⁴⁵, Silvia Reitano²⁴⁶, Salvatore Camilleri²⁴⁷, Domenico Ciccio²⁴⁸,

²⁴¹ Secondo quanto riferisce Paul Vernière, «l'ambition de Diderot est de convertir Catherine à la philosophie des lumières, ou du moins (...) de renforcer ses convictions libérales»: cfr. P. Vernière, *Introduction*, in D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II cit.*, p. IX. Traccia di ciò si trova in certi scritti che trattano di argomenti politici, economici, sociali, ecc., contenuti nelle *Mémoires pour Catherine II*. Tuttavia, egli rimase deluso perché la zarina non rispose alle sue sollecitazioni così come si aspettava. Ciò può essere colto, ad esempio, da una conversazione della sovrana con il conte di Ségur: cfr. *Mémoires souvenirs et anecdotes* par M. le comte de Ségur, tome I, Librairie de Firmin-Didot et C.^{ie}, Paris, 1879, pp. 444-445.

²⁴² L'ostilità tra il monarca e il *philosophe* era reciproca. Il re prussiano aveva attaccato il filosofo in più modi: ne aveva denigrato le opere, come ricorda Arthur Wilson (cfr. *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 291), e lo aveva criticato, ad esempio, in una lettera a D'Alembert del 7 gennaio 1774 (cfr. D. Diderot, *Correspondance*, par G. Roth, tome XIII, Les Éditions de Minuit, Paris, 1966, pp. 147-148). A sua volta, Diderot, dopo un iniziale apprezzamento testimoniato, ad esempio, nel breve testo intitolato *Sur Frédéric II* (cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome IV, *op. cit.*, 1970, pp. 413-414), manifestò la propria animosità in qualche testo, come, ad esempio, nella missiva del 9 aprile 1774 indirizzata a Mme d'Épinay (1726-1783) («éviter le roi de Prusse qui ne m'aime pas, à qui je le rends bien» e «c'est une méchante âme»: cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, p. 238). Inoltre, dimostrò la propria avversione, ad esempio, ne *Le postillon de Hamm à Lippstadt* (cfr. D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II cit.*, p. 191).

²⁴³ Si veda, ad esempio, al lettera indirizzata a D'Alembert del 26 giugno 1773: in essa il nome della zarina non venne fatto, tuttavia vi sono degli riferimenti che lasciano pochi dubbi. Cfr. Voltaire, *Œuvres complètes*, tome dixième, *op. cit.*, 1855, p. 727.

²⁴⁴ Cfr. il capitolo 2 del libro 3 (“Du principe des divers gouvernemens”), in *Œuvres de M. de Montesquieu cit.*, t. I, p. 26.

²⁴⁵ Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, p. 170.

²⁴⁶ Cfr. S. Reitano, *La poesia in Sicilia nel secolo XVIII cit.*, p. 331.

²⁴⁷ Cfr. S. Camilleri, *Domenico Tempio, op. cit.*, p. 15.

Carmelo Musumarra²⁴⁹, Antonio Di Grado²⁵⁰, ecc., hanno riconosciuto ciò. Il poeta, pur mostrandone l'assoluta necessità, non ebbe fiducia piena circa la possibilità di una reale modifica della situazione e quanto indicato prima in merito al parlamento ridotto a «parramentu» è indicativo. È lo stesso scetticismo che si può leggere, ad esempio, nel dramma *Li Pauni e li Nuzzi* ai vv. 245-246²⁵¹:

Tuttu combina (a chiddu ca si dici) Tutto combina (a quello che si dice)
Ch'iu sia, a lu munnu, un'Epoca felici. Ch'io sia, al mondo²⁵², un'Epoca felice.

I versi in questione, pronunciati da uno dei protagonisti, il Secolo decimonono, sono secondo Musumarra²⁵³ indicativi delle riserve di Tempio sulla possibilità che il “sogno” di un mondo migliore si avverasse: «a chiddu ca si dici» manifesterebbe evidentemente incertezza, dubbio, mentre «a lu munnu» (‘al mondo’) sottolineerebbe un distacco tra felicità ultramondana e miseria umana. Il Secolo in questione avrebbe voluto portare un nuovo ordine,

²⁴⁸ Cfr. D. Ciccì, *Introduzione*, in D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. XLIII.

²⁴⁹ Cfr. D. Tempio, *Opere scelte cit.*, p. 66.

²⁵⁰ Cfr. A. Di Grado, *Il demone meridiano: vitalismo e disgregazione nella poesia di Domenico Tempio cit.*, p. 14.

²⁵¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 443.

²⁵² La traduzione va intesa nel senso di ‘di questo mondo’.

²⁵³ Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio e la poesia illuministica in Sicilia cit.*, pp. 66-67.

²⁵⁴ Cfr. C. Musumarra, *Introduzione*, in D. Tempio, *Bozzetti drammatici*, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese, 1990, p. X-XI.

²⁵⁵ Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, p. 170.

²⁵⁶ Rousseau percepì la contrapposizione tra la società e la natura umana, ossia quella fra la naturalezza del vivere in maniera semplice in un ambiente bucolico, che garantiva rettitudine morale, e l'innaturalezza dell'uomo inserito nella società, fonte di corruzione. Il filosofo sostenne che inizialmente gli uomini erano buoni, ma in seguito allo sviluppo dalla società civile erano diventati depravati. Essa, dunque, venne vista come un “prodotto” umano artificiale altamente nocivo per il benessere degli individui, perché portati alla degenerazione e al vizio. Tale tematica si coglie, ad esempio, nei *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), in cui Rousseau mostrò come il progresso avesse condotto l'uomo da uno stato di natura e di semplicità a uno degenerato in cui l'integrità e l'autenticità degli individui risultavano corrotte, all'interno di una società segnata dalla dipendenza reciproca, dalle gerarchie e dalle disuguaglianze. Nell'opera, come si già indicato più sopra, si legge: «Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point-là l'état originel de l'homme, et que c'est le seul esprit de la Société et l'inégalité qu'elle engendre qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations naturelles. J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques (...) Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'Etat de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Loix» (cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 193). Altra opera in cui si si riscontra un rimando al tema in questione è quella intitolata *Émile ou de l'éducation* (1762) (ivi, t. IV, *op. cit.*, 1969, pp. 239-868): in essa è detto che il *milieu* più congeniale all'indole umana non è la società, bensì la Natura quale. In tale opera, il filosofo raccontò di un ragazzo, del quale egli guidava la crescita: affinché il giovane potesse crescere sano e non corrotto dalla città – leggesi: società –, lo portò in campagna, il luogo considerato maggiormente adatto allo sviluppo e alla formazione del giovane.

ma rimaneva impastoiato dalle bassezze degli uomini, come rileva ancora Musumarra²⁵⁴. A fronte di un Giove che, parlando con le Parche, sostiene che la cultura e il lavoro saranno motivo di un migliore avvenire per l'umanità, il Secolo si lamenta con il padre degli dèi del fatto che non può provvedere a causa del "chiasso" fatto dagli umani.

Lo svolgimento dei fatti avrebbe, del resto, finito con il dare ragione al poeta e alla convinzione secondo la quale l'umanità non potesse cambiare e migliorare, perché, come affermato da Angelo Emanuele²⁵⁵, riteneva che fosse cattiva e che la vita civile ne accrescesse gli appetiti deleteri esattamente come Rousseau²⁵⁶.

Alcune convinzioni stavano alla base della posizione tempiana: in particolare, era l'impossibilità a credere che il rinnovamento potesse derivare da una qualche dottrina politica, come notano anche Santo Calì e Vincenzo Di Maria²⁵⁷, ed era, anche, il convincimento che, applicati in Sicilia, degli eventi rivoluzionari come quelli stranieri non potessero produrre molto, se non violenza fine a se stessa che, invece, andava evitata. È chiaro, dunque, l'eco dei fatti francesi, ma visti attraverso una lente diversa, quella della diffidenza. Non era, quindi, necessario che si arrivasse alla furia per risolvere una situazione: la soluzione vincente non era certo la violenza, che spaventava il poeta, e nemmeno la lotta di classe, causa anch'essa di caos. Ciò appare evidente da *La Carestia*. Pur condividendo la posizione del popolo, di cui percepì bene le sofferenze e i bisogni, che erano gli stessi suoi, Tempio lo appoggiò nel reclamare una giustizia sociale, ma dimostrò altresì di non dividerne l'azione rivoltosa, o per lo meno l'intenzione di dare vita a gesti efferati come, ad esempio, quello contenuto nei vv. 494-500²⁵⁸ del canto IV. Rivolgendosi contro i nobili lo stesso don Litteriu, dopo aver deprecato la comodità della loro vita, dice:

(...) a vui
damu la morti; e sazii
saremu ancora nui.

Sulu 'sta fami estinguersi
putrà, facennu a brani

(...) a voi
diamo la morte; e sazi
saremo finalmente²⁵⁹ noi.

Solo 'sta fame estinguersi
potrà, facendo a brani²⁶⁰

²⁵⁷ Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, p. XIV.

²⁵⁸ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 124-125.

²⁵⁹ Ivi, p. 124.

a vui, ch'in mezzu all'omini
siti li chiù inumani».

(a) voi, che in mezzu agli uomini
siete i più inumani».

La sua adesione, pertanto, fu di natura etica, non rivoluzionaria.

Del pari sono in errore gli altri intellettuali “capipopolo” – il termine venne indicato, al plurale, dallo stesso Tempio: nel canto XI al verso 877 si legge «capipopuli»²⁶¹ –, che capeggiano la rivolta. Si tratta di personaggi con i quali egli aveva qualche affinità a livello culturale e di esperienze di una vita dai tratti miserandi. Essi erano tutti “intellettuali” perché svolgevano la professione di insegnante: lo stesso don Litteriu «era omu di littiri,/sapìa lu Be a Ba»²⁶² (‘era uomo di lettere,/sapeva il Be a Ba’²⁶³) (vv. 307-308, canto I) e don Lampanziu, a sua volta, «un tempu tinía scola»²⁶⁴ (‘un tempo teneva scuola’) (verso 636, canto I), il che implicava il fatto che avessero studiato. Dunque, possedevano un certo *background* culturale, che faceva di loro dei rappresentanti del ceto medio. Inoltre, erano dei “capipopolo” in quanto invocavano la “rivoluzione”: ad esempio, nel canto III de *La Carestia*, al verso 993, l’Amor patrio rimprovera don Litteriu di aver incitato il popolo alla rivolta e gli dice: «Hai sollevatu un populu»²⁶⁵ (‘Hai sollevato un popolo’). Essi si facevano in qualche modo eco letteraria siciliana di figure concrete (i giacobini²⁶⁶) e di certe loro pratiche violente, anche se evidentemente l’ambiente catanese era profondamente diverso: in esso, come rileva Vincenzo Di Maria, «il giacobinismo si configura soprattutto nel fatto culturale e germoglia meglio nella biblioteca del Vescovo di Catania Monsignor Ventimiglia»²⁶⁷, che non sul piano pratico come avveniva altrove, in cui, ad esempio, si osservavano, da un lato, l’agire di intellettuali progressisti e democratici e, dall’altro, la loro emarginazione. Per quanto concerne la Francia si pensi, ad esempio, alla persecuzione subita dai cosiddetti *idéologues*, “eredi” dei *philosophes* e testimoni della Rivoluzione, i quali, sul finire del secolo, intesero perseguire ancora l’ideale illuminista parlando di riforme, di democrazia, ecc.: per la loro posizione

²⁶⁰ La traduzione va intesa nel senso di ‘a pezzi’.

²⁶¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 44.

²⁶² Ivi, vol. I, p. 12.

²⁶³ La traduzione va intesa nel senso di ‘sapeva sillabare’, ossia ‘conosceva l’abecedario’. Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 12.

²⁶⁴ Ivi, p. 24.

²⁶⁵ Ivi, p. 101.

²⁶⁶ I giacobini ebbero tensioni estremiste: si vedano, ad esempio, l’insurrezione parigina del 10 agosto 1792 e la fase del Terrore, strettamente collegabili alle figure di Robespierre (1758-1794) e di Marat (1743-1793).

²⁶⁷ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 210.

subirano non solo l'avversione di Robespierre, ma anche quella di Napoleone²⁶⁸. In merito all' "Italia", a sua volta, si pensi, ad esempio, al trattato di Campoformio²⁶⁹, che inferse un colpo duro agli intellettuali "italiani". Ciò è dimostrato, ad esempio, dalla vicenda di Ugo Foscolo (1778-1827): l'accordo in questione, per gli effetti che provocò, ebbe importanti effetti sui suoi successivi atteggiamenti politici. È in tale clima che egli scrisse *Le ultime lettere di Jacopo Ortis*²⁷⁰.

Sebbene corresse qualche analogia con i descritti "capipopolo", Miciu Tempiu non mancò di farne dei ritratti poco lusinghieri, come risulta da certi versi del poema. Essi trovano rappresentazione, oltre che in don Litteriu, pure in altri personaggi "agitatori" fra i quali, ad esempio, Decu Pivula, Pittima, donna Petra, don Lampanziu. Quest'ultimo, a sua volta, nei vv. 729-732²⁷¹ del canto I così dice:

Tali nni vonnu? E siamucci,
facemu 'sta jurnata
cacaricci li causi
a guerra dichiarata».

Tali ci vogliono? E siamoci,
facciamo (in) questa giornata
cacargli²⁷² i calzoni
a guerra dichiarata».

La proclamazione è dunque avvenuta: è battaglia. È un'azione violenta quella che viene dapprima minacciata e poi messa in atto nell'arco di un solo giorno, e la fame ne è la causa. Essa sta alla base dei comportamenti umani, violenti o meno che siano, in Sicilia o altrove. In merito, si può cogliere velocemente un parallelo con quanto avviene, ad esempio, nell'ambiente borghese e aristocratico di Parigi che sta sullo sfondo de *Le Neveu de Rameau* di Diderot (pubblicato nel 1821, ma non vi è accordo su tale data). In esso, l'idea di un bisogno che guida l'individuo verso la fonte di sazietà venne trattata come una questione

²⁶⁸ Cfr. G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Payot, Paris, 1978, pp. 298-304 e 320-330 (*passim*).

²⁶⁹ All'inizio del 1797 Napoleone fece un accordo con gli austriaci per la cessione della Repubblica di Venezia quale compenso per aver annesso il Belgio alla Francia. Il patto venne ratificato dal trattato di Campoformio del 17 ottobre 1797. Cfr. *NOVA l'Enciclopedia UTET cit.*, vol. II, 2001, p. 422.

²⁷⁰ Lo sdegno provato da Foscolo è tutto riassunto nella prima delle *lettere*, datata 11 ottobre 1797: «Il sacrificio della patria nostra è consumato: tutto è perduto; e la vita, seppure ne verrà concessa, non ci resterà che per piangere le nostre sciagure e la nostra infamia. Il mio nome è nella lista di proscrizione, lo so: ma vuoi tu ch'io per salvarmi da chi m'opprime mi commetta a chi m'ha tradito?». Per quanto non chiaramente indicato, la citazione vuole alludere al trattato di Campoformio, causa del «sacrificio della patria», all'Austria, l'oppressore, e a Napoleone, il traditore. Cfr. C. Ripellino, *Antologia foscoliana*, Edizioni Remo Sandron, Firenze, 1960, p. 185.

²⁷¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 28.

²⁷² La traduzione va intesa nel senso di 'cacare loro' (ai nobili).

naturale; al contrario, è fuori dall'ordine delle cose avere la pancia vuota. Ciò è quanto afferma "Lui":

Mais s'il est dans la nature d'avoir appétit ; car c'est toujours à l'appétit que j'en reviens, à la sensation qui m'est toujours présente, je trouve qu'il n'est pas du bon ordre de n'avoir pas toujours de quoi manger.²⁷³

Andrea Calzolari²⁷⁴ fa notare che "Lui" è un corpo che esiste in funzione dell'attività masticatoria (ed escretoria). Il Rameau rappresentato è pressato da una continua necessità di cibo. Ciò si evince chiaramente dal romanzo (ma è anche un fatto vero²⁷⁵):

Mais s'il est dans la nature d'avoir appétit ; car c'est toujours à l'appétit que j'en reviens, à la sensation qui m'est toujours présente ; je trouve qu'il n'est pas du bon ordre de n'avoir pas toujours de quoi manger. Que diable d'économie, des hommes qui regorgent de tout, tandis que d'autres qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, et pas de quoi mettre sous la dent.²⁷⁶

Il corpo, dunque, reclama cibo, il che costringe l'uomo alle azioni più vili, proprio come quelle del *neveu*, che, dicendo «Et puis j'ai eu faim, et j'ai mangé, quand l'occasion s'en est présentée ; après avoir mangé, j'ai eu soif, et j'ai bu quelquefois»²⁷⁷, si configura come "parassita".

Carica "eversiva" può rinvenirsi pure nel canto IV de *La Carestia*, ai cui vv. 485-500²⁷⁸ in parte già indicati prima si legge:

«Trimati iniqui e perfidi!
barbiri paventati
l'ira di chistu populu
chi tantu calpistati.

«Tremate iniqui e perfidi!
barbari paventate
l'ira di questo populo
che tanto calpestate.

Vui nelli vostri commodi,

Voi nelle vostre comodità,

²⁷³ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, *op. cit.*, 1971, p. 404.

²⁷⁴ Cfr. A. Calzolari, *Introduzione*, in D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, trad. it., Franco Maria Ricci, Parma-Milano, 1973, p. 58.

²⁷⁵ Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) così riportò: «J'avais connu son neveu [del musicista Jean-Philippe] (...) qui réduisait à la mastication tous les prodiges de valeur, toutes les opérations du génie, tous les dévouements de l'héroïsme, enfin tout ce que l'on faisait de grand dans le monde selon lui, tout cela n'avait d'autre but ni d'autre résultat que de placer quelque chose sous la dent». Cfr. *Tableau de Paris*, Paris, Pagnerre-Lecou, 1853, p. 161.

²⁷⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XII, Hermann, Paris, 1989, p. 189.

²⁷⁷ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome X, *op. cit.*, 1971, p. 303.

²⁷⁸ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 124-125.

nui miseri ed afflitti,
vui eletti e primogeniti
nui figghi maliditti.

Empii chi non pruvastivu
mai nostra fami, a vui
damu la morti; e sazii
saremu ancora nui.

Sulu 'sta fami estinguersi
putrà, facennu a brani
a vui, ch'in mezzu all'omini
siti li chiù inumani».

noi miseri e afflitti,
voi eletti e primogeniti
noi figli maledetti.

Empi che non provaste
mai (la) nostra fame, a voi
diamo la morte; e sazi
saremo finalmente noi.

Solo 'sta fame estinguersi
potrà, facendo a brani
(a) voi, che in mezzo agli uomini
siete i più inumani».

E nel canto V ai vv. 471-480²⁷⁹ si legge:

(...) rallegrativi,
li nobili su' cotti.

Curriti, ripigghiativi
li feudi, ca sti mostri
tiranni s'usurpavanu
ed eranu li vostri.

Chi chiù aspittati? Armativi
di genti a vui d'appressu,
sia testimoni un publicu,
mittitivi in possesso.

(...) rallegratevi,
i nobili sono cotti.

Correte, ripigliatevi
i feudi, che 'sti mostri
tiranni si usurpavano
ed erano i vostri.

Che più aspettate? Armatevi
di genti a voi d'appresso,
sia testimone un pubblico,
mettetevi in possesso.

Inoltre, nel canto III ai vv. 853-856²⁸⁰, don Litteriu dice:

Ma già, duvvenu moriri,
muremu ccu profittu,
di sti crudili e barbari,
facemuni soffrittu.

Ma già, dovendo morire,
moriamo con profitto,
di 'sti crudeli e barbari,
facciamone soffritto.

Al canto II e ai vv. 377-380²⁸¹, poi, è detto di una voce che si leva tra la folla inferocita per dire:

Bisogna prima spargiri
di sangu e di ruini
stu solu, ricettaculu
di latri e d'assassini.

Bisogna prima spargere
di sangue e di rovine
'sto suolo, ricettacolo
di ladri e d'assassini.

²⁷⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 146.

²⁸⁰ Ivi, p. 96.

²⁸¹ Ivi, p. 46.

Il riferimento, come si legge nelle strofe precedenti, è ai ricchi, “mostri” che scialacquano, mentre ridono delle miserie dei poveri, come si coglie dai vv. 165-168²⁸² del canto XVI:

Ah! ca lu riccu saturu
lu poviru non cridi,
e di la nostra inedia
si burla e si nni ridi.

Ah! che il ricco saturo
il povero non crede,
e della nostra inedia
si burla e se ne ride.

Ulteriori versi “rivoluzionari”, in cui si può cogliere un invito ad azioni violente, sono, ad esempio, i vv. 857-860²⁸³ del canto III:

Focu, a cui nn'è la causa
di li miserii nostri.
Focu! Pirchè si tardanu
li fiammi a chisti mostri?

Fuoco, a chi (ne) è la causa
delle miserie nostre.
Fuoco! Perché si tardano
le fiamme a questi mostri?

E, inoltre, i vv. 1537-1544²⁸⁴ del canto XIII, che riportano le seguenti parole di don Litteriu:

Nui semu di li pessimi
flagellu, e si muremu
basta pir nui 'sta gloria,
pani non nni vulemu.

Noi siamo dei pessimi²⁸⁵
flagello, e se moriamo
basta per noi 'sta gloria,
pane non ne vogliamo.

Lu focu sulu estingueri
putrà li nostri brami;
focu a 'st'omini perfidi,
focu è la nostra fami.

Il fuoco solo estinguere
potrà le nostre brame;
fuoco a 'sti uomini perfidi,
fuoco è la nostra fame.

Non è difficile vedere in queste parole una eco dei noti fatti francesi del 1789, la stessa che si ritrova sullo sfondo di tutta rivolta popolare immaginata ne *La Carestia* – Nicolò Mineo richiama pure la congiura siciliana di Di Blasi²⁸⁶ –. Ma con più di una differenza. Innanzitutto i “rivoluzionari” letterari catanesi non sanno nulla della realtà d’oltralpe, per

²⁸² Ivi, vol. II, p. 310.

²⁸³ Ivi, p. 96.

²⁸⁴ Ivi, vol. II, p. 201.

²⁸⁵ La traduzione va intesa nel senso di ‘uomini pessimi’, ossia cattivi.

²⁸⁶ Cfr. N. Mineo, *Aristocrazia, borghesia e plebe nella «Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 100.

quanto ne divengano eco, e neppure delle ghigliottine, della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*²⁸⁷ – in Sicilia anche Nicola Spedalieri²⁸⁸ aveva scritto in tema di diritti umani –, di Bonaparte, di una borghesia “illuminata”, di un impegno intellettuale, ecc., ma soprattutto è l'intervento del principe, che, fungendo da sovrano “illuminato”, risolve la situazione pur non cambiando nulla nella sostanza: il pericolo di un sovvertimento dell'*establishment* viene scongiurato ed è questo ciò che veramente conta, mentre non variano minimamente le condizioni in cui versa il riottoso popolo.

In *Tatu alliccafaudi* è possibile invece rinvenire, nei vv. 315-322²⁸⁹, un'allusione al fatto che un sovvertimento dell'ordine possa aver luogo. Si veda, infatti, quanto affermato da Stefanu l'orvu ('Stefano il cieco'):

Iu non ti dicu,
 Ca un Re pirchè è putenti
 Sarà sempri putenti, e non espostu
 A rivoti, a ingiustizii, e contrapisi
 Di li vassalli soi facci di mpisi
 E chistu nn'appalisa
 Ca nui semu miseria,
 Semu fangu, e munnizza.

Io non ti dico,
 Che un Re perché è potente
 Sarà sempre potente, e non esposto
 A rivolte, a ingiustizie, e (a) contrappesi
 Dei vassalli suoi impudenti
 E questo ci appalesa
 Che noi siamo miseria,
 Siamo fango, e immondizia.

Le parole in questione, quindi, dichiarano proprio il fatto che i vassalli possono rivoltarsi contro il sovrano e deporlo.

Tale stralcio si presta a più commenti. Da un primo lato, conferma l'assunto che si coglie dalle strofe: tutto cambia, anche l'assetto politico, ed è impensabile credere nell'immutabilità delle cose: esse sono perciò improntate a quella che appare come la regola generale, l'incostanza. Chi affermasse il contrario realizzerebbe il cosiddetto «sophisme de l'éphémère»²⁹⁰, come spiega il dottor Bordeau a M^{lle} de L'Espinasse ne *Le Rêve de d'Alembert* (1769, pubblicato postumo 1830) di Diderot. Da un secondo lato, si noti il lessico di Tempio: attraverso il ricorso a termini appartenenti a un registro “basso” quali *munnizza* e *fangu* viene ribadito il concetto della pochezza umana. In controluce, il linguaggio utilizzato rivela anche l'intendimento rinnovatore e moralizzatore del poeta, il quale spinse affinché

²⁸⁷ Approvata il 26 agosto 1789, la *Déclaration* era ispirata a principi libertari. Cfr. A. F. Pison du Galland, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Chez Badouin Imprimerie de l'Assemblée Nationale, Paris.

²⁸⁸ Nicola Spedalieri vedeva nella religione cristiana «la più sicura custode» dei diritti umani contro le tirannie: cfr. *De' Diritti dell'Uomo*, Assisi, 1791, *passim*.

²⁸⁹ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 103.

²⁹⁰ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XVII, Hermann, *op. cit.*, p. 132.

l'uomo cambiasse e si ergesse dalla "palude" in cui versava. Da un terzo lato, infine, le parole di Stefanu possono essere viste, al contrario, come conferma dell'abituale scetticismo manifestato nei confronti dell'uomo, destinato a non cambiare mai nella sua misera essenza e a manifestarsi sempre uguale a se stesso nonostante la diffusione delle idee rinnovatrici.

Dai versi qui sopra indicati sembra potersi rinvenire, nell'animo del poeta, una nota rivoluzionaria, un temperamento da "barricata". In realtà appare lo sfogo di uno sdegnato poeta manifestato solo letterariamente, al quale non corrispose l'atteggiamento "ufficiale" evidenziato più sopra, ossia il rispetto del potere, nella considerazione che agire diversamente poteva risultare più utile del fare una "rivoluzione". Ne *Lu veru piaciri* vi sono dei versi che confermano tale posizione. Nel canto III, infatti, ai vv. 3-4 dell'ottava 10 si legge: «Viva lu nostru Re! Pir nui campari/Chi pozza eternu; ed iu lu benedicu»²⁹¹ ('Viva il nostro Re! Per noi campare/(Che) possa (in) eterno; ed io lo benedico'). A sua volta, nella successiva ottava 17, sempre riferendosi al sovrano, ai vv. 7-8 scrisse: «È patri, ed ogni nostru sacrificiu/Merita, a costu di muriri in siziu»²⁹² ('È padre, ed ogni nostro sacrificio/Merita, a costo di morire d'inedia'). Il poeta appare, dunque, conformato al sistema.

Gli echi della "rivoluzione" non ebbero, dunque, alcuna presa in Tempio. Per questo suo atteggiamento distaccato potrebbe essere accusato, come già accennato in precedenza. È certo che egli non fu un autore politicizzato, come nota Vincenzo Di Maria²⁹³, ma è anche vero che, se il termine significa mettere a nudo la verità circa le ingiustizie e la corruzione e indicarne i responsabili, l'autore catanese fu senz'altro un uomo impegnato in senso politico: contestò affinché il male fosse estirpato.

Non è però l'unica ragione: tale ipotesi ridiscende anche dalla dedica fatta al principe Vincenzo Biscari ne *La Carestia*. Non è difficile ipotizzare che fosse don Francesco Strano ad imporre a Tempio tale dedica: non si dimentichi come egli dovesse molto, la sua stessa vita²⁹⁴, a certi patrizi come il marchese di San Giuliano, il barone di Pedagaggi, il principe di Manganelli Giuseppe Alvaro Paternò (1784-1838), lo stesso principe Biscari, e quindi non poteva non essere devoto a loro.

Inizialmente invece, com'è stato evidenziato in precedenza, la dedica riguardava Giovanni Gambino, l'amico di gioventù che abbandonò la Sicilia e andò esule in Europa credendo agli ideali napoleonici. Fu la stessa illusione che animò pure altri, come, ad esempio,

²⁹¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 548.

²⁹² Ivi, p. 560.

²⁹³ Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, pp. LXXVI-LXXVII.

²⁹⁴ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 203, nota 5.

Ugo Foscolo o Vittorio Alfieri (1749-1803). Il primo, che fra l'altro condivise con Gambino l'esilio nella Repubblica Cisalpina²⁹⁵, nell'oda intitolata *Bonaparte liberatore*²⁹⁶ (1797), scrisse:

(...) Gallia intuona e diffonde
Di Libertade il nome,
E mare e cielo Libertà risponde

Nel componimento *A Venezia* (1796), a sua volta, ai vv. 12-15²⁹⁷ si legge:

Ma verrà il giorno, e gallico lo affretta
Sublime esempio, ch'ei de' suoi tiranni
Farà col loro scettro alta vendetta.

Tali versi testimoniano la fiducia riposta negli eventi francesi. Sarebbero bastati pochissimi anni anche al poeta greco-veneziano per ricredersi: ristampando la medesima composizione aggiunse la *Dedica*²⁹⁸ all'oda, da cui si evince un ammonimento e, insieme, un'amara consapevolezza.

Quanto ad Alfieri, di fronte agli eventi francesi si ritrasse, disilluso pure lui²⁹⁹ – ma lo stesso Foscolo lo rimproverò aspramente di aver tradito gli ideali rivoluzionari³⁰⁰ –.

Il poeta catanese, invece, non si lasciò incantare da quelle “sirene” che cantarono forte oltralpe sul finire del secolo: non provò, dunque, furori sovversivi, ma, al contrario, si adattò almeno formalmente alle condizioni vigenti, cercando di scardinarle dall'interno attraverso atteggiamenti temperati, di stampo letterario, convinto com'era che atteggiamenti di contrapposizione producessero un peggioramento della situazione. Sentore di ciò è rinvenibile,

²⁹⁵ Cfr. G. Pecchio, *Vita di Ugo Foscolo*, in *Tragedie e poesie varie di Ugo Foscolo*, Dario Giuseppe Rossi, Genova, 1853, p. 24.

²⁹⁶ Cfr. U. Foscolo, *Opere*, a c. di F. S. Orlandini, vol. 9, Felice Le Monnier Editore, Firenze, 1923, p. 298.

²⁹⁷ Cfr. U. Foscolo, *Opere edite e postume*, Felice Le Monnier Editore, Firenze, 1923, p. 527.

²⁹⁸ Cfr. U. Foscolo, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, a c. di G. Gambarin, Felice Le Monnier, Firenze, 1972, pp. 162-163.

²⁹⁹ Nel periodo 1785-1792 Alfieri visse tra Parigi e l'Alsazia. Osservando da vicino lo sviluppo del moto rivoluzionario, maturò in lui il disinganno circa la possibile rigenerazione della società. Ciò si coglie da alcune sezioni (Parte I, Epoca IV, capitolo 19 e Parte II, Epoca IV (continuazione), capitoli 20-22) della *Vita di Vittorio Alfieri da Asti scritta da esso*. Cfr. V. Alfieri, *Vita*, a c. di G. Dossena, Giulio Einaudi editore, 1967, pp. 248-264

³⁰⁰ Cfr. G. Luti, *Foscolo e la Rivoluzione Francese*, in “Revue des Études Italiennes”, 1-4, 1992, p. 63.

ad esempio, nel canto III de *La Carestia*, in cui, ai vv. 993-1000³⁰¹, l'Amor patrio rimprovera don Litteriu di aver incitato il popolo alla rivolta e averlo trascinato in mezzo ai guai:

Hai sollevatu un populu
a vuci, e pri manciari,
allicinatu bestia
non sai chiddu ca fai.

Hai sollevato un popolo
a voce, e per mangiare,
allucinato bestia
non sai quello che fai.

Pri ghinchiri ssu stomacu,
non curi a tanti afflitti,
ch'immergi in un'oceanu
d'atrocità e delitti?

Per riempire quello stomaco,
non (ti) curi di tanti afflitti,
che immergi in un oceano
d'atrocità e (di) delitti?

Una "rivoluzione" attuata per fame, pur trovando il suo senso nella domanda-ossessione di don Lampanziu «pirchì li ricchi mancianu/ed iddu no?»³⁰² ('perché i ricchi mangiano/e lui no?') contenuta nei vv. 685-686 del canto I del medesimo poema, sembra dunque essere un grave errore. Del resto l'Amor patrio è quello stesso che si era profuso in lodi al sovrano sui benefici prodigati nei confronti del popolo, dunque ogni forma di disordine, per quanto legittima e giustificabile, andava considerata come ingratitudine.

Alla medesima conclusione prima indicata, ossia la contrapposizione che produce un peggioramento della situazione, pervengono gli ultimi quattro versi³⁰³ della favola dal titolo *La petra e la quartara*, sorta di "morale" in cui si legge:

Bonu ti stia, o ridiculu,
ca lu chiù forti sprezzì,
si ti ridussi, urtannucci,
in nenti e ruttu in pezzi.

Ben ti stia, o ridicolo,
che il più forte sprezzì,
se ti ridusse, urtandoci,
in niente e rotto in pezzi.

A coprirsi di ridicolo è il più debole, che, cozzando contro il più forte, finisce per "rompersi". È chiara la metafora, ma ciò non toglie che Tempio comunque riconoscesse, almeno in linea di principio, la forza come "energia", come potenza dai connotati sociali e politici.

³⁰¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 101.

³⁰² Ivi, p. 26.

³⁰³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 115.

Il medesimo punto di arrivo si può cogliere nella favola *La libertà*³⁰⁴ di cui si è già detto: nel momento in cui il *cardidduzzu* ('cardellino'), liberato dalla gabbia in cui era costretto, finisce subito preda di un gatto, nell'attimo della morte esclama «O libertà funesta!»³⁰⁵ (verso 33). Dunque, è chiara la metafora: ben venga la "liberazione", chiaramente quella di stampo sociale e politico, ma essa si tramuta in tragedia quando non si è in grado di gestirla. Metaforicamente, il *cardidduzzu* è il popolo siciliano che cercava la propria libertà per avere una vita migliore, ma non era in grado di gestirsi e finiva male. Il testo della favola, quindi, mostra un Tempio che credeva, da buon illuminista, alla Libertà, quella che secondo Cesare Beccaria (1738-1794) doveva accompagnare i Lumi³⁰⁶, ma sapeva bene, da scettico e soprattutto da deluso, che l'ideologia prometteva subito una felicità di cui poi difficilmente riusciva a farsi garante. In questo contesto, la Rivoluzione francese fu indubbia maestra: come evidenzia anche Francesco Renda³⁰⁷, solo inizialmente essa fu espressione di un processo di liberazione e di transizione dalla feudalità alla modernità. Ma le premesse non vennero mantenute successivamente, in quanto la Rivoluzione stessa, come ricorda Giuseppe Giarrizzo³⁰⁸, bloccò le spinte riformistiche manifestatesi nell'ultima parte del secolo XVIII, oltralpe come in "Italia". I sovrani europei, di fronte ai fatti francesi che attribuivano, quanto ad origine, alla cultura dei Lumi, ritenuta l'agitatrice dell'animo popolare, divennero diffidenti e accorti, come si può leggere in una lettera dell'1 marzo 1794³⁰⁹ scritta da Pietro Verri (1728-1797) al fratello Alessandro (1741-1816), e non più disposti a fare concessioni. Cessò così l' "idillio" dei monarchi "illuminati" con i *penseurs*, ciò che Gianvito Resta definisce «il punto di forza del processo riformatore»³¹⁰. Altresì, terminò un breve periodo durante il quale delle riforme, pur sempre "di facciata" e non molto sostanziali, vennero adottate. A ben vedere, la logica delle riforme risentì pure di un'altra situazione del tutto

³⁰⁴ La favola in questione è stata musicata nel 2004 da Alfredo Caponnetto: è un' composizione non lunga, che vede una sezione di fiati (flauti, clarinetti, tuba, ecc.), di percussioni, di corde (viola, violini, ecc.), più una voce che declama in alcuni momenti il testo tempiano a intervalli irregolari. Cfr. *La libertà*, musica di A. Caponnetto, testo di D. Tempio, Edizioni Novecento, [s.c.], 2004.

³⁰⁵ Ivi, p. 147.

³⁰⁶ Nella sezione XLI del testo, l'autore così scrisse: «Fate che i lumi accompagnino la libertà». Cfr. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a c. di P. Calamandrei, Felice Le Monnier, Firenze, 1945, p. 374.

³⁰⁷ Cfr. F. Renda, *La Sicilia e l'Europa al tempo della Rivoluzione francese*, in *Ripensare la Rivoluzione francese. Gli echi in Sicilia*, a c. di G. Milazzo-C. Torrisi, *op. cit.*, pp. 63-64.

³⁰⁸ Cfr. G. Giarrizzo, *Il mito dell'Ottantanove nella cultura italiana: il primo centenario*, in *Ripensare la Rivoluzione francese. Gli echi in Sicilia*, a c. di G. Milazzo-C. Torrisi, *op. cit.*, p. 32.

³⁰⁹ Cfr. S. Rosini (a c. di), *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, vol. III, t. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, pp. 628-629.

³¹⁰ Cfr. G. Resta, "Premessa", in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, [s.p.].

indipendente dai fatti rivoluzionari: non è difficile scorgere il fatto che il processo riformistico di alcuni sovrani faceva emergere una seria contraddizione in termini, perché il raggiungere quegli obiettivi di modernizzazione e di miglioramento significava intaccare l'essenza dell'assolutismo stesso, ossia il ruolo e i privilegi del patriziato, e minare la conservazione della monarchia. Dimostrazione se ne può trovare in alcuni articoli dell'*Encyclopédie* come, ad esempio, *Souverains*³¹¹, *Indépendance*³¹² o *Loi fondamentale*³¹³, dai quali appare chiaro

³¹¹ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, 1967, p. 424.

³¹² Ivi, vol. 8, *op. cit.*, 1967, p. 671.

³¹³ Ivi, vol. 9, *op. cit.*, 1966, p. 660.

³¹⁴ Cfr. V. Alfieri, *Scritti politici e morali*, a c. di P. Cazzani, vol. I, Casa D'Alfieri, Asti, 1951, p. 112.

³¹⁵ Cfr. voce «Utopie», in *Dictionnaire européen des Lumières*, par M. Delon, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1078.

³¹⁶ L'avversione sarebbe riecheggiata a distanza di secoli. Come riporta Ida Cappiello, «Rimaneva una certa diffidenza per la cultura francese, dalla quale sembravano venire pericolose suggestioni ad una vera e propria eversione dell'ordine costituito» (cfr. *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento cit.*, p. 173). Testimonianza letteraria di ciò si può rinvenire, fra l'altro, in tutti quei componimenti che sbeffeggiavano tutto quanto proveniva dalla Francia. Tra i versi che si possono citare vi sono, ad esempio, quelli di Niccolò Paternò Castello, barone di Recalcaccia, quando, satireggiando lo stesso ambiente altolocato in cui era inserito, riferì dell'abito della cognata confezionato con materiali «venuti di fresco da Marsiglia», sicché «d'ogni parte spira odor di Francia» (cfr. C. Musumarra, *Poesia e letteratura in Sicilia tra Sei e Settecento: introduzione alla lettura del poeta Domenico Tempio*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 390), o quando scrisse che «le palermitane/(...) amano far le scimmie/delle dame francesi» (ivi, p. 391); quelli di Marco G. Calvino, che ironizzò sulla libertà sessuale della regina Maria Antonietta (1755-1793) e, con ella, delle francesi nell'ottava 35 de *Le manicone della monacella* (cfr. *Il secolo illuminatissimo cit.*, p. 267). Anche Tempio non mancò di unire la propria voce più volte. Tra le varie, ad esempio, ne *Li Pauni e li Nuzzi* scrisse che le donne sono tutte «addubbati alla francisa» ('abbigliate alla francese') (cfr. *Poesie siciliane cit.*, p. 440); nella *Odi saffica supra la necessità, origini d'ogni beni, vinni di Franza/Sta nova usanza* ('venne dalla Francia/Sta nuova usanza') (ivi, p. 22). Se questi versi manifestano uno sberleffo, altri invece rasentano l'insulto, come quando, nel componimento erotico *Lu cojtu in preteritu perfettu*, scrisse, al verso 247, «merci gallici» ('merci galliche') (cfr. D. Tempio, *Canti erotici cit.*, p. 258): nel contesto, il riferimento è all'organo sessuale di Fillide, che si teme sia affetto dalla sifilide. In modo identico, al verso 57 della *Licenza de La paci di Marcuni* si legge: «rugna gallica» ('rogna gallica') (cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 434). Ulteriori riferimenti sono riscontrabili in altri testi del poeta. Successivamente, anche Giuseppe Pitré riportò come nell'ultimissimo scorcio del secolo XVIII certe pubblicazioni rinfocolassero rancori vecchi, e mai sopiti, contro i francesi e ricordò, ad esempio, una *Canzonetta siciliana per uso del corpo franco de' volontarj del Sig. Duca di Sperlinga da cantarsi al suono di una marcia militare* del 1796 scritta da un monaco cassinese, D. Raffaele Drago (cfr. *La vita in Palermo cento e più anni fa*, vol. I, Alberto Reber, Palermo, 1904, p. 157). L'avversione, oltre che in maniera sarcastica, si manifestava anche in modo serio: ad esempio, nel *Diario Palermitano*, il marchese di Villabianca scrisse: «il dir giacobino è lo stesso che dire Francese e fautore de' Francesi» (cfr. C. Lo Forte, *Sul giacobinismo in Sicilia*, in "Archivio storico siciliano", 8, 1942, p. 316): dal più ampio contesto (ivi, p. 317) si capisce che il termine 'giacobino' non voleva veicolare alcun apprezzamento nei confronti di ciò che proveniva dalla Francia. Persino la regina Maria Carolina (1752-1814) fu consapevole dell'avversione provata dai siciliani, tanto da scrivere fra l'altro: «Dans la capitale même [Palermo], le bas peuple déteste les Français» (cfr. lettera del 19 marzo 1799, in *Correspondance inédite de Marie-Caroline Reine de Naples et de Sicile avec le Marquis de Gallo*, par M.-H. Weil-C. Di Somma Circello, 2, Émile-Paul Éditeurs, Paris, 1911, p. 65), «en Sicile le nom même de Français est abhorré» (cfr. lettera del 10 gennaio 1799, ivi, p. 16). Al di là di tutto, gli atteggiamenti ora rilevati testimoniano come la Francia fosse una Nazione culturalmente egemone di fronte a una realtà "italiana" frammentaria: cfr. G. Ricuperati, *Introduzione*, in P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, a c. di P. Serini, trad. it., UTET Libreria, Torino, 2007, pp. XIV-XV.

come il potere della monarchia dovesse essere soggetto a limitazioni di sorta. Diventò perciò impossibile procedere e pure per questa via venne messo in crisi il delicato rapporto tra re e intellettuali illuministi. È significativa la citazione di Lucano (39-65) che Vittorio Alfieri riportò all'inizio del trattato *Del principe e delle lettere* (scritto a più riprese e concluso tra il 1785 e il 1786), «Virtus, et summa potestas non coeunt»³¹⁴: essa riassume senza necessità di ulteriori spiegazioni la fase di crisi tra tensioni illuministiche e potere. La società ideale anelata da intellettuali e letterati, in Francia e pure in Sicilia, restò, dunque, un sogno irrealizzato, sorta di “utopia” che ricalcava una fantasiosa età dell'oro, il che rese gli stessi Lumi un ideale. Come asserisce Hudde Hinrich, «Le siècle des Lumières [...] est l'âge d'or de l'utopie au sens de la représentation littéraire de sociétés idéales fictives. En prenant le mot au sens large, on peut aller jusqu'à affirmer que les Lumières sont une utopie»³¹⁵.

Ma senza passare necessariamente dalla Francia, analoga esperienza si poteva rinvenire già nella stessa storia siciliana con i fatti del Vespro del 1282, che per gli isolani rappresentarono un “autogol”, per dirla con un termine calcistico, e determinarono un'ereditaria avversione a tutto quanto poteva riconnettersi ad oltralpe³¹⁶: la manifestazione della volontà del popolo di liberarsi dal giogo angioino, che aveva arrecato oltraggio, determinò l'ingresso nel mondo ispanico, che avrebbe originato immobilismo e arretratezza lungo il corso di cinque secoli³¹⁷. Come afferma Leonardo Sciascia, le volte in cui la gente siciliana ha deciso per conto proprio, ha sbagliato: così si sono avuti i Vespri, che hanno chiuso le porte alla Francia per aprirle alla Spagna³¹⁸.

La storia, pertanto, dimostrava come certe azioni di rinnovamento necessitassero di un'adeguata preparazione, culturale e politica, che non potessero essere lasciate all'improvvisazione e all'onda delle emozioni contingenti. Esprime bene questo concetto il don Chisciotti meliano: quando i tempi saranno maturi, ossia quando le cause che rendono il

³¹⁷ La seguente breve periodizzazione chiarisce l'affermazione:

- 1282-1412 fase aragonese (e catalana),
- 1412-1713 fase spagnola (cioè castigliana).

La Sicilia ritornò successivamente sotto l'influenza ispanica, nel periodo 1734-1860, con la casata borbonica. Cfr.: S. Correnti, *Storia cronologica della Sicilia*, Centro Editoriale Archivio di Sicilia, Palermo, 1983, pp. 58, 75, 94 e 97; G. Zapparrata, *Stratificazioni linguistiche nel dialetto siciliano*, Edizione “Il Basilisco”, Aversa, 1989, p. 53; G. Ruffino, *Sicilia*, Editori Laterza, Bari, 2006, p. 27; S. Correnti, *Storia e folklore di Sicilia*, Mursia editore, Milano, 1975, p. 16; S. Correnti, *Storia di Sicilia come storia del popolo siciliano*, Longanesi & C., Milano, 1982, p. 176.

³¹⁸ Cfr. L. Sciascia, *La Sicilia come metafora*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1989, p. 46.

mondo corrotto e scellerato saranno state allontanate, «c' un ciusciu allora addrizzirò lu munnu»³¹⁹ ('con un soffio allora raddrizzerò il mondo'), è detto al verso 6 nell'ottava 73 del dodicesimo canto del poema.

Quella che vedeva nei Lumi l'origine della Rivoluzione non era, però, solo un'interpretazione dei soli sovrani europei. Rimandi si possono, ad esempio, trovare in alcuni elogi scritti tra fine Settecento e inizio Ottocento³²⁰. Rientrano in questo contesto, tra i molti, titoli come *Elogio funebre di Luigi XVI, re di Francia* (1793), *Elogio funebre del conte Aurelio Bernieri Terrarossa, gentiluomo di camera con esercizio di sua altezza reale* (1795), *Alessandro del Nord, ossia Vita, carattere, e guerriere imprese del feldmaresciallo conte Alessandro Suwarow Rymniskoy l'Italico, generale in capo di tutta l'armata austriaco-russa. Elogio storico, e memorie interessanti ricavate dalle più autentiche uffiziali notizie, e dalla storia del nostro secolo* (1799), *Elogio funebre alla memoria dei bravi uffiziali, e soldati delle armate imperiali d'Italia morti sul campo dell'onore* (1799), *Elogio di Francesco II, imperatore e re* (1800). Si aggiungano, inoltre, tre encomi in memoria di Papa Pio VI (scritti tra il 1799 e il 1800). In tutte queste orazioni, la Filosofia (con relativi portavoce, i *philosophes*) e la Rivoluzione francese apparivano i responsabili dei sanguinosi eventi verificatisi in Europa sul finire del '700. Anche Saverio Scrofani riferì dell'opinione secondo la quale la Rivoluzione era dipesa principalmente dalla filosofia e scriveva: «V'è chi pretende che Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Raynal, l'Enciclopedia ec., siano state le cause della Rivoluzione»³²¹. Tuttavia, espresse subito i propri dubbi in merito affermando: «il Secolo delle Rivoluzioni non è mai stato quello dei Filosofi». Come mette in evidenza Carlo Guida, la filosofia del secolo, con l' "alibi" della revisione del contratto sociale, spingeva i popoli a sovvertire l'ordine costituito³²². Gli elogi sono indicativi del fatto che il grande sconvolgimento storico e certe sue pretese "premesse" caratterizzarono una parte del pensiero del periodo, il quale ne evidenziò la correlazione e soprattutto la condanna.

Sul nesso tra filosofia e rivoluzione Salvatore Camilleri, tuttavia, obietta che esso non esiste, perché nei villaggi e nelle campagne la miccia che originò il "fuoco" va piuttosto vista

³¹⁹ Cfr. Meli *Opere I*, p. 485.

³²⁰ Cfr. F. Ceccantini, *Echi della Rivoluzione Francese in alcuni elogi italiani tra fine Settecento e inizio Ottocento*, in "Revue des Études Italiennes", 1-4, 1992, pp. 117-122 (*passim*).

³²¹ Cfr. S. Scrofani, "A mio zio", in *Tutti hanno torto ossia lettera a mio zio sulla Rivoluzione di Francia cit.*, p. 8-9.

³²² Cfr. *L'Ora, Profilo politico di Giuseppe Marco Calvino*, 28-6-1942, p. 2.

nelle continue malversazioni del potere locale a danno del popolo³²³. A tale opinione fa eco quella, sostanzialmente uguale, espressa da Vincenzo Di Maria³²⁴. Del resto, va anche considerato che lo scopo ultimo dell'Illuminismo era quello di creare una nuova società, migliore della precedente: una cultura di tal tipo non poteva dar adito di per sé ad aberrazioni se non per distorta interpretazione. La radice del male stava quindi essenzialmente nell'uomo, non in certi principi ispirati a criteri di giustizia e di umanitarismo.

Tempio, pur comprendendo le ragioni e i bisogni del popolo, dimostrò, come detto, di non accettare la sommossa cui nondimeno diede vita letterariamente. Pur nella convinzione della necessità di un cambiamento, più che a istanze eversive, fece appello alla prudenza, al buonsenso. Questa per lui era l'unica "voce" che potesse garantire il benessere e la felicità degli uomini. Essa, infatti, era tale da stare in stretto rapporto anche con una serie di situazioni tutte di segno positivo: ordine, ragione, verità e sincerità. Anche il *Bongovernu* ('Buongoverno'), definito, nel canto XVIII ai vv. 769-771 de *La Carestia*, «sapienti e

³²³ Cfr. S. Camilleri, *Domenico Tempio cit.*, p. 229.

³²⁴ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 229.

³²⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 425.

³²⁶ Cfr. F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII cit.*, pp. 510-511.

³²⁷ Cfr. E. Alaimo, *Un'istanza per Domenico Tempio contestatore mal noto cit.*, p. 85.

³²⁸ Il *liotru* è il simbolo della città di Catania e l'affermazione di Lucio Sciacca vuole ribadire l'origine catanese di Tempio. Si tratta di un antico manufatto in pietra lavica raffigurante un elefante. Esso fa parte della monumentale fontana sita in Piazza Duomo, il cui piedistallo venne disegnato dal celebre architetto Giovanni Battista Vaccarini (1702-1769) nella prima metà del XVIII secolo (cfr. G. Bellafiore, *La civiltà artistica della Sicilia*, Felice Le Monnier, Firenze, 1963, p. 156), che l'elefante decora a celebrare la rinascita della città dopo il terremoto del 1693 (cfr. B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. IV, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Napoli-Città di Castello, 1992, pp. 416-417). L'elefante è sormontato da un obelisco di foggia egizia: in concreto, è una colonna di granito con geroglifici e figure ispirate al culto di Iside (cfr. R. Albanese, *L'elefante e lo stemma di Catania*, Arti Grafiche Figli di C. Costantino, Catania, 1971, p. 8, nota 30). È incerta l'origine dell'elefante. Secondo una tesi, esso va collegato alla figura del mago Eliodoro, detto anche Liodoro, Diodoro, ecc. – probabilmente il termine *liotru* è una contrazione dialettale di Liodoro – che aveva servito nei mirabolanti fatti che questi avrebbe compiuto secondo la tradizione. Alcuni studiosi sostengono che l'elefante sia stato oggetto di culto in un tempio di riti orientali, ma sopravvissuto ad essi e arrivato fino al cristianesimo (cfr. S. Lo Presti, *Memorie storiche di Catania*, Editrice Minerva, Catania 1957, pp. 11-18). Altri, invece, propendono per un'origine preistorica del culto in questione e quindi l'elefante sarebbe la raffigurazione di un *totem*, cioè un animale sacro. Probabilmente, il culto fu importato da genti provenienti dall'Africa o dall'Asia, ma non si può escludere un'origine isolana, considerato che si sono trovati resti fossili di pachidermi (cfr. R. Albanese, *L'elefante e lo stemma di Catania cit.*, p. 1). Ulteriori studiosi (cfr. B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica cit.*, pp. 416-417) ritengono possibile che la scultura sia di età classica, ma, stando alla leggenda e alle presunte doti magiche dell'elefante, non si può escludere che risalga all'età bizantina – in Sicilia essa andò dal 535 all'827 d.C. –. Infine, secondo un'ulteriore ipotesi l'origine non sarebbe bizantina: l'elefante risalirebbe ad età classica e sarebbe da mettere in relazione con un culto bacchico (cfr. R. Albanese, *L'elefante e lo stemma di Catania cit.*, p. 6). Tempio richiamò il monumento, ma chiamandolo *Diotaru*, in alcune parti de *La Carestia* fra le quali, ad esempio, il verso 118 del canto VI (cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 177), il verso 517 del canto XV (cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 279), ecc.

rispettabili,/chi metti ccu supenu/giudiziu tutti in ordini»³²⁵ ('sapiante e rispettabile,/che mette con superiore/giudizio tutti in ordine').

Insomma, sembrava all'autore che solo la pace, unita al *Bonsensu* ('Buonsenso'), potesse dare una concreta risposta ai bisogni e conseguentemente alla domanda di giustizia che proveniva dalle classi più povere della società siciliana.

Per temperamento Tempio fu sempre rispettoso dell'autorità costituita – del governo e della religione, come riferì l'abate Ferrara³²⁶ –, rimase nell'alveo di un moderatismo che strizzò l'occhio a una non molto velata adesione: sia pure da scontento, o da «eretico conformista», afferma Emma Alaimo, egli si mantenne integrato nel sistema. Come mette in luce la citata studiosa³²⁷, il poeta, non avendo il temperamento di Francesco Paolo Di Blasi, il “rivoluzionario” decapitato di cui si è riferito in altra parte di questa tesi, si produsse in un'aspra critica dagli intenti correttori. Lucio Sciacca, in proposito, riferisce del fatto che Miciu Tempio fu «un *antigovernativo* marca *Liotru*³²⁸ che tenta di raddrizzare le gambe storte di questo mondo»³²⁹, ma manifestò questa sua “minacciosità” sempre in modo cauto: si propose di demolire senza però arrivare a soluzioni rivoltose. Se rivoluzione fece, semmai, fu nel suo intimo, come mette in luce Filippo Arriva in una *pièce*³³⁰ teatrale. Immaginato a parlare con Marruggiu, vecchio *carusu* ('ragazzo'³³¹) della *putia*³³² di Santa Chiara³³³, dice: «Iu l'haju fattu 'a rivoluzioni (*battendosi il petto*)/ma ntô me cori...»³³⁴ ('Io l'ho fatta la rivoluzione/ma nel mio cuore...'). Chissà se il poeta abbia mai proferito o pensato quelle parole, ma non si può escludere. Del resto, in Sicilia la rivoluzione non arrivò mai, veramente pochissimi furono gli esempi “giacobini” (G. Gambino, F. P. Di Blasi, A. Piraino), i democratici isolani non fecero barricate, ma rimasero, anzi, in una posizione di attesa, come

³²⁹ Cfr. L. Sciacca, *D. Tempio e la sua città*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale» Catania 3-4-5 dicembre 1990*, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, pp. 282-283.

³³⁰ La *pièce*, dal titolo *Vita, miseria e dissolutezze di Micio Tempio, poeta*, è andata in scena nel Teatro Stabile di Catania sia nella stagione 1990-1991 (il 3-5-1991), sia in quella 2002-2003 (il 12-6-2003).

³³¹ La traduzione va intesa nel senso di 'ragazzo di bottega' (qui la bottega era costituita dall'osteria, o, meglio, dal 'luogo in cui si vendevano i vini').

³³² Il termine *putia* indica la 'bottega', ma in questo caso intende l'osteria in cui si vendevano vini.

³³³ Si tratta della nota osteria tenuta dalle monache presso il convento di Santa Chiara, in cui si vendeva il vino prodotto nel loro podere. Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, p. 35.

³³⁴ Cfr. il I atto in F. Arriva, *Vita, miserie e dissolutezze di Micio Tempio, poeta*, la Cantinella, Catania, 2003, p. 24.

riporta Tommaso R. Castiglione³³⁵ e Tempio non ebbe animo sovversivo. Sempre Arriva, in proposito, immagina ancora il poeta che, parlando con l'amico Gambino, dice: «Giovanni chista 'un'è 'a Francia e soprattutto Catania 'un è Parigi...»³³⁶ ('Giovanni questa non è la Francia e soprattutto Catania non è Parigi'). Don Miciu è, almeno a teatro, ma certamente lo fu al tempo suo, ben consapevole del contesto in cui vive, che non "autorizza" alcuna azione e pertanto non si fa illusioni, al contrario di Gambino. E lo stesso vano effetto il poeta attribuisce ai suoi stessi versi quando, rispondendo sempre a quest'ultimo che gli dice invece che essi sono delle micce, afferma: «I poesii sunnu sulu poesii...»³³⁷ ('Le poesie sono solo poesie...'). La conversazione riportata è immaginaria o forse sarà magari avvenuta, ma grande è il senso di rassegnazione che deriva dalle parole tempiane.

Analogamente al poeta etneo, anche Voltaire in Francia fu avverso a ogni forma di bellicismo, causa di molti mali, come si può cogliere alla voce *Guerre* del suo *Dictionnaire philosophique*³³⁸.

Anche a don Miciu, dunque, le armi non ispirarono fiducia, come afferma pure Vincenzo Di Maria³³⁹. Esse, piuttosto, portavano solo violenza, che lui aborrisce, e dunque altro male. Nelle ottave 1 e 2 del canto I de *Lu veru piaciri*, rispettivamente ai versi 1 e 11-12³⁴⁰, è dato chiaro segno di tale sentire perché vi si legge: «Non cantu l'armi» ('Non canto le armi'), che suona quasi come una dichiarazione d'intenti, e «Ju non cantu l'antichi, o li moderni/Famusi Eroi di umanu sangu lordi» ('Io non canto gli antichi, o i moderni/Famosi Eroi di umano sangue lordi'). Essi fanno *pendant* con il verso 8: «Amu la paci» ('Amo la pace'). Sono, quindi, strofe che testimoniano l'avversione del poeta contro le forme violente. Tuttavia, egli pensò di mettere in scena una "rivoluzione" temporalmente limitata quale denuncia in conseguenza della ingiustizie patite dal popolo: la sua tensione fu più forte del bisogno di quiete e ad essa diede letterariamente sfogo. Anche se, come anticipato, risolse tutto in chiave moderata, a conferma, per l'appunto, della sua innata propensione alla pace.

³³⁵ Cfr. T. R. Castiglione, *Giovanni Gambini "rousseauista" siciliano fra illuminismo e romanticismo*, Edizione Cenobio, Lugano, 1955, p. 38.

³³⁶ Cfr. l'*Ouverture* nell'atto I, in F. Arriva, *Vita, miserie e dissolutezze di Micio Tempio, poeta cit.*, p. 42.

³³⁷ Cfr. l'atto I, in F. Arriva, *Vita, miserie e dissolutezze di Micio Tempio, poeta cit.*, p. 42.

³³⁸ Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 36, *op. cit.*, 1994, pp. 185-194.

³³⁹ Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, p. LXXV.

³⁴⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 516.

Eppure, è indubbio come attorno a don Miciu vi fosse in qualche misura un'atmosfera di "radicalismo" ideologico, complice anche l'eco dei fatti rivoluzionari francesi, e si può altresì ragionevolmente ritenere che lui non ne fosse sordo, almeno in parte. Come visto prima, certi versi de *La Carestia* depongono, da una prospettiva letteraria, in tal senso, danno un'idea della posizione ideologica e politica del poeta e lo collocano sul piano del contrasto di classe con il ceto aristocratico dominante in società. Ma non solo: anche con quello borghese nascente e il clero.

Tuttavia, il poeta non risentì di queste "sirene", sebbene una tale ipotesi, lo si è già anticipato, è stata avanzata da Di Maria³⁴¹ – un parallelo in merito si può scorgere, ad esempio, con Giuseppe Parini³⁴² –, la quale però appare smentita dai fatti di vita vissuta, per quanto di questa non esistano dati approfonditi, e dai versi scritti. La prima quartina del breve testo dal titolo *Lu Retturi Marretta ad alcuni seminaristi chi liggevano libri di gustu*³⁴³ sembra deporre in tal senso:

Va jiti fora di lu Siminariu,
Giacubini, ribaldi, scapistrati;
Tuccau lu culmu vostra iniquitati,
Miu sdegnu alla finfini è nicissariu.

Andate fuori dal Seminario,
Giacobini, ribaldi, scapestrati,
Toccò il colmo (la) vostra iniquità,
(II) Mio sdegno alla fin fine è necessario.

Tali versi mostrano un poeta che vuole prendere le distanze da "eresie" tramite la voce del rettore del seminario, tale Marretta, e per questa via confermare il fatto che la linea seguita non era, sulla scorta anche di una spinta sediziosa di provenienza straniera, l'agire rivoltoso per abbattere il sistema e per instaurare finalmente un nuovo corso delle cose, con il conseguente corredo di felicità. Piuttosto, occorre compiere degli sforzi per far convergere gli opposti. Quelli compiuti dal poeta ebbero connotazione letteraria.

A rifuggire ogni atteggiamento "rivoluzionario" non fu, però, solo Tempio. Altri condivisero lo stesso pensiero. Si pensi, ad esempio, al prete Giovanni Sardo, intellettuale impegnato e autore occasionale. Nella cicalata dell'*Acqua annivata*³⁴⁴ si leggono i seguenti versi:

³⁴¹ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 236.

³⁴² Secondo alcune testimonianze Parini, tra il 1790 e il 1796, sembra fosse un giacobino. Si tratta, in realtà, di "segnalazioni" provenienti da fazioni diverse: una nemica, tendente a screditare il poeta, l'altra, opportunista, tesa a servirsi del suo nome. Certi suoi scritti, tuttavia, testimoniano il contrario. Cfr. R. Perroud, *Giuseppe Parini et la Révolution Française*, in "Revue des études italiennes", 1-4, janvier-décembre 1992, pp. 54-55.

³⁴³ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 293.

³⁴⁴ Cfr. S. Sciuto (a c. di), *In poesii editi e inediti*, editore, Catania, 1833, pp. 110.

Lu focu 'un po furmari chi fanatici,
scolastici a finzioni,
dotti d'un quartu o spiriti lunatici.

Il fuoco non può formare che fanatici,
scolastici a finzione,
dotti d'un quarto o spiriti lunatici.

Ma ddu gelu maturu ca disponi,
cumbina, osserva e va ccu la statia,
fa cosi granni ntra na nazioni.

Ma quel gelo maturo che dispone,
combina, osserva e va con la stadera,
fa cose grandi dentro una nazione.

Da essi traspare, quindi, un fondo illuministico moderato: il “fuoco” non porta a nulla di buono, mentre il gelo è saggio. Non è difficile capire che i due elementi dell'antinomia sono, rispettivamente, il fanatismo e la ponderazione, come fa notare anche Salvatore Camilleri³⁴⁵.

La medesima posizione tempiana si riscontra, ad esempio, in Parini e si può cogliere accennata nell'ode *A Silvia*³⁴⁶ (1795) – è nota anche come *Sul vestire alla ghigliottina* –.

Stesso atteggiamento fu quello mostrato da Giovanni Alcozer, il quale non credette nella possibilità di una rigenerazione sulla scorta di esperienze straniere di stampo illuministico, come riporta Lucrezia Lorenzini³⁴⁷. Piuttosto, aderì ai vecchi schemi dell'assolutismo illuminato³⁴⁸. Nell'*Innu a la verità*, infatti, vi sono dei versi (5-6) che possono essere letti in tal senso: «li bugiardi delirii (...) e li vani chimeri/d'agitatu pinzeri»³⁴⁹ ('i bugiardi delirii (...) e le vane chimere/d'agitato pensiero'). Inoltre, ai vv. 19-27 dell'*Inno XIX Alla Libertà* manifestò un atteggiamento critico nei confronti della stagione rivoluzionaria³⁵⁰.

Come detto in precedenza, convinto del fatto che dalle dottrine politiche non potesse provenire nessun rinnovamento, Tempio forse per illusione, ossia per la speranza che si prospettassero diverse e concrete condizioni di cambiamento, o forse per adulare, cioè blandire per stimolare chi di dovere, sembrò tuttavia riporre fiducia nei confronti di una certa aristocrazia, che presumibilmente poteva distinguersi: verso tutti loro si profuse in elogi. Ciò rispondeva a una “moda” suggerita dalle convenzioni sociali dell'epoca, ma al di là di essa, le lodi appalesarono un'apparente fiducia accordata nei confronti di una nobiltà, che egli sperò “illuminata” e dunque rinnovata. Presumibilmente dotata delle necessarie energie morali, essa

³⁴⁵ Cfr. S. Camilleri, *Domenico Tempio cit.*, p. 103.

³⁴⁶ Cfr. G. Parini, *Il Giorno Poesie e prose varie*, a c. di L. Caretti, Le Monnier, Firenze, 1969, pp. 429-434.

³⁴⁷ Cfr. L. Lorenzini, *Un intellettuale siciliano tra sette e ottocento*, in G. Alcozer, *Poesie siciliane cit.*, p. 15.

³⁴⁸ Ivi, p. 7.

³⁴⁹ Ivi, p. 8.

³⁵⁰ Ivi, p. 16.

veniva chiamata a combattere le logiche perverse prevalenti in società, di cui la medesima stessa aristocrazia era autrice, e a rigenerare la società improntando la coscienza individuale, e successivamente quella collettiva, a valori civili e morali nuovi

Un esempio di quanto affermato si rinviene nei vv. 251-252 del canto XIV de *La Carestia*, in cui è detto che il ceto nobiliare «incuminciau a risplendiri di li soi proprii lumi»³⁵¹ ('incominciò a risplendere dei suoi propri lumi'). Il rimando qui è al gruppo non amplissimo di riformisti, o presunti tali, altolocati siciliani. In proposito, Francesco Renda³⁵² ricorda che fu la stessa aristocrazia ad interessarsi, da un certo punto in poi, della trasformazione di determinate strutture dell'isola, pur sempre cercando di controllarne il processo nel proprio interesse. Ciò diversamente dall'atteggiamento assunto dal clero, che era anch'esso di origini nobili, il quale però si oppose ben più tenacemente al tentativo di transizione verso la modernità e alla fine ne fu sopraffatto³⁵³. Il patriziato, al contrario, adottò la stessa costituzione del 1812³⁵⁴, di fatto espressione dell'aristocrazia medesima³⁵⁵.

In particolare, nell'ambito catanese il riferimento è al principe Vincenzo di Biscari, nel concreto il "monarca" cittadino. Il nobile in questione appare il rappresentante più fulgido di una nobiltà "evoluta", che, come tale, dovrebbe farsi carico del rinnovamento. In proposito, va considerato come nel biennio 1812-1813 fosse a capo del partito liberaldemocratico catanese, secondo ciò che ricorda Nicolò Mineo³⁵⁶ e Tempio ne riferì, al verso 37 dell'ottava 5 de *La 'Mbrugghiereidi*, in termini di «La menti vostra illuminata vera»³⁵⁷.

Tale aspettativa avvicina il poeta catanese a Voltaire e a Diderot, che sperarono, almeno in un primo momento, nell'opera virtuosa di riforme realizzata da un'autorità sovrana

³⁵¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 218.

³⁵² Cfr. F. Renda, *Società e politica nella Sicilia del Settecento cit.*, pp. 16 e 22.

³⁵³ Francesco Renda mette in rilievo una serie di contraccolpi subiti dal clero, che possono essere visti come gli esempi più rilevanti di lacerazione e, al contempo, di evoluzione della società siciliana. Ricordandoli brevemente, si tratta dell'espulsione dei gesuiti; dell'abolizione del Santo Uffizio; dell'alienazione del patrimonio ecclesiastico; della censuazione di quest'ultimo avvenuta, ma solo in parte, nel corso del vicereame illuminato del principe di Caramanico. In genere si tratta di un fenomeno di perdita di potenza della Chiesa, che fino ad allora aveva influenzato i costumi sociali ed egemonizzato sia le strutture politico-istituzionali e culturali, sia il mondo contadino. Cfr. F. Renda, *Società e politica nella Sicilia del Settecento cit.*, pp. 23-25.

³⁵⁴ Cfr. E. Iachello, *La riforma dei poteri locali nel primo Ottocento*, in F. Benigno-G. Giarrizzo, *Storia della Sicilia*, vol. 2, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 17.

³⁵⁵ Cfr. *La piccola Treccani. Dizionario enciclopedico*, tomo XI, *op. cit.*, 1997, p. 117.

³⁵⁶ Cfr. N. Mineo, *Aristocrazia, borghesia e plebe nella «Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 115.

³⁵⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 591.

“illuminata”³⁵⁸. Ciò tradiva un qualche ottimismo di fondo circa la possibilità di rigenerare la società vincendone le ingiustizie quale non si ritrova, invece, nello scettico Tempio.

Più volte nei componimenti tempiani il principe venne richiamato in maniera elogiativa. Si veda di nuovo, ad esempio, il poemetto *La 'Mbrugghiereidi*, in cui, al verso 25 dell’ottava 4, figura la dedicatoria al «gran Vincenzu»³⁵⁹ (‘gran Vincenzo’). Questi ritornò pure ne *La Carestia* ai vv. 9-10 del canto I e al verso 497 del canto XIII, ove fu definito in modo sostanzialmente identico: rispettivamente «magnanimu Vincenzu»³⁶⁰ (‘magnanimo Vincenzo’) e «Vincenzu lu magnanimu»³⁶¹ (‘Vincenzo il magnanimo’).

Un rimando alla “illuminazione” patrizia venne manifestato, in generale, ai vv. 119-122³⁶², anche ne *Li pauni e li nuzzi*:

(...) è tutta intornu
Di già la terra illuminata a ghiornu.
Nè cridirlu putrai; stu tantu lumi
Penetrau li fissuri
Finalmenti (...)

(...) è tutta intorno
Di già la terra illuminata a giorno.
Né crederlo potrai; 'sto tanto lume
Penetrò le fessure
Finalmente (...)

Nei versi citati, il poeta espresse rallegramento per la pretesa “illuminazione”. Sebbene il patriziato non fosse direttamente richiamato, egli ritenne, o, meglio, fece finta di ritenere che la nobiltà si fosse ravveduta. Ciò venne ribadito anche nei vv. 549-556³⁶³ del canto XI del lungo *poema epicu* (‘poema epico’) – così è indicato nell’edizione del 1848³⁶⁴ –, in cui don Miciu immaginò che il re abolisse i soprusi, qui rappresentati dal monopolio:

Seguìti animi perfidi,
duri monupulisti,
li vostri sanguinariii
macelli iniqui e tristi!

Seguite animi perfidi,
duri monopolisti,
i vostri sanguinari
macelli iniqui e tristi!

³⁵⁸ L’aspettativa nei confronti di un monarca illuminato autore di riforme illuminate si coglie, ad esempio, dal contrastato rapporto con Federico II, come indicato in una precedente nota.

³⁵⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 590.

³⁶⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 1.

³⁶¹ Ivi, vol. II, p. 159.

³⁶² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 39.

³⁶³ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 31.

³⁶⁴ Cfr. *La Carestia puema epicu di Duminicu Tempiu catanisi*, tomu primu, Felice Sciuto Editore, Catania, 1848.

Finchè d'un re giustissimu
vi strappirà la manu,
insemi ccu li radichi,
gramigna di pantanu.

Finché (di) un re giustissimo
vi strapperà la mano,
insieme con le radici,
gramigna di pantano.

Lo stesso concetto venne ripetuto ne *L'Amuri rispittusu*³⁶⁵, nella cui sestina 26 ai vv. 151-156 si legge:

Già tutti li potenti e li baruni
Freminu, ed hannu positivu impegnu
Di rimettiri in tronu la Ragioni
Nellu so anticu ereditariu regnu;
E già pigghianu tutti sua difisa,
E s'arma ognunu pri sta bella imprisa.

Già tutti i potenti e i baroni
Fremono, e hanno positivo impegno
Di rimettere in trono la Ragione
Nel suo antico ereditario regno;
E già prendono tutti (la) sua difesa,
E s'arma ognuno per 'sta bella impresa.

La propensione tempiana a dare fiducia alla figura di un sovrano riformatore è presente anche ne *Lu Jaci in pritisu*: nel caso in questione si tratta di Giove, quasi un monarca “illuminato”, che si preoccupa di migliorare la situazione dei propri sudditi. Il rinnovamento, quindi, proviene dall'alto ed è contenuto nelle «operi ammirandi»³⁶⁶ ('opere ammirande') (verso 141) che il re degli dèi compie per «Rigenerari ccu chiù bellu e novu/Ordini, e dari a chista mia diletta/Sicula nazioni/Quantu pozz'iu felicità perfetta»³⁶⁷ ('Rigenerare con più bello e nuovo/Ordine, e dare a questa mia diletta/Sicula nazione/Quanto posso io (di) felicità perfetta') (vv. 349-352).

Il principe di Biscari non fu, però, l'unico fra quegli aristocratici che, in modo presunto, avevano iniziato a “risplendere”. Tempio considerò pure il marchese di San Giuliano. Nel contesto della controversia tra Catania e Acireale di cui si legge sempre ne *Lu Jaci in pritisu*, disputa dovuta alla protesta degli acesi contrari ad essere inclusi nella provincia della città etnea – situazione simile si pose anche con la città di Paternò³⁶⁸ –, a

³⁶⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 200.

³⁶⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 34.

³⁶⁷ Ivi, p. 39.

³⁶⁸ Anche in questo caso Tempio scrisse un sonetto, *A la città di Paternò*, in cui sbeffeggiò gli abitanti della città. Cfr. D. Tempio, *Poesi cit.e*, vol. IV, p. 311.

³⁶⁹ Il marchese, in realtà, non fu così “illuminato” come Tempio volle opportunamente dimostrare. Francesco Renda, infatti, riporta della protesta che il nobile fece, e non fu l'unico, contro il taglio degli antichi privilegi feudali avvenuto per effetto della costituzione del 1812. Cfr. *La Sicilia nel 1812*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1963, p. 274.

fungere da “sovrano” illuminato venne considerato proprio l’aristocratico³⁶⁹ in questione – si veda quanto scritto nella *Licenza*³⁷⁰ a chiosa del dramma –: il suo intervento consente di far trionfare il merito, posseduto dai catanesi: «Ma Catania è troppo (...) ricca assai di meriti» (‘Ma Catania è troppo (...) ricca assai di meriti’), dice Priapu rispettivamente ai vv. 162 e 165. Al contrario, sono respinte le pretese acesi fondate solo sulla ricchezza, come lamenta Giove: «chistu Jaci/Voli ficcarsi in mezzu, e confidannu/Di sua villana sordida ricchezza» (‘questo Aci(reale)/Vuole ficcarsi in mezzo, e confidando/Della sua villana sordida ricchezza’). Prendendo spunto da un fatto di cronaca municipale di natura amministrativa, il poeta ricondusse tutto al proprio orizzonte ideologico: la soluzione adottata nel dramma evidenzia ancora di più il suo atteggiamento di vicinanza alla nobiltà benefattrice, la quale, intervenendo in certe situazioni, favoriva la conciliazione, invero apparente, fra classi, il che permetteva di ottenere la (supposta) pubblica felicità. Ciò è esattamente quanto asseriva Ludovico Muratori (1672-1750): anche questi assegnava al principe il compito di adoperarsi affinché essa fosse raggiunta. In *Della pubblica felicità*, infatti, si legge che quest’ultima altro non era «se non quella pace e tranquillità, che un saggio ed amorevol principe, o ministero, si studia di far godere, per quanto può, al popolo suo»³⁷¹. Come lo scrittore di Vignola, anche Miciu Tempiu sperò, o forse finse di credere, nella benevolenza dei nobili.

Uguale riferimento si coglie nel sonetto in italiano dal titolo siciliano, *Pri lu novu sindacu*³⁷². In esso, ai primi quattro versi, Tempio così si pronunciò:

Caro figlio d’Astrea, diletto ai Numi,
 Noi vi veggiam in questo dì giocondo
 Sorger, qual astro, a rischiarare il mondo
 Col fulgido splendor di vostri lumi.

Il poeta, dunque, fece rimando a (supposti) “lumi” individuali: era la manifestazione della speranza che (anche) il nuovo Sindaco “rischiarasse” tutta l’amministrazione cittadina e che un nuovo corso potesse avere inizio.

La Carestia si può considerare l’opera che meglio esprime la posizione tempiana in merito all’aristocrazia catanese e ai suoi pretesi “lumi”. La sommossa popolare ivi descritta, causata dalla collusione tra amministratori, approfittatori a questi collegati (ad esempio, il

³⁷⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 79.

³⁷¹ Cfr. L. A. Muratori, *Della pubblica felicità*, a c. di B. Brunello, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, 1941, p. 8.

³⁷² Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. II, p. 226.

deputato) e commercianti, come rileva Vincenzo Di Maria³⁷³, cessa per azione del principe, fulcro di un'aristocrazia emancipata: il suo intervento manifesta, per certi versi, la speranza di Tempio nel fatto che questa potesse veramente rinnovare la società ed eliminare ogni arbitrio. Il poeta, a partire dagli avvenimenti realmente accaduti alla fine di giugno del 1798 – l'abate Francesco Ferrara ne ha lasciato una descrizione³⁷⁴ – e che funsero da base della redazione del poema, tratteggiò una figura di principe quale sovrano "illuminato" che regnava facendo il bene del popolo: è, in sostanza, il monarca "filosofo" che si augurava Voltaire quando ne *La voix du sage et du peuple* (1750) scriveva: «Ce qui peut arriver de plus heureux aux hommes, c'est que le prince soit philosophe»³⁷⁵. Ed è lo stesso sovrano di cui parlava Diderot nell'articolo *philosophe* dell'*Encyclopédie*:

Le *philosophe* est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables. Entez un souverain sur un *philosophe* d'une telle trempe, et vous aurez un parfait souverain.³⁷⁶

Anche tali autori francesi mostrarono, dunque, l'aspettativa di un sovrano "philosophe", cioè "illuminato", che governasse in modo giusto ponendo attenzione alle necessità della nazione e dei sudditi: ciò rappresentava una delle speranze più importanti celebrate dalla cultura dei Lumi. Tuttavia, nella *Réfutation d'Helvétius* lo stesso Diderot

³⁷³ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 229.

³⁷⁴ Ferrara scrisse: «Le raccolte dei campi caddero male negli anni che seguirono; quindi ritornò la penuria che fece sentirsi più nel 1797. Per rimediarsi si fece compra di molto frumento. L'anno appresso 1798 diede assai buona raccolta, ma dovea consumarsi il frumento comprato; il basso popolo che a tale riguardo non trovava mai sulla ragione cominciò a lagnarsi della picciolezza ancora esistente del pubblico pane. La Deputazione chiamò Consiglio civico in senato il giorno 24 giugno. La sera di quel giorno verso l'ora una di notte la Loggia e il Piano di s. Agata erano pieni di popolo che domandava pane grande. Il patrizio promise che lo avrebbe tosto sarebbe consumato il vecchio frumento che aveasi, e per affrettarne il fine si vieterebbe ai particolari il fare pane. Il sindaco, e i senatori si opposero per altre ragioni, e il popolo cominciò a usar violenze. Il giorno 25 appiccicò il fuoco al palazzo del sindaco, entrò nella Loggia, ridusse in pezzi le sedie, e i banchi dei senatori e buttò tutto dalle finestre. Alcuni appesero il pane alle punte di bastoni, e alla folla gridando per tutta la città, e al Borgo riempirono ogni luogo di orrore, e di tumultuazione. Al tardi fecero mano bassa su tutte le botteghe del pane buttandolo in aria, e finalmente nella strada del carmine diedero il sacco a un magazzino di riso (...) L'incendio andava accrescendosi ed erano già le ore 15 di quel memorabile giorno, e già il bravo giovane la Granelais comandante del Castello – il francese Rodolfo de la Granelais, capitano governatore del castello Ursino, riferisce Vincenzo Di Maria (cfr. *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 272) – metteva in opera tutti i mezzi per calmare la fiera scatenata quando si videro i servi del principe di Biscari Vincenzo figlio del morto Ignazio mettere affissi in ogni luogo. Si diceva in essi che il principe di Biscari prendeva a suo conto tutto il vecchio frumento, e da quell'ora in poi il pane a suo conto dalle once undici sarebbe portato alle 18. Il popolo arrabbiato si calmò dopo avere replicatamente gridato *viva s. Agata, il re, e il principe di Biscari*». Cfr. F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII cit.*, p. 261-262. La testimonianza di Ferrara fa pendant con certe descrizioni presenti ne *La Carestia*.

³⁷⁵ Cfr. *Œuvres complètes de Voltaire cit.*, vol. 29, p. 16.

³⁷⁶ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, 1967, pp. 509-510.

mostrò un'idea diversa: egli si pronunciò contro il governo di un principe giusto in quanto, sebbene tale, costringeva e abituava il popolo a obbedirgli. Riferendosi a lui, disse che

Il enlève au peuple le droit de délibérer, de vouloir ou de ne vouloir pas, de s'opposer même à sa volonté, lorsqu'il ordonne le bien ; cependant ce droit d'opposition, tout insensé qu'il est, est sacré : sans quoi les sujets ressemblent à un troupeau dont on méprise la réclamation, sous prétexte qu'on le conduit dans de gras pâturages.³⁷⁷

Inoltre, aggiunse: «Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais»³⁷⁸.

Il romanziere sembrò, pertanto, denigrare quella stessa figura di principe che aveva nondimeno elogiato, perché all'origine dell'assoggettamento e dello sfruttamento umano: «jamais un homme ne peut être la propriété d'un souverain»³⁷⁹, scrisse nei *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe* (1772). A sua volta, nella voce *Autorité politique* dell'*Encyclopédie* si legge: «Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres»³⁸⁰. E Rousseau, dal canto suo, fece rimando scrivendo nel *Contrat Social* che «aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable»³⁸¹.

Ad eccezione del principe, non esiste, nel maggiore poema tempiano, nessun altro “eroe” positivo. Oltre a dimostrare una matrice ideologica di stampo conservatore e il suo essere apparentemente imparziale, per quanto si tratti di un conservatorismo permeato di indignazione morale, il poeta, animato da un fondo di scetticismo, fece sì che la stessa azione principesca avesse nondimeno il “sapore” di una burla e implicasse un rimprovero. Ai vv. 73-84³⁸² del canto IV, l'*Amuri di la Patria* (‘Amore della Patria’) chiede pressantemente al principe di intervenire per sedare gli animi. Egli fa, dunque, la sua apparizione in città davanti ai rivoltosi, adirato per quanto stanno facendo, li biasima ed essi si placano, come si legge ai

³⁷⁷ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, *op. cit.*, 1971, p. 574.

³⁷⁸ Ivi.

³⁷⁹ Ivi, tome X, *op. cit.*, 1971, p. 77.

³⁸⁰ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 1, *op. cit.*, 1966, p. 898.

³⁸¹ Cfr. il capitolo 4 “De l'esclavage” nel Libro I, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 355.

³⁸² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 109-110.

³⁸³ Ivi, pp. 125-128.

vv. 505-604³⁸³ del medesimo canto che non si riportano per brevità. In realtà, di fronte alla sommossa il principe avrebbe voluto sfogare la propria collera nei confronti del popolo, come racconta Pallade nei vv. 805-813³⁸⁴ del canto XIV, ma la medesima dea, parlando per bocca di Raimondo Platania – fu precettore del principe, afferma Vincenzo Di Maria³⁸⁵ –, riprende l'aristocratico. Infatti, negli immediatamente precedenti vv. 797-804³⁸⁶, lei pronuncia il seguente rimprovero – precede il successivo elogio del canto XX più sotto indicato –:

Quantu vi fici cadiri
di rangu sta lacuna
chi v'egualau ccu l'autri
figghi di la Furtuna!

Quanto vi fece cadere
di rango 'sta lacuna
che vi eguagliò con gli altri
figli della Fortuna!

Comu vi fici simili
a dd'omini pussenti
consumaturi o inutili
dannusi e priputenti!

Come vi fece simile
a quegli uomini possenti
consumatori o inutili
dannosi e prepotenti!

Con la sua negligenza, secondo Minerva, il principe si è degradato divenendo in tutto simile ad altri potenti iniqui. Ecco, dunque, il rimprovero. Ma egli saprà recuperare e, infatti, interverrà a rappacificare gli animi accogliendo le richieste del popolo tumultuante. Al biasimo fa da contraltare lo scherno: il poeta è colpito dal comportamento del principe e lo attacca ulteriormente mettendo in scena un suo intervento che ha, ironicamente, del prodigioso. Infatti, sembra quasi che questi sia un eroe fornito di “superpoteri” per gli effetti che provoca. I vv. 505-512³⁸⁷ del canto IV, a conferma, presentano questa immagine:

Arriva e pari un fulmini
e grida, e dici: «Olà?
Quali attentati orribili
su' chisti? E chi si fa?

Arriva e pare un fulmine
e grida, e dice: «Olà?
Quali attentati orribili
sono questi? E che si fa?

Cessati!...» Tramurtiscinu
in vultu a tanta vista.
O vuci! O colpu infaustu!
Quali surprisa è chista?

Cessate!...» Tramortiscono
in volto a tanta vista.
O voce! O colpo infausto!
Quale sorpresa è questa?

³⁸⁴ Ivi, vol. II, p. 239.

³⁸⁵ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 276.

³⁸⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 239.

³⁸⁷ Ivi, vol. I, p. 125.

Dunque, il principe giunge all'improvviso sul luogo dei tafferugli, come se si materializzasse di colpo, e la sola parola che pronuncia è sufficiente a tramortire la folla, mentre la sua voce pare rimbombare per potenza. Come nota anche Vincenzo Di Maria³⁸⁸, non è possibile prendere granché sul serio il poeta quando scrive queste strofe. È evidente, infatti, l'intento di farsi beffa del nobile, sebbene il tutto appaia rivestito di ampollosità, di autorità e di gravità.

Inoltre, ai vv. 605-612³⁸⁹ del canto X si legge:

Cussì st'invittu Geniu
va in giru, e tuttu calma,
suduri non risparmiu
l'infaticabil'alma.

Così 'st'invitto Genio
va in giro, e tutto calma,
sudore non risparmiu
l'infaticabil alma.

Va in mezzu a li pericoli
chiù granni, e lu strapazzu;
mistu in so vultu impastasi
suduri e pruvulazzu.

Va in mezzo ai pericoli
più grandi, e lo strapazzo;
misto in suo volto impastasi
sudore e polvere.

Il prodigioso principe ritorna anche ai vv. 1497-1500³⁹⁰ del medesimo canto:

Dirò cosa mirabili,
rifletti ddu suduri
soi raggi lucidissimi
e splendi ccu chiaruri .

Dirò cosa mirabile,
riflette quel sudore
(i) suoi raggi lucidissimi
e splende con chiarore.

Le strofe riportate qui sopra pongono in evidenza un Tempio ulteriormente spudorato: egli manifestò vieppiù la pretesa “grandezza” del principe mostrandone un aspetto sudato per l'intensa “azione” che sta svolgendo a beneficio del popolo: non sta lesinando sulle proprie energie. Evidente è l'ironia che i versi veicolano: l'aristocratico è energico ed inesauribile nel suo agire – ma Di Maria sostiene che egli non uscì nemmeno da palazzo³⁹¹ –, tanto da avere sul volto una “maschera” di sudore e di polvere, ed è talmente madido che il suo stesso sudore, riflettendo i raggi che da lui promanano, lo fa risplendere ancor più. Insomma, tra il gravoso incarico che si è assunto “spontaneamente” e gli effetti portentosi che ne derivano, per se stesso e per il popolo, ne risulta un principe “meraviglioso”, prode e paladino dei sofferenti,

³⁸⁸ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, pp. 266-267.

³⁸⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 441.

³⁹⁰ Ivi, p. 477.

³⁹¹ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 272.

nobilmente animato da sentimenti di pietà: è un vero *eroi* ('eroe'), come il poeta lo definì senza reticenze al verso 1464³⁹² sempre del canto X. Il suo intervento si configura come risolutorio. In verità, si tratta di un palliativo, di una misura occasionale che serve a risolvere una situazione contingente e più che potenzialmente pericolosa per l'*establishment*, e che non vale a cambiare definitivamente le sorti della massa. Il poema tempiano, infatti, si conclude in un clima di abbandono del sogno di riforme per risolversi in una magra consolazione, ossia nel poco che viene concesso, che per il popolo rappresenta l'ennesima sconfitta nonostante l'impeto battagliero dimostrato. I mali, dunque, sono destinati a persistere: è la medesima conclusione cui si perviene, ad esempio, nel *Candide* di Voltaire. Come afferma Martin, «travaillons sans raisonner (...) c'est le seul moyen de rendre la vie supportable»³⁹³: se la vita è dunque sofferenza, data la presenza di mali irrisolvibili, l'unica "soluzione" appare in qualche modo il lavoro, fattore utile a se stessi e agli altri. Lo stesso *Candide*, consapevole della realtà concreta delle cose, si dà alla vita operosa ripetendo rassegnato: «il faut cultiver notre jardin»³⁹⁴: null'altro è possibile fare.

Nel poema tempiano, La Miseria ritornerà negli ultimi due canti de *La Carestia*, anche se eliminata dalla presunta generosità principesca, senza che ciò rappresenti, però, la sua definitiva sconfitta. Nell'ultimo di essi, in particolare, Pallade ha parole di lode per il principe e per l'azione che ha compiuto. Del lungo elogio proferito, contenuto nei vv. 1213-1244³⁹⁵ del canto XX, si riporta, per brevità, solo l'inizio, di per sé sufficiente a riassumerne il senso:

(...)
«O di la patria nostra
(cci dici) eroi magnanimu,
'st'azioni è tutta vostra.

Iu mi cumpiacciu, e tessirvi
l'elogi meritati
vogghiu, ma in giusti termini,
all'opra chiù adattati.

(...)
«O della patria³⁹⁶ nostra
(ci³⁹⁷ dice) eroe magnanimo,
'st'azione è tutta vostra.

Io mi compiaccio, e tesservi
gli elogi meritati
voglio, ma in giusti termini,
all'opera più adattati³⁹⁸.

³⁹² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 476.

³⁹³ Cfr. Voltaire, *Œuvres complètes*, tome huitième, *op. cit.*, 1855, p. 412.

³⁹⁴ Ivi.

³⁹⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 561-562.

³⁹⁶ Intendasi Catania.

³⁹⁷ La traduzione va intesa nel senso di 'gli'.

³⁹⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'adatti'.

In realtà, l'operato principesco non costituisce il modo più giusto per risolvere il dissidio sociale. Piuttosto, continua la dea, è necessario procedere con un risanamento dell'economia e con il creare occasioni di lavoro. I versi in questione, dal 1253 al 1280³⁹⁹ del canto medesimo, in particolare recitano:

«A tuttu stu gran populu
(cci dici) chi fu natu
a lu travagghiu e all'utili
ricchezza di lu statu,

si non ci dà lu propriu
cursu provida manu,
fu, e sarà sempri, putridu
funestu a nui pantanu.

Risorsa è l'elemosina
ma estingui e cci avvulisci
lu sentimentu e l'anima
mentri chi lu nutrisci:

lu fa putruni e torpidu,
e lu non fatigatu
cibu vieppiù l'abilita
a starsi sfaccinnatu;

o l'inasprisci e l'irrita:
conusciri cci fa
l'insultu, chi non merita
d'omu la dignità;

e fra l'insopportabili
statu di sua fortuna
senti chi lu mortifica
lu Riccu quannu duna.

Non ha chi di la propria
fatiga e lu suduri
l'omu chiù letu pasculu:
lu sazia, e cci fa onuri.

«A tutto 'sto gran popolo
(ci⁴⁰⁰ dice) che fu nato
al lavoro e all'utile
ricchezza dello stato,

se non ci dà il proprio
corso provvida mano,
fu, e sarà sempre, putrido
funesto a noi pantano.

Risorsa è l'elemosina
ma estingue e ci avvulisce
il sentimento e l'anima
mentre (che) lo nutre:

lo fa poltrone e torpido,
e il non faticato
cibo vieppiù l'abilita
a starsene sfaccendato;

o l'inasprisce e l'irrita:
conoscere ci fa
l'insulto, che non merita
d'uomo la dignità;

e fra l'insopportabile
stato della sua fortuna
sente che lo mortifica
il Ricco quando dà.

Non ha che della propria
fatiga e il sudore
l'uomo più lieto pascolo:
lo sazia, e gli fa onore.

Nonostante la lunghezza, si ritiene che questi versi meritino di essere riportati: essi individuano un certo discorso sulla società e sull'economia e conferiscono, alla maggiore opera tempiana, un preciso significato sul piano civile ed etico.

³⁹⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 562-563.

⁴⁰⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'gli' (anche nelle strofe successive).

Il tema del buon monarca che sollecita le energie del popolo è presente nell'*idiliu* IV dell'*Està* dal titolo *Teocritu* di Meli. I vv. 151-153⁴⁰¹, infatti, così indicano:

L'industria umana, quann'un re la invita, La premia, incuraggisci ed assicura, Po' negarsi o starisi rumita?	L'industria ⁴⁰² umana, quando un re la invita, La premia, incoraggia e assicura, Può negarsi o starsi appartata?
--	---

Si noti, poi, il riferimento tempiano all'elemosina, che consuma la dignità di chi la riceve, impigrisce e spinge alla ribellione. Non è difficile vedere, in quelle parole, il risentimento del poeta: anche lui si trovò in una posizione di "elemosinato", dipendente, come ricorda Vincenzo Di Maria⁴⁰³, dalla benevolenza, in verità "avara", di alcuni cosiddetti benefattori (i già menzionati principe Vincenzo Biscari, marchese di San Giuliano, principe di Manganelli, barone Perramuto di Pedagoggi, barone di Bruca), e di altri ancora ai quali dovette sempre perorare la propria causa (la principessa Valsavoja, la baronessa Marianna Scammacca). Miciu Tempiu, pertanto, visse sopra la propria pelle il significato di una povertà indipendente dalla sua volontà, ma frutto di un destino avverso, e l'abbrutimento a livello morale per il fatto di ricevere aiuti in denaro. Di certo, in tal modo non venne realmente aiutato, ma si finì con il mantenerlo in uno stato di dipendenza che gli inasprì l'animo.

L'atteggiamento sarcastico tempiano è esplicitato, fra l'altro, dalla seconda dedica, quella successiva e "ufficiale" de *La Carestia* al principe di Biscari, successiva a quella iniziale fatta all'amico "rivoluzionario" Gambino ed evidenziata in precedenza. Nel canto I, ai vv. 21-32⁴⁰⁴ si legge:

A vui, lu chiù sensibili
d'ogn'omu ch'avi cori,
pir cui nui stissi vittimu
profunniri tesori.

A voi, il più sensibile
d'ogni uomo che ha cuore,
per cui noi stessi vedemmo
profondere tesori.

A vui, chi la grand'anima
in ogni azioni vostra
mustrati, e siti l'idolu
e la delizia nostra.

A voi, che la grande anima
in ogni azione vostra
mostrate, e siete l'idolo
e la delizia nostra.

⁴⁰¹ Cfr. Meli *Opere I*, p. 60.

⁴⁰² La traduzione va intesa nel senso di 'industriosità'.

⁴⁰³ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 203, nota 5.

⁴⁰⁴ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 2.

E infini, a Vui, chi fústivu,
fra l'ira e lu spaventu,
di chista scena lugubri
felici sciogghimentu.

E infine, a Voi, che foste,
fra l'ira e lo spavento,
di questa scena lugubre
felice scioglimento⁴⁰⁵.

È chiaro il senso dei versi: da un lato il poeta pare plaudere al principe, ma dall'altro il susseguirsi di termini come «sensibili», «grand'anima», «idolu» e «delizia» non possono non indurre a ritenere che don Miciu stesse in realtà sferzando: la reiterazione del concetto della (pretesa) grandezza d'animo del nobile si fa derisione, ma velata. Dal contrasto tra ideale e reale nasce l'ironia, ma proprio per questo essa rende ancora più manifesto lo sdegno del poeta. Si noti, fra l'altro, il ricorso dell'aggettivo *felici* nell'ultimo verso, quasi anticipazione degli effetti benefici che il magnanimo gesto del principe produrrà: anche tale termine, aggiunto agli altri poco prima elencati, finisce con l'avere un "sapore" ironico.

Nei precedenti vv. 9-12⁴⁰⁶ del canto medesimo, inoltre, si legge:

Sti versi a vui magnanimu
Vincenzu s'iu cunsagru,
non è chi prisintarivi
un vrodu troppu magru.

'Sti versi a voi magnanimo
Vincenzo s'io consacro,
non è che presentarvi
un brodo troppu magro.

Il poeta fa qui un'aperta dedica al nobile e sembra dire che quanto scrive nel poema è sempre troppo poco in confronto alla sua magnificenza. Ma Di Maria⁴⁰⁷ vi legge un sottofondo provocatorio: considerato che l'aristocratico era pure lui corresponsabile del perpetuarsi degli abusi e dello stato di indigenza del popolo catanese, l'umiltà con cui l'autore si rivolgeva a lui era una presa in giro perché ciò che voleva dire invece è che gli stava presentando apposta un *vrodu troppu magru* esattamente come magra era l'esistenza che permetteva a una larghissima fetta di concittadini. Non si trattava, perciò, di un omaggio, bensì di cosa sgradita. I successivi vv. 13-16⁴⁰⁸, inoltre, così continuano:

Sarogghiu un temerariu,
ma s'iu non lu farìa
giustissimu rimproveru

Sarò un temerario,
ma se io non lo farei⁴⁰⁹
giustissimo rimprovero

⁴⁰⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'soluzione'.

⁴⁰⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 2.

⁴⁰⁷ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio, op. cit.*, p. 220.

⁴⁰⁸ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 2.

⁴⁰⁹ La traduzione va intesa nel senso di 'facessi'.

ognunu mi darìa.

ognuno mi darebbe.

Come nota anche Di Maria⁴¹⁰, è uno scherzo beffardo che continua, perché il poeta, fingendo innocenza, affermò che qualcuno avrebbe potuto rimproverarlo se non avesse proceduto con la dedica al principe.

Non ultimi, si guardino i versi 701-808⁴¹¹ del canto XVI dai quali risulta come le parti siano invertite: il poeta fa dire al principe “benefattore” come in una situazione di carestia la situazione privilegiata dei nobili sia peggiore di quella misera del popolo, considerato che per loro il peso da sopportare è ben maggiore. È evidente la sottile ironia che riveste questo centinaio di versi, sì da falsare la coscienza e la percezione delle cose.

La dedica di Tempio, pertanto, suona insincera e venne apposta per necessità di cose: un’attenta lettura rivela in filigrana come *La Carestia* sia anche un’invettiva contro l’aristocratico in questione.

Certi versi in particolare di quelli ora menzionati, precisamente 721-726⁴¹², si fanno poi promotori di una precisa idea di vita e di società:

Ch’essennu tutti insemula
in societati uniti
li beni ancora sianu
a tutti compartiti.

Che essendo tutti insieme
in società uniti
i beni anche siano
a tutti compartiti.

Ingannu, prigiudiziu,
illusioni è chista,
(...)

Inganno, pregiudizio,
illusione è questa,
(...)

La società, nella visione di parte dell’aristocratico, non esiste per garantire felicità a tutti, ma per alleviare in parte il dolore insito in essa, mai del tutto eliminabile, sicché ci sarà sempre chi è destinato a soffrire: così ha operato «una manu rigida»⁴¹³ (‘una mano rigida’), come si legge al verso 737. È una sorta di legge di natura, sembra dire il principe, da cui non si sfugge, compresi i nobili nel loro lusso, come si vedrà più sotto. È un discorso dai toni certamente demagogici, volto a presentare e a garantire, una volta di più, la differenza di classe e i privilegi di un unico ceto sociale numericamente circoscritto. Non solo: nelle parole

⁴¹⁰ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio*, op. cit., p. 221.

⁴¹¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 330-333.

⁴¹² Ivi, p. 330.

⁴¹³ Ivi, p. 331.

dell'aristocratico sembra potersi intravedere il fatto che è, giocoforza, quasi compito del patriziato, data la condizione privilegiata, rendersi soggetto di azioni virtuose volte ad alleviare, seppur momentaneamente, le sofferenze del popolo: una sorta di “dovere” connaturato al loro *status*. Ai vv. 801-804⁴¹⁴ del canto si legge:

Autru sicchè non restani
chi sula eccezioni
di nomu, ccu l'incaricu
di grandi azioni e boni;

Altro sicché non restaci
che (la) sola eccezione
di nome, con l'incarico
di grandi azioni e buone;

È una specie di compito “divino” assegnato agli aristocratici da un qualche ordine superiore. In realtà, leggendo sempre in filigrana, appare chiaro come il preteso filantropismo nobiliare consacrò la non modificabilità dell'ordine sociale tradizionale. Inoltre, non è difficile immaginare che si tratti di una mistificazione, di una turlupinatura pensata ai danni del popolo miserevole: l'obiettivo che in definitiva si persegue è, per l'appunto, difendere l'ordine costituito, ma attribuendogli la veste dell'infelicità comune. Se, dunque, il male è connaturato in società, ciò che si può fare è un intervento, in questo caso generoso (o presunto tale), da parte di chi vive una condizione felice in modo da ridurre la sofferenza, per quanto gli stessi nobili soffrano a causa del “tiranno” lusso, come si vedrà in seguito. È questa la cosa che davvero importa, ossia che lo scontento popolare venga eliminato. Conferma di ciò si trova nei vv. 693-696⁴¹⁵ del canto I, che riportano quanto affermato da don Lampanziu:

«L'omini sunnu socii,
si grida d'ogni banna,
lu Statu si nni 'ncarica
lu Celu lu cumanna.

«Gli uomini sono soci,
si grida da ogni parte,
lo Stato se ne incarica
il Cielo lo comanda.

La quartina, nel dichiarare “istituzionale” e anche quasi “sacro” il dovere di reciproco sostegno fra gli individui, irride chiaramente a certe idee illuministiche, quelle riferibili al cosiddetto “contratto sociale”. Anche attraverso un sottile umorismo, le strofe valgono a manifestare il pensiero del poeta, che sconfessò quella dottrina del giusnaturalismo che fondava l'istituzione sociale su un “patto” tra cittadini⁴¹⁶ e che segnava, di fatto, l'abbandono, da parte dell'uomo, dello stato di natura, secondo la logica rousseauiana. Ad essa dimostrò di credere, fra l'altro, anche Giovanni Meli, il quale scrisse:

⁴¹⁴ Ivi, p. 333.

⁴¹⁵ Ivi, vol. I, p. 26.

⁴¹⁶ Cfr. *NOVA l'Enciclopedia UTET cit.*, vol. V, 2001, p. 546.

Lu pattu sociali di li genti
È concirtatu in modu, chi ben forti
L'omini unisci, non fisicamente,
Ma attacca 'ntra li varii rapporti;

Lu vili somministra a lu potenti
Li cibi, pri scamparlu di la morti;
E chistu in contracambio ci assicura
Cu la spata e li leggi la cultura.

Il patto sociale delle genti
È concertato in modo, che ben forte
Gli uomini unisce, non fisicamente,
Ma attacca nei vari rapporti;

Il vile⁴¹⁷ somministra al potente
I cibi, per scamparlo dalla morte;
E questo in contraccambio ci⁴¹⁸ assicura
Con la spada e le leggi la cultura.

In Tempio risulta così smentito il *contrat social* in cui credeva Rousseau: come indicato prima, per il *philosophe* era possibile, a determinate condizioni⁴¹⁹, eliminare le storture sociali e instaurare un nuovo ordine, che, per quanto inserito in un contesto sociale⁴²⁰, fosse privo di corruzione e, aderente alla Natura, fosse fondato sulla giustizia e sulla libertà. Per il poeta di Catania ciò non era possibile e nulla era destinato a cambiare: egli presentò l'uomo continuare a essere sempre il solito egoista. E così era nei fatti: i nobili dimostravano di voler mantenere i loro privilegi, fingendo nondimeno forme di sofferenza, mentre il povero finiva con l'accontentarsi del niente che era, del poco che aveva, e non chiedeva di più. Nella sestina 3 de *L'origini di lu matrimoniu* ai vv. 14-15 scrisse delle parole che tradiscono un certo sconforto: «Ca l'omu di miserii in chista valli/Non fu fattu per essiri felici»⁴²¹ ('Che l'uomo di miserie in questa valle/Non fu fatto per essere felice'). A sua volta, in *Tatu alliccafaudi* si legge: «Ntra sta terra d'affanni/Non semu nati a li piaciri, o figghiu,/Ma

⁴¹⁷ La traduzione va intesa nel senso di 'umile'.

⁴¹⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'gli'.

⁴¹⁹ Secondo quanto scrisse Rousseau nel *Contrat social*, occorre formare la volontà generale in un certo modo, ossia prevedendo la partecipazione di tutti i cittadini. La determinazione dell'intero corpo sociale si manifestava nelle leggi, le quali vincolavano l'azione del governo, che diventava perciò strumento di tale sovranità popolare. Il meccanismo in questione permetteva, inoltre, di far coincidere comando e obbedienza: infatti, ogni individuo partecipava attivamente alla formazione di quella volontà alla quale poi obbediva. Ciò garantiva libertà.

⁴²⁰ Nel libro IV dell'*Émile ou de l'Éducation* si legge: «voulant former l'homme de la nature il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois» (cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, 1969, pp. 550-551). Ritorno alla natura, quindi, significava il fatto che occorreva ritrovare quella "anima" incontaminata primordiale, pur vivendo in società, come si legge sempre nel libro IV dell'*Émile*: «enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions (...)» (ivi, p. 551). Il cosiddetto "stato di natura" veniva così ad essere un archetipo di ogni bontà e felicità (cfr. P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Gius. Laterza & Figli, Roma Bari, 2008, p. 10): era infatti concetto utile a valutare il presente e la negatività di questo. Nella *Préface* al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, infatti, si legge di «un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent» (cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 123).

⁴²¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 54.

⁴²² Ivi, p. 470.

sulamenti a lu travagghiu»⁴²² ('In questa terra d'affanni/Non siamo nati ai piaceri, o figlio,/Ma solamente al lavoro'). Tuttavia, come rileva anche Salvatore Camilleri⁴²³, qualche volta il misero smetteva l'abituale comportamento tollerante e sottomesso, spinto dal desiderio di tirare qualche pietra. Il popolo catanese, ad esempio, era abituato a essere *sceccu* ('somaro') da sempre, come si legge nei vv. 33-52⁴²⁴ del canto I de *La Carestia*:

Da tempu immemorabili
Non cc'era documentu
In cui lu nostru populu
Facissi insurgimentu.

Da tempo immemorabile
Non c'era documento
In cui il nostro popolo
Facesse insurrezione.

Sempri mansuetu, e docili
Summissu, obbedienti,
Purtava lu so carricu
Da sceccu pazienti.

Sempre mansueto, e docile
Sottomesso, obbediente,
Portava il suo carico
Da somaro paziente.

Qualunqui cci prujissiru
Lignati ntra li costi,
Mai persi la pacenzia
A corpa accusi tosti.

Anche se ci⁴²⁵ davano
Legnate nelle coste⁴²⁶,
Mai perse la pazienza
A colpi così tosti⁴²⁷.

Risugghia, o pagghia fetida
Basta ca di mangiari
Aveva; e fu mutangaru
Né vosi mai arragghiàri.

Avanzi, o paglia fetida
Basta che di mangiare
Aveva; ed era silenzioso
Né volle mai tagliare.

Mai desi pri disfidi
Nè cauci, nè tistati;
E pizzicava st'asinu
Di vera asinitati.

Mai diede per indignazione
Né calci, né testate;
E si comportava 'st'asino
Di vera asinità⁴²⁸.

Dunque, il popolo catanese era sempre stato un "somaro" asservito e mai aveva "ragliato", ossia mai si era ribellato al giogo pesante che lo condannava: il poeta notò così la sua rassegnazione e la non volontà ad agire per cambiare le cose. L'importante era avere

⁴²³ Cfr. S. Camilleri, *Domenico Tempio cit.*, p. 56.

⁴²⁴ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 2-3.

⁴²⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'gli'.

⁴²⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'costato'.

⁴²⁷ La traduzione va intesa nel senso di 'duri'.

⁴²⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'stupidità'.

qualcosa da mangiare. Del resto, sarebbe stato invano: per una plebe ignorante non era possibile raggiungere alcun obiettivo⁴²⁹. Questo era il problema centrale dell'Illuminismo, nota ancora Camilleri⁴³⁰: se il popolo non era educato, se non era liberato dal suo ritardo culturale e dal “buio” in cui versava, non avrebbe potuto mai sperare né ottenere nulla. E ciò è quanto inscenò Tempio ne *La Carestia*.

La medesima posizione era condivisa da don Giovanni A. De Cosmi, che, in una lettera della fine del 1785 indirizzata al giudice Felice Ferrarolo, così si esprimeva:

il volgo pensa per costume e per implicita persuasione; ed essendo incapace di esaminare da se stesso, sempre si riferisce di buona fede a coloro che hanno pensato per lui negli andati tempi; e tuttoché sente vivamente le sue miserie, di rado è capace di sospettarne le vere cagioni. Perciò ogni operazione importante in economia politica esige una graduata preparazione negli animi, acciocché divengan capaci e degni, dirò così, d'ogni salutar cambiamento.⁴³¹

L'autore si riferì alla economia politica, ma va da sé che il suo discorso non aveva solo una valenza economica, ma una portata più ampia.

Quelle formulate da don Miciu sono, quindi, delle accuse precise, pur celate dietro la presunta lode: il principe non è, in ultimissima analisi, un “sovrano illuminato”, come aveva sperato, il che rappresenta una conferma al suo pessimismo. Alla fine del poema, però, perverrà comunque al suo elogio per l'azione compiuta. La conclusione del testo mette, pertanto, in luce una manifesta ambiguità da parte del poeta al di là del suo essere coscienza critica: gli strali carichi di senso della giustizia che, da un lato, lanciò e la necessità non più rinviabile di riforme convivono con una certa “morbidezza” dall'altro. Non si tratta di una posizione connivente, ma del tutto proporzionale a certi princìpi massonici, come riporta

⁴²⁹ Cfr. S. Camilleri, *Domenico Tempio cit.*, p. 76.

⁴³⁰ Ivi, p. 80.

⁴³¹ Cfr. G. Giarrizzo, *Nota introduttiva*, in *Illuministi italiani cit.*, pp. 1087-1088.

⁴³² Cfr. N. Mineo, *Rivoluzione francese e letteratura in Sicilia sino a Tempio cit.*, p. 146.

⁴³³ Cfr. V. D'Alessandro-G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia cit.*, p. 625.

⁴³⁴ Nella *Filosofia della massoneria* (opera pubblicata da un confratello dell'autore in modo anonimo nel 1802-1803 nella rivista massonica *Eleusinien des XIX Jahrhunderts oder Resultate vereinigten Denker über Philosophie und Geschichte der Freymaurerey*: cfr. A. Manuali, *Introduzione*, in G. Amedeo Fichte, *Filosofia della massoneria*, trad. it., Bastogi, Foggia, 1991, pp. 7-8), il filosofo Johann G. Fichte (1762-1814), parlando della figura del massone, evidenziò la luce di cui era portatrice. Inoltre, indicò il fatto per il quale la massoneria invitava a deporre la diffidenza e il disprezzo reciproci tra i confratelli di classi diverse (l'uomo colto e il lavoratore). Tale atteggiamento era poi da essa riversato nella società, con un consequenziale miglioramento dei rapporti e dell'andamento generale. Ne risulta chiaramente il clima di pacificazione e di armonia sociale cui tendeva la massoneria. Cfr. II e III, in G. Amedeo Fichte, *Filosofia della massoneria cit.*, pp. 36 e 42-43.

Nicolò Mineo⁴³², che escludevano forme giacobine e, in genere, rivoluzionarie: già il motto massonico *ordo ab chao*⁴³³ era indice dell'atteggiamento in questione.

I medesimi principi massonici⁴³⁴ prevedevano, inoltre, interventi che favorissero una conciliazione fra i ceti con il raggiungimento di una felicità, invero solo supposta.

I rimandi a una dimensione "massonica" non devono meravigliare: occorre ricordare il fatto che il poeta gravitò nell'orbita massonica dei Biscari, a cominciare dal principe Ignazio⁴³⁵. In proposito, Giuseppe Giarrizzo definisce apertamente Tempio come massone⁴³⁶. Riferimenti alla massoneria possono essere sicuramente colti, ad esempio, nel canto IV de *La Carestia*, ai cui vv. 105-108 è detto dell'apparizione del principe «in un dilluviu/di lampi e di chiaruri»⁴³⁷ ('in un diluvio/di lampi e di chiarore'), ma anche nel canto XIV, ove ai vv. 746 e 748⁴³⁸ è contrapposto rispettivamente «chiaruri» ('chiarore') a «oscurità tiranna» – lo rileva anche Antonio Di Grado⁴³⁹ – e nel canto XVIII con l'antinomia fra «chiaruri» e «umbri oscuri» ('ombre oscure') indicata ai vv. 882 e 884⁴⁴⁰. La dicotomia luce/buio si inserisce nel contesto massonico e non meraviglia, pertanto, il duplice riferimento ad essa contenuto nel poema tempiano.

Il plauso al principe ritorna anche in altri versi: ai vv. 1231-1234 del canto XIV, il patrizio risponde a un astioso don Litteriu, che sfoga il suo odio di classe contro i nobili definiti «di cori perfidu/tiranni, e pripotenti.//Avari, ingrati, sordidi/ccu nui tenaci e cani»⁴⁴¹ ('di cuore perfido/tiranni e prepotenti.//Avari, ingrati, sordidi/con noi tenaci e cani'⁴⁴²), e gli dimostra con il proprio operato che gli aristocratici, al contrario, sanno essere comprensivi e generosi.

⁴³⁵ Cfr. C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla rivoluzione francese*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp. 293 (nota 3) e 412.

⁴³⁶ Cfr. V. D'Alessandro-G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia cit.*, p. 625.

⁴³⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 110.

⁴³⁸ Ivi, vol. II, p. 237.

⁴³⁹ Cfr. A. Di Grado, *L'epopea sottoproletaria di Domenico Tempio cit.*, p. 112.

⁴⁴⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 429.

⁴⁴¹ Ivi, pp. 255-256.

⁴⁴² La traduzione va intesa nel senso di 'crudeli'.

Anche don Lampanziu si convincerà di ciò. Quest'ultimo, infatti, riconoscerà, nel canto XVI ai vv. 841-852⁴⁴³, il ruolo del principe e della sua egemonia e dirà:

Vui sì, di chista misera
oppressa e vilipisa
genti premura ajatini,
faciti sua difisa.

(...)

E tu miseru populu
spera ccu sicurizza
di sua binevolenzia
l'effetti e la ducizza.

Sperila, ed abbandunati
mutu nelli pietusi
soi vrazza: iddu medesimu
prevenirà toi scusi

Voi sì, di questa misera
oppressa e vilipesa
gente premura abbiatene,
fate (la) sua difesa.

(...)

E tu misero popolo
spera con sicurezza
di sua benevolenzia
gli effetti e la dolcezza.

Sperila, e abbandunati
muto nelle pietose
sue braccia: lui medesimo
preverrà (le) tue scuse

L'ambivalenza di Tempio si mostra, ad esempio, anche nel canto XIII, in cui si scorge il conflitto ideologico tra la "fazione" più "estremista" e quella più "moderata" dei "rivoluzionari". Don Lampanziu, che appartiene a quest'ultima, si accontenterebbe di avere qualche beneficio subito senza dover necessariamente arrivare ad azioni di forza che si rivelerebbero dannose per il popolo stesso: la sollevazione si sta ritorcendo contro il popolo stesso, perché non si trova più cibo e sopraggiungerà sicuramente la morte per fame. Nel medesimo canto, ai vv. 1397-1404⁴⁴⁴, infatti è scritto:

Pani? Squagghiau pri l'aria
non ci nn'è chiù, spiriu,
nè duru, e mancu caudu,
nè friscu, nè stantiu.

Truvarni chiù è impussibili,
misera panza nostra!
Chista è la conseguenza
trista, e la culpa è vostra.

Pane? Squagliò per l'aria
non ce n'è più, sparì,
né duro, e manco⁴⁴⁵ caldo,
né fresco, né stantio.

Trovarne più è impossibile,
misera pancia nostra!
Questa è la conseguenza
trista, e la colpa è vostra.

A sua volta, don Litteriu, espressione dei facinorosi, ribatte, non senza intima partecipazione di un Tempio avvelenato, dicendo ai vv. 1533-1534 del canto indicato:

⁴⁴³ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 335.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 196.

⁴⁴⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'nemmeno'.

«Vindicatrici pubblica/la nostra manu è fatta»⁴⁴⁶ ('Vendicatrice pubblica/la nostra mano è fatta'). Il poeta, dunque, mostrò una volta di più il proprio dibattersi tra impeto e ragione – o, meglio: pancia –. Alla fine sarà proprio il buon senso di don Lampanziu a prevalere e ciò prova da che parte il poeta propendesse.

La medesima ambivalenza tempiana si riscontra, ancora, nel canto IX e, in particolare, nel dialogo tra l'Amor di Patria e il Malcontento. Il primo, infatti, invita alla calma nel corso di sei quartine di cui si riporta, per brevità, solo una parte. In particolare, ai vv. 683-684, 689-692 e 697-700⁴⁴⁷ si legge rispettivamente:

Figghi, chi brutti insidii
vi trama, st'insensatu!

(...)

Li santi liggi annichila,
cunfundi mali e beni,
guasta, ruvescia l'ordini,
non senti chiù li freni.

(...)

Sciogghi, spezza li vincoli
e di li sacri dritti
abbusa, e sempri accumula
dilitti a li dilitti,

Figli, che brutte insidie
vi trama, 'st'insensato!

(...)

Le sante leggi annichila,
confonde male e bene,
guasta, rovescia l'ordine,
non sente più i freni.

(...)

Scioglie, spezza i vincoli
e dei sacri diritti
abusa, e sempre accumula
delitti ai delitti,

Il secondo, invece, ai vv. 721-728⁴⁴⁸ risponde nel seguente modo:

«Non negu ca la Patria
sia un Numi, ma pri cui?
Pri chiddi ca cci spurpanu
beni, ma non pri nui.

È un Numi; cioè un rusicu,
lu quali non si pasci
d'incensi, e suffumiggii,
ma di gabelli e taschi.

«Non nego che la Patria
sia un Nume, ma per chi?
Per quelli che ci spolpano
bene, ma non per noi.

È un Nume; cioè una molestia,
la quale non si pasce
d'incensi, e suffumigi,
ma di gabelle e tasse.

⁴⁴⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 201.

⁴⁴⁷ Ivi, vol. I, pp. 382-383.

⁴⁴⁸ Ivi, pp. 383-384.

Il cosiddetto “botta e risposta“ tra le due personificazioni, nel rappresentare le due opposte “fazioni” (anarchia contro sistema), è indicativo di un Tempio che “sta in mezzo”. Anche se poi nella finzione letteraria mostrò che è il Malcontento ad avere la meglio: come sostiene Antonio Di Grado⁴⁴⁹, il popolo ritiene che la Patria non sia convincente – è un’astrazione di cui si avvalgono opportunamente i nobili per non avere problemi –, ma ciò che persuade è decisamente la fame che avvertono, per sedare la quale devono necessariamente impossessarsi di cibo. Ciò si può cogliere, ad esempio, dai vv. 497-500⁴⁵⁰ del canto I de *La Carestia*:

ognunu afflittu e maceru
 desiderava almenu
 la panza saturarisi
 di pani, e farsi prenu.

ognuno afflitto e spossato
 desiderava almeno
 la pancia saturarsi
 di pane, e farsi pieno.

Tempio, pertanto, continua a contraddirsi. Le incoerenze di orientamento ideologico vissute, che da un livello personale si trasferirono a quello letterario, e le incertezze cui diedero luogo non furono, a ben vedere, esclusivamente sue, ma vennero condivise con quegli altri intellettuali siciliani più sensibili, “vittime” anch’essi, malgrado se stessi, della eco dei fatti francesi che si manifestarono verso la fine del Settecento e che non portarono, in Sicilia, ad alcun sovvertimento rivoluzionario perché bloccati nel frattempo.

Le medesime incongruenze erano figlie pure di un certo effetto clientelare: Nicolò Mineo⁴⁵¹ sottolinea che in tutta “Italia” e soprattutto in Sicilia, «strapopolata di aristocratici⁴⁵² e di ecclesiastici», gli intellettuali non furono autonomi dalle influenze che si originarono per effetto di un sistema di mecenatismi e di protezioni. Il letterato isolano, pertanto, fu più che altrove legato a tale sistema perverso che non gli permetteva grossa indipendenza di pensiero. Anche la partecipazione alle accademie rientrava in questo schema. Carmelo Spalanca⁴⁵³, in proposito, porta l’esempio dell’*Accademia Nazionali*, la quale, posta sotto la protezione

⁴⁴⁹ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 115.

⁴⁵⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 19.

⁴⁵¹ Cfr. N. Mineo, *Rivoluzione francese e letteratura in Sicilia sino a Tempio cit.*, p. 122.

⁴⁵² Come ricorda Ernesto Pontieri (cfr. *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell’Ottocento*, Perrella, Roma, 1945, p. 76), la Spagna assegnava facilmente titoli nobiliari: spesso i destinatari erano persone poco colte, economicamente decadenti e arroganti. Ne segue che molta della nobiltà che esisteva in realtà aveva origini per nulla patrizie.

⁴⁵³ Cfr. C. Spalanca, *Un epigono del Meli: Ignazio Scimonelli*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 422.

nobiliare (dal principe di Trabia Giuseppe Lanza a Giuseppe Castelli, principe di Torremuzza), bandiva determinati argomenti. È significativo, in merito, evidenziare quanto indicato nel paragrafo II delle Leggi e Costituzioni dell'*Accademia*:

né in prosa né in poesia, né seriamente, né per ischerzu passageru si trattinu materii di politica di statu o di cuvernu nemmenu pri metafori o lontani allusioni.⁴⁵⁴

Risulta pertanto chiara la barriera posta all'attività letteraria: era espressamente vietato il riferirsi in alcun modo ad argomenti di politica, di cui si potessero mettere in evidenza le manchevolezze. La cultura era, perciò, asservita al potere e l'intellettuale si trovava bloccato nel proprio anelito al rinnovamento.

Anche Giuseppe Pitré denunciò i vincoli posti sull'attività accademica con un riferimento a «le leggi che la governano [l'Accademia del Buon Gusto], con un prestabilito genere di argomenti per le materie scientifiche e per le letterarie»⁴⁵⁵.

A sua volta, Tempio fece menzione dello stato subalterno in cui versavano i letterati: nel canto XIV de *La Carestia*, ai vv. 267-268 è detto di poeti che «mai ponnu sussistiri,/senza d'un Mecenate»⁴⁵⁶ ('mai possono sussistere,/senza (d')un Mecenate'). I versi in questione non dicono di più, ma è verosimile che essi nascondano un ulteriore messaggio che si può cogliere in controluce.

L'incongruenza non solo tempiana di cui si sta parlando può essere sicuramente posta in relazione anche con quel settore del pensiero siciliano che si dimostrò più conservatore e acriticamente ostile a ogni "modernità" e che si irrigidì su posizioni di avversione. Di esso si sono in precedenza indicate alcune personalità. Tuttavia, anche l'atteggiamento poco favorevole proveniente da alcune punte più illuminate contribuì al blocco: si veda, ad esempio, il principe di Biscari stesso. Nell'*Elogio d'Ignazio Paternò Castello Principe di Biscari*, Giuseppe Lombardo Buda lo ricordò «qual saldo scoglio all'onde insidiose delle tempeste»⁴⁵⁷: il riferimento è a quella parte di pensiero filosofico che si accaniva contro la religione. Anche

⁴⁵⁴ La citazione si traduce nel seguente modo: «né in prosa né in poesia, né seriamente, né per scherzo passeggero si trattino materie di politica di Stato o di governo nemmeno per metafore o lontane allusioni». Cfr. C. Spalanca, *Un epigono del Meli: Ignazio Scimonelli cit.*, p. 422.

⁴⁵⁵ Cfr. G. Pitré, *La vita in Palermo cento e più anni fa cit.*, vol. 2, p. 395.

⁴⁵⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 219.

⁴⁵⁷ Cfr. *Varj componimenti della Accademia degli Etnei per la morte di Ignazio Vincenzo Paternò Castello Principe V. di Biscari drizzati a Sua Eccellenza D. Francesco D'Aquino Principe di Caramanica, Viceré di Sicilia, etc.*, F. Pastore, Catania, 1787, p. 79, nota 25.

Lidia Storoni Mazzolani ne dà un giudizio che non lascia spazio a dubbi sulla posizione dell'aristocratico:

troppo ricco e troppo altolocato per essere sfiorato dalle istanze innovatrici che, di lì a pochi anni, sarebbero emerse nella Rivoluzione francese.⁴⁵⁸

Come altri, dunque, Tempio fu diviso tra impegno civile, sensibilità personale, “fratellanza” massonica e necessità cortigiane, tra intento riformatore e scelta in certa misura tradizionalista, tra rivoluzione e conservazione, tra istinto e “catene”. Antonio Di Grado, in proposito, parla di nicodemismo⁴⁵⁹. Da un lato, infatti, assunse un atteggiamento moderato e di condivisione delle idee di un potere realmente improduttivo, ma dall'altro aderì alla posizione del popolo di cui percepì la realtà, assieme al bisogno di un cambiamento che espresse con versi dai quali traspaiono forza e intransigenza. Ciò si può ulteriormente cogliere, ad esempio, dai vv. 109-120⁴⁶⁰ inseriti nel canto VIII de *La Carestia*:

canusciu li mei debuli
forzi; e 'sta lingua, appuntu,
è lingua d'avirseriu,
pir mia non cci la spuntu.

conosco le mie deboli
forze; e 'sta lingua, appuntu,
è lingua diabolica,
per me non ce la spunto.

Mi tratta ccu lu massimu
riguri, ed è 'na mastra
ccu nasca sempri rigida,
e facci di parrastra.

Mi tratta con il massimo
rigore, ed è una maestra
con naso sempre rigido⁴⁶¹,
e faccia di matrigna.

Nudda non fa pigghiarimi
licenza, o libertà,
tisa, chiuttostu spezzasi,
piegarisi non sa.

Nessuna (non) fa prendermi
licenza, o libertà,
inflessibile, piuttosto spezzasi,
piegarsi non sa.

Appare chiaro il carattere della scrittura tempiana, qui metaforicamente immaginata come figura dai tratti severi: una sorta di “strega cattiva” che si imponeva allo stesso poeta. Egli, pertanto, non poteva, e non avrebbe saputo, essere diverso da com'era, perché l'esigenza della denuncia ne permeava comunque lo spirito.

⁴⁵⁸ Cfr. L. Storoni Mazzolani, *Il ragionamento del principe di Biscari a Madama N.N.*, Sellerio Editore, Palermo, 1990, p. 23.

⁴⁵⁹ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 125.

⁴⁶⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 307-308.

⁴⁶¹ L'espressione va intesa nel senso di ‘con piglio sempre severo’.

Decisamente diverso, come nota Vincenzo Di Maria⁴⁶², fu l'atteggiamento di Giovanni Meli: per lui i poveri erano "fenomenologia", solo un "oggetto" di trattazione. Egli ne deprecò certamente le condizioni, come risulta, ad esempio, dai vv. 1-9 dell'elegia *Lu chiantu d'Eraclitu*⁴⁶³ (1778):

Spelunchi, avvezzi sulu a riferiri
L'aspri lamenti di li sventurati,
Chi nasceru a lu munnu pri patiri;
Fantasimi, chi infausti guvirnati
Pri menzu di l'orruri e lu spaventu
Sti lochi a la mestizia cunsacrati;
Eccu chi in olocaustu iu vi presentu
Teatru orrendu di miseria umana,
Chista chi vita chiamanu ed è stentu.

Spelonche, avvezze solo a riferire
Gli aspri lamenti degli sventurati,
Che nacquero al mondo per patire;
Fantasmi, che infausti governate
Per mezzo dell'orrore (e de) lo spavento
'Sti luoghi alla mestizia consacrati;
Ecco che in olocausto io vi presento
Teatro orrendo di miseria umana,
Questa che vita chiamano ed è (uno) stento.

Tuttavia, non pensò che esistesse un modo per modificare le cose in considerazione del fatto che il popolo non intuiva alcuna possibilità di cambiamento⁴⁶⁴.

Diversamente da don Miciu, che escluse qualsiasi tollerabilità e fece una protesta veemente, tanto da immaginare, nel poema maggiore, che il popolo, per quanto accozzaglia di ignoranti e di desideri repressi, di bisogni e di sofferenze, poteva condensarsi ed erompere, nell'abate si ritrova solo un acquiescente fatalismo, sorta di velo che ricopriva tutto. La sua poesia, sempre secondo Di Maria⁴⁶⁵, si sviluppa nell'alveo di una concezione religiosa che vede nel mondo lo scontro tra il Bene e il Male, con la conseguenza che l'uomo può solo alleviare le pene cui è costretto, ma non annullarle: egli è chiamato, insomma, a soffrire. Meno che mai i poveri potevano intraprendere azioni "forti" ed egli condannò quelle che lo furono, quali le ventate rivoluzionarie che provenivano dalla Francia, come sostiene Lucio Zinna⁴⁶⁶, che il poeta non comprese. In *Contra li Giacobini*, ad esempio, facendo ricorso alla maniera tempiana a un'immagine impudica, mostrò di ritenere questi ultimi i responsabili di

⁴⁶² Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, pp. XVI-XVII.

⁴⁶³ Cfr. Meli *Opere I*, p. 220.

⁴⁶⁴ Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, p. XVI.

⁴⁶⁵ Ivi, p. XVIII.

⁴⁶⁶ Cfr. L. Zinna, *Introduzione*, in G. Meli, *Poesie scelte*, a c. di L. Zinna, Antares Editrice, Palermo, 2004, p. 9.

⁴⁶⁷ Cfr. Meli *Opere I*, p. 182.

ogni male: se l' "Italia" si trovava in una situazione secondo lui deprecabile, la colpa era attribuibile a loro. Ai vv. 5 e 12-14⁴⁶⁷ del sonetto in questione si può, rispettivamente, leggere:

all'apostulu baggianu,
(...)
È natu in Francia, (...)
(...) s'è chiamatu *Giacubinu*.
(...)
Porta appressu frustati supra un mulu
'na Roma nuda, un Napuli 'ncammisa,
E un'Italia scurciata e senza culu.

all'apostolo baggiano,
(...)
È nato in Francia, (...)
(...) s'è chiamato *Giacobino*.
(...)
Porta appresso frustate sopra (a) un mulo
una Roma nuda, un Napoli in camicia,
E un'Italia scorticata e senza culo.

Come si rileva dall'ode *Su la caduta di Bonaparti*, la colpa era di Napoleone, che Meli considerò alla stregua di un guerrafondaio, asserisce ancora Zinna⁴⁶⁸, e reo de «la gran catastrofi/di Europa» ('la gran catastrofe/di Europa'). Nel componimento, egli invocò l'intervento di Giove affinché lo atterrasse con un fulmine, come si legge nei vv. conclusivi 89-96⁴⁶⁹.

Sul tema in questione si ricordi, poi, il marchese Francesco Gaetani di Villabianca e quanto scrisse nel suo *Diario Palermitano* in merito ai giacobini, come indicato in precedenza.

Giuseppe Pitré⁴⁷⁰, a sua volta, riferì di canzonette cantate in coro e rivolte «A sti 'nfami Giacubini» ('A 'sti infami Giacobini'), con l'augurio che finissero all'inferno.

Pure Giuseppe M. Calvino, dal canto suo, non comprese le motivazioni giacobine. Come sostiene Carlo Guida⁴⁷¹:

Egli odiava qualsiasi moto rivoluzionario fatto in nome della libertà, diretto a sovvertire l'ordine costituito. Lo spargimento di sangue a Napoli sotto l'influenza delle idee giacobine, la fuga del Re in Sicilia (...) avevano prodotto un profondo disgusto nell'animo suo mite di poeta.

Il poeta trapanese, dunque, si dimostrò allineato al contesto monarchico, unico possibile assetto dai risvolti politici e sociali, mentre condannò quella filosofia del secolo diffusa in Europa, che «con l'alibi della revisione del contratto sociale, spingeva i popoli a sovvertire l'ordine costituito»⁴⁷².

⁴⁶⁸ Cfr. L. Zinna, *Introduzione cit.*, p. 9.

⁴⁶⁹ Cfr. Meli *Opere I*, p. 144.

⁴⁷⁰ Cfr. G. Pitré, *La vita in Palermo cento e più anni fa cit.*, vol. I, p. 159.

⁴⁷¹ Cfr. *L'Ora, Profilo politico di Giuseppe Marco Calvino cit.*, p. 2.

⁴⁷² Ivi.

Quanto ancora a Meli, egli non avrebbe mai potuto immaginare e scrivere di una sommossa come fece Tempio ne *La Carestia*, in cui il popolo dimostrava, ma fino a un certo punto, di essere una forza latente, ma prorompente quando era necessario e tale da scardinare l'assetto esistente. L'unica cosa semmai ammessa, per il poeta palermitano, era che la plebe facesse delle suppliche al re nel tentativo di cambiare qualcosa⁴⁷³. Appare, dunque, evidente come l'autore palermitano fosse un convinto e rassegnato conformista: egli ripropose l'abituale logica che vedeva l'aristocrazia compiere estemporanei atti generosi, i quali risolvevano situazioni contingenti senza però andare a fondo delle questioni e, soprattutto, senza rimettere in discussione gli stessi presupposti della nobiltà. Il che è poi quanto appare, non molto celato, dietro il gesto "generoso" del principe ritratto ne *La Carestia*. Per questa via, la sofferenza diventava un male "necessario" quasi per volere divino: insomma, rientrava tutto nell'ordine naturale delle cose⁴⁷⁴. La conclusione è che il poeta palermitano non fu partecipe delle afflizioni dei poveri che pur ritrasse. Sicuramente, in questo atteggiamento va rinvenuto, come già evidenziato precedentemente, il legame con la corte borbonica e, dunque, l'impossibilità ad assumere quelle posizioni indipendenti tipiche di don Miciu: Vincenzo Di Maria⁴⁷⁵ nota che la denuncia dell'abate, per quanto presente, si limitò a desiderare un mondo migliore, ma non nuovo. La sua, pertanto, fu una critica fine a se stessa⁴⁷⁶, non implicando una dichiarata opposizione, quella che invece Tempio manifestò ampiamente, sebbene anche lui per certi versi conformato e, per ciò stesso, contraddittorio.

Come visto fin qui, all'interno de *La Carestia* si coglie l'altalenare tra l'adesione al principe e quella al popolo. Nel concreto, egli mostrò simpatie plebee, indicative del risentimento vissuto, e affiliazione ideologica, dettata anche da opportunismo. Sicuramente si tratta, anche, di un'ambiguità formale. Come è stato evidenziato da Antonio Di Grado⁴⁷⁷, Tempio dovette piegarsi a una "cortigianeria" connessa con lo stato di bisogno che lo flagellò lungo tutto il corso della sua vita.

L'oscillazione tempiana che si è manifestata nelle pagine precedenti si può cogliere anche da un aspetto che si è già evidenziato: se in certi scritti appare chiaramente come il poeta si mostrasse conformato e si profondesse in lodi, in altri, al contrario, non mancò di manifestare il proprio sdegno nei confronti della nobiltà: è un ulteriore modo per riscontrare l'incoerenza dell'autore. A livello testuale, si veda, ad esempio, l'*Odi saffica supra la*

⁴⁷³ V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, p. XX.

⁴⁷⁴ Ivi, p. XVIII.

⁴⁷⁵ Ivi, p. IX.

⁴⁷⁶ Ivi, p. XII-XIII.

⁴⁷⁷ Cfr. A. Di Grado, *Il demone meridiano: vitalismo e disgregazione nella poesia di Domenico Tempio cit.*, pp. 26 e 29.

necessità, origini di ogni beni, in cui si vede un «Giovi sdignatu»⁴⁷⁸ ('Giove sdegnato') (verso 5, terzina 2) che «a dui manu scarrica saitti»⁴⁷⁹ ('a due mani scarica saette'⁴⁸⁰) (verso 7, terzina 2) contro gli umani: non è difficile ipotizzare che tale comportamento volesse condensare il risentimento del poeta contro una classe sociale dissipatrice e disumana, nei confronti della quale avrebbe voluto agire in modo violento e vendicatore, come il re degli dèi, per l'egoismo e la noncuranza dimostrata nei confronti del popolo miserando.

Affermazione contro i nobili è quella che si coglie da altri versi. Sempre ne *La Carestia*, al canto XVI e ai vv. 201-204⁴⁸¹ si legge lo sfogo di don Lampanziu, il quale, dopo essersi lamentato del fatto che non può dare da mangiare ai suoi nove figli, aggiunge sdegnosamente:

Sguazza nelli superfluu
lu riccu, ed iu di mali
tra un pelagu... Chi antitesi
mostruusa ed infimali.

Sguazza nel superfluu
il ricco, ed io di mali
dentro (a) un pelago... Che antitesi
mostruosa ed infernale.

A loro volta, nel canto VI, i vv. 397-404⁴⁸² mostrano un principe bugiardo e ipocrita:

Pri darsi pruvidenzia
a lu presenti statu,
farò la vostra causa,
iu parrirò in Sinatu,

Per darsi provvidenza
al presente stato,
farò la vostra causa⁴⁸³,
io parlerò in Senato,

andrò, farò chi sianu
li Patri radunati,
l'alta vostra miseria
dirò, non dubitati.

andrò, farò che siano
i Padri radunati,
l'alta vostra miseria
dirò, non dubitate.

L'aristocratico, nel rivolgersi al popolo anche con una certa prosopopea, lo rassicura del fatto che farà presente ai padri senatori la tragedia in cui versa. Come nota anche Vincenzo Di Maria⁴⁸⁴, questi non erano di certo all'oscuro di come stavano in realtà le cose, il che pesa non poco sull'atteggiamento di reale interessamento del nobile. Il suo è solo un comportamento "di facciata", inganno ai danni di poveri ignoranti. Anche il frasario rivela la

⁴⁷⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 17.

⁴⁷⁹ Ivi.

⁴⁸⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'lancia fulmini'.

⁴⁸¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 311.

⁴⁸² Ivi, vol. I, p. 187.

⁴⁸³ La traduzione va intesa nel senso di 'perorerò la vostra causa'.

⁴⁸⁴ Cfr. V. Di Maria, *Appunti per una lettura ragionata del poema «La Carestia» di Domenico Tempio, op. cit.*, p. 269.

natura del Principe: la sequela di «andrò», «farò», «dirò» manifesta una esagerazione. Infatti, egli si incarica di agire con chi di dovere, ma la reiterazione di azioni si fa denuncia, oltre che velata irrisione, della (pretesa) grandezza d'animo del nobile. Si noti, inoltre, che anche il tempo verbale posto al futuro, rafforzando il significato che veicola, si fa rivelatore.

Dalle parole del principe si può implicitamente cogliere anche un altro messaggio ed è come se dicesse: “io mi muovo, ma non so se i risultati saranno immediati; lo spero”. Ciò aggrava viepiù la posizione del patrizio: egli sembra accalorarsi e prendere a cuore le sorti del popolo, dice di attivarsi, e ciò sottintende che il proprio intervento è davvero generoso, ma in realtà sta ingannando, perché tutti (*l'establishment*) sono perfettamente a conoscenza delle cause della sommossa e non vi è intenzione di fare granchè. L'unico vero obiettivo è quello di sedare gli animi senza troppa fatica.

Altri versi dai quali traspaiono chiaramente, e con forza, la falsità e l'ipocrisia del principe sono quelli (dal 701 all'808) inseriti nel canto XVI de *La Carestia*⁴⁸⁵, che qui non si riportano per brevità. Le strofe in questione presentano il discorso che l'aristocratico rivolge al popolo e che si concretizza nell'affermazione per la quale sono i ricchi ad essere veramente sofferenti, molto più dei poveri: se questi, infatti, hanno pochissimi bisogni, i nobili invece ne hanno infiniti a causa del lusso in cui sono nati e in cui vivono, il che rende la vita del misero invidiabile. La condizione nobiliare, pertanto, è molto più disgraziata e il popolo si inganna a credere che si tratti, invece, di un'esistenza felice. Accompagnandolo da una sottile ironia, Tempio presenta, dunque, un gioco delle parti rovesciato, il quale evidenzia ulteriormente il contrasto tra il mondo incipriato e arido dei patrizi e quello brutale e altrettanto arido, ma per motivi diversi, dei pezzenti, che viene così manifestato in tutta la sua tragedia suscitando un senso di umana pietà. L'accusa tempiana contro la reale natura del principe è una volta di più pronunciata.

Si consideri, inoltre, l'ottava scritta contro il nipote del principe di Biscari, del quale portava lo stesso nome, Ignazio Paternò (1781-1844) – era figlio di Vincenzo –. Nel breve testo intitolato *Ad un Cavaleri*⁴⁸⁶ Tempio scrisse:

Lu nomu aviti simili a lu Nannu,
ma d'azioni diffiriti un munnu;
chiddu fu nostra gioia, e vui malannu;
chiddu patri di figghi, e vui 'n fecunnu;
chiddu fu un cori bonu, e vui 'n tirannu;

Il nome avete simile al Nonno,
ma d'azioni differite un mondo:
quello fu (la) nostra gioia, e voi malanno;
quello (fu) padre di figli, e voi infecundo;
quello fu un cuore buono, e voi un tiranno;

⁴⁸⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 330-333.

⁴⁸⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie*, vol. II, *op. cit.*, pp. 240.

chiddu un saviu, e vui un pazzu furibunnu; quello (fu) un savio, e voi un pazzo furibondo;
 chiddu a l'Elisi si ni jiu vulannu: quello agli Elisi se ne andò volando:
 vui nta l'infernu vutiriti tunnu! voi nell'inferno girerete (in) tondo!

Il poeta dunque si lamentò, e vigorosamente, perché il secondo Ignazio non era all'altezza del primo, segno di una decadenza aristocratica che era nell'animo prima ancora che nella potenza.

Altra sferzata è quella rinvenibile ne *La disgrazia di li Pila*⁴⁸⁷, in cui venne satireggiata la prosopopea di un nobile spiantato e, al contempo, la mania di grandezza e l'arrivismo di nobili decaduti in cerca di definitiva sistemazione per il tramite del matrimonio.

L'intento fustigatore si rinviene anche nel canto IX de *La Carestia*, i cui vv., dal 1581 al 1604⁴⁸⁸ sono riferibili alla nobiltà:

«Trasiu novembru, o pampini,
 vostra caduta è certa,
 sariti sparsi ed aridi
 pri la campagna aperta.

«Entrò novembre, o foglie,
 (la) vostra caduta è certa,
 sarete sparse e aride
 per la campagna aperta.

Vinni l'invernu rigidu,
 v'impassuliu lu jelu;
 a vostru pricipiziu
 già congiurau lu celu.

Venne l'inverno rigido,
 vi appassii il gelo;
 a vostro precipizio
 già congiurò il cielo.

E arramatizzi e gialini
 spugghiati d'ogni viridi;
 fra vortici a menz'aria
 irriti compu spirdi.

E ramate⁴⁸⁹ e ingiallite
 spogliate d'ogni verde;
 fra vortici a mezz'aria
 andrete come spiriti.

Si 'ntra 'na vadda 'nzemula
 lu ventu vi raguna
 novi darà discapiti
 a vui la ria fortuna

Se dentro (a) una valle insieme
 il vento vi raduna
 nuovi darà discapiti
 a voi la ria fortuna

Vi piscirannu l'asini
 vi pistrà l'armentu
 e marciti fraciti
⁴⁹¹pri sterco, e concimentu.

Vi pisceranno gli asini
 vi pesterà l'armento
 e marcite marci⁴⁹⁰
 per sterco, e concime.

⁴⁸⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, pp. 3-24.

⁴⁸⁸ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 416-417.

⁴⁸⁹ La traduzione va intesa nel senso di 'del colore del rame'.

⁴⁹⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'decomposti'.

⁴⁹¹ La traduzione va intesa nel senso di 'quale'.

O la sciumara rapida
si a mari vi trascina,
chistu fra l'unni e l'alica
vi assurbirà, e la rina.

O il fiume rapido
se a mare vi trascina,
questo fra l'onde e l'alga
vi assorbirà, e la rena.

I lunghi versi citati mostrano una chiara metafora di genere stagionale: le “foglie” sono i nobili, la cui caduta è inevitabile stante l'arrivo del “gelo” e del vento, ossia di un nuovo ordine.

Ulteriore denuncia contro gli aristocratici è quella che ha per oggetto il fenomeno del parassitismo. In un saggio sui costumi del Settecento siciliano, Giuseppe Leanti⁴⁹² accennò ai “parassiti”, tipica figura che era solita girare attorno agli aristocratici.

Secondo Carmelo Musumarra⁴⁹³, Tempio si pronunciò contro una piaga sociale che andava eliminata. La censura si può cogliere nella favola *La Vecchia e lu Pulici*⁴⁹⁴, ai cui vv. 14-15 si legge:

Ti lassu in vita? Cerca di scattari;
Si non muzzichi, tu non poi campari.

Ti lascio in vita? Cerca di schiattare;
Se non mordi, tu non puoi campare.

È, nel concreto, la stessa denuncia di altri autori, ma è diversa la forma utilizzata, metaforica: ricorrendo a un sottinteso, ma comunque evidente, erotismo e facendo uso dell'abituale codice fisiologico, nel componimento il poeta non diede scampo al parassita (la pulce) e la vecchia (la società rinnovata), una volta per tutte se ne libera. La condanna è definitiva, almeno quella letteraria, ed era auspicabile che ad essa seguisse quella reale.

Nella favola *La Faccitosta* si trova, ai vv. 72-73, un accenno ulteriore al parassitismo: «masticari beni/Supra li costi d'autru»⁴⁹⁵ ('masticare bene/Sulle coste⁴⁹⁶ di altri'): è quanto fa la *Faccitosta* ('Facciatosta') per portare un po' di sollievo al *Bisognu* ('Bisogno'), suo padre, ridotto sul lastrico, e di fronte all'incapacità del fratello, l'*Affruntu* ('Vergogna'), di provvedere. Proprio per tale motivo, il *Bisognu* cacerà il figlio e farà lega con la figlia. Il

⁴⁹² Cfr. G. Leanti (1919), *La satira contro il Settecento galante in Sicilia (Contributo alla storia del costume siciliano nel secolo XVIII)*, Bruno Leopardi Editore, Palermo, 1999, p. 6.

⁴⁹³ Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio e la poesia illuministica in Sicilia cit.*, p. 56.

⁴⁹⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 120.

⁴⁹⁵ Ivi, p. 150.

⁴⁹⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'costato'. L'espressione, in concreto, va letta nel seguente modo: 'alle spalle di'.

componimento vuole essere, dunque, un ammonimento alla viltà di certi componimenti umani e alla preferenza che il cuore degli uomini accorda loro.

Anche ne *La Carestia* si colgono dei riferimenti: ad esempio, nei vv. 199-200 del canto XIV si dice che i “parassiti” «adornanu la tavula»⁴⁹⁷ (‘adornano la tavola’) altrui, mentre al verso 1050 del canto VIII sono definiti «genti di panza brutti»⁴⁹⁸ (‘gente di pancia brutta’⁴⁹⁹) che dissipa il patrimonio degli altri (vv. 1045-1048⁵⁰⁰ del medesimo canto). Inoltre, nel poema si possono trovare figure di parassiti, quali, ad esempio, il Deputato. Ai vv. 569-576⁵⁰¹ del canto I è tratteggiata la sua figura, quello di un accaparratore e di sfruttatore, che non intende dividere il frumento con il popolo affamato.

Al di là del fatto che il “parassita” fosse un deprecabile costume alla moda in un secolo «indignu e depravatu»⁵⁰² (‘indegno e depravato’), come si legge al verso 361 dell’ottava 46 del canto I de *La Maldicenza sconfitta*, e il XVIII lo era, forse gli attacchi tempiani a tale usanza avevano un’implicazione personale: chissà se il poeta si percepì come tale a seguito del suo essere sovvenzionato da parte di alcuni benefattori: oltre a quelli ricordati più sopra, si aggiungano gli aiuti occasionali del Monte di pietà Sant’Agata, fondato nel 1807, come ricorda pure Sebastiano Catalano⁵⁰³. Non si può escludere che egli sentisse nausea per la sua stessa condizione di indigente⁵⁰⁴ e che riversasse la propria avversione su coloro che del parassitismo avevano fatto un’abituale condizione di vita⁵⁰⁵. D’altra parte, lodò nondimeno i suoi filantropi, o, forse, si trovò in qualche modo nella costrizione di farlo. Infatti, in *Tatu alliccafaudi*, ai vv. 533-538⁵⁰⁶, il seguente dialogo tra Stefanu e Mmetta mostra quanto segue:

⁴⁹⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 216.

⁴⁹⁸ Ivi, vol. I, p. 345.

⁴⁹⁹ La traduzione va intesa nel senso di ‘gente brutta di pancia’.

⁵⁰⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 345.

⁵⁰¹ Ivi, p. 22.

⁵⁰² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 55.

⁵⁰³ Cfr. S. Catalano, *Domenico Tempio nel clima della competizione elettorale per il rinnovo dell’Amministrazione di Catania nel 1813 cit.*, p. 275.

⁵⁰⁴ Salvatore Camilleri valuta come Tempio si reputasse un fallito, fra l’altro, per non essere capace di procacciarsi il proprio sostentamento: cfr. *Domenico Tempio cit.*, p. 15.

⁵⁰⁵ Salvatore Camilleri riporta che Tempio volse il suo sguardo sarcastico contro chi viveva di imbrogli e di espedienti ai danni altrui: cfr. *Domenico Tempio cit.*, p. 15.

⁵⁰⁶ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, pp. 112-113.

Stefanu

Ma cci su in ogni tempu, e in ogni parti
L'omini di gran cori,
E li benefatturi
Ca cc'inchinu li panzi, e fanno onuri.

Ma ci sono in ogni tempo, e in ogni parte⁵⁰⁷
Gli uomini di gran cuore,
E i benefattori
Che ci riempiono le pance, e fanno onore.

Mmetta

No lo negu, cci su st'omini granni,
Ed è gran sorti a cui li sa truvàri;

Non lo nego, ci sono 'sti uomini grandi,
Ed è gran sorte per chi li sa trovare;

Tuttavia, va considerato che, se il poeta godette della generosità di alcuni, sebbene non da tutti così prodiga, il suo essere “parassita” non dipese certo da egoismo. Alla stessa motivazione va riferita anche la scelta di scrivere versi dietro compenso, come rilevato da Vincenzo Di Maria e Santo Cali⁵⁰⁸: in qualche modo egli venne assecondando un certo costume corrotto, da cui ebbe però sollievo alla sua pena quotidiana. I due studiosi, nel tentativo di dimostrare l'assunto fanno riferimento ad alcuni versi del testo erotico *Lu cojtu in preteritu perfettu* che sarà analizzato nel capitolo seguente, i 181-184 della quartina 46:

Fra li mei nuddi introiti
mi chioppi sta matina;
prezzu d'un grossu elogiù
fattu a nna Cantarina.

Fra i miei nulli introiti
mi piovve stamattina;
prezzo di un grosso elogio
fatto a una Canterina.

Le strofe in questione, dunque, mostrerebbero Miciu Tempio affermare di mettere a frutto il proprio talento per trarne degli utili. A conferma, nella precedente quartina 45, ai vv. 179-180 si legge: «Non sempri antipoetici/sunnu li pezzi duri» (‘Non sempre antipoetici/sono i pezzi duri’). In tal modo, sembra che egli giustifichi il proprio operato: non è così contrario al senso “alto” della poesia ottenere in cambio del denaro. Del resto, il poeta denunciò più

⁵⁰⁷ La traduzione va intesa nel senso di ‘dovunque’.

⁵⁰⁸ Cfr. S. Cali-V. Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere cit.*, vol. II, p. 104.

⁵⁰⁹ Più volte Tempio ribadì, anche sull'onda della propria esperienza personale, il fatto che i poeti vivessero la condizione di affamati. In proposito, si vedano, ad esempio, i vv. 37-38 della quartina 10 del testo erotico *Lu cojtu imperfettu* («a la mia inedia/a li mei jorna tristi», ‘alla mia inedia/ai miei giorni tristi’) (cfr. D. Tempio, *Canti erotici cit.*, p. 174); il verso 106 dell’ottava 14 del canto I de *La Maldicenza sconfitta* («perseguitatu d’una fami acerba,/Solitu viziù annessu a li poeti», ‘perseguitato d’una fame acerba,/Solito vizio annesso ai poeti’) (cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 46); il verso 180 dell’ottava 23 del canto II del medesimo poemetto («Lu Poeta dijunu, e fraccu in schina», ‘Il Poeta digiuno, e debole nella schiena’) (ivi, p. 62); i vv. 666-668 di *Tatu alliccafaudi* («A panza chi, dijuna,/Persi pri lunga inedia/La sua rotundità», ‘La pancia che, digiuna/Perse per lunga inedia/La sua rotundità’) (ivi, p. 98); il verso 218 de *Li Pauni e li Nuzzi* («Sempri magru, e mai grassu ogni Poeta», ‘Sempre magro, e mai grasso ogni Poeta’) (ivi, p. 442); ecc.

volte il fatto che quella del poeta era vita grama⁵⁰⁹ – anche Rousseau, ad esempio, espresse sostanzialmente lo stesso concetto⁵¹⁰ – e se talvolta era possibile trarre qualche beneficio economico, ciò non era immorale. La tesi di Calì e Di Maria non sembra, però, condivisibile. Infatti, da essa riscenderebbe il fatto che il personaggio maschile del componimento citato sia esattamente Tempio, ma ciò è un azzardo: nulla, nel corso del testo, depone in tal senso e le strofe qui sopra riportate possono ben rappresentare una fantasia artistica dell'autore e non avere alcuna attinenza con lui. Del resto, egli avrebbe potuto scrivere strofe di altro contenuto, sicché il fatto di aver scritto esattamente quelle non può costituire necessariamente una “confessione”. Piuttosto, si ritengono più veritieri altri versi, sempre citati dai critici in questione. Rispondendo alla baronessa Scammacca, la quale lo aveva richiamato per i versi osceni che scriveva, il poeta rispose così nel componimento *Risposta a la curtisi riprensioni di la Barunissa Scammacca*⁵¹¹:

Forsi addurrò a scusarimi
chi m'ammuttav pressanti
bisognu a farmi immergiri
in lordi osceni canti?
Custrittu di abbuscarimi
qualchi sullevu e fruttu,
iu secundai lu geniu
d'un seculu curruttu.

Forse addurrò per scusarmi
che mi spinse pressante
bisognu a farmi immergere
in lordi osceni canti?
Costretto a procacciarmi
qualche sollievo e frutto,
io assecondai il genio
di un secolo corrotto.

Fu, dunque, la necessità a spingere Miciu Tempiu. Considerato che si tratta di una “risposta” data a una persona realmente esistita che gli faceva un rimprovero, le strofe qui sopra riportate avrebbero in tutto il senso del vero e non quello di una fantasia artistica: dunque, quanto vi si legge può corrispondere in buona misura alla realtà delle cose.

Tra le righe è possibile cogliere, poi, un'accusa precisa contro i nobili che non lo protessero abbastanza.

Stato di necessità, dunque: alcuni eventi negativi della vita del poeta lo posero in una situazione di indigenza. Infatti, «per inettitudine»⁵¹², come diceva Angelo Emanuele, ci rimise il piccolo capitale che possedeva, costituito da magazzini che dava in affitto⁵¹³. Inoltre, nello

⁵¹⁰ Nelle *Observations de Jean-Jacques Rousseau, de Geneve. Sur la Réponse qui a été faite à son Discours* si legge: «Dans aucun tems les richesses n'ont été l'appanage des Sçavans». Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 50.

⁵¹¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. III, pp. 189-191.

⁵¹² Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, p. 22.

⁵¹³ Ivi.

⁵¹⁴ Ivi, p. 19.

svolgimento dello stesso lavoro del padre⁵¹⁴, il commercio del legname – lo ricordò lo stesso Tempio al verso 150 de *La Filosofia* («Mi ritrovavi ca pisava ligna⁵¹⁵, ‘Mi ritrovavo che pesavo legna’) –, perse in un nubifragio l’unica barca⁵¹⁶ che gli era rimasta fra quelle ereditate: di tale evento negativo si può leggere in certi versi, dal 720 al 781⁵¹⁷, del *Ditirammu primu* che non si riportano per brevità. Inoltre, il poeta subì gli attacchi di certi parenti⁵¹⁸, di cui riferì, ai vv. 9-10 dell’ottava II del canto II de *La Maldicenza sconfitta*, scrivendo: «Parenti! Ju da st’ingrati a manu junt/Nn’appi la chiù terribili percossa»⁵¹⁹ (‘Parenti! Io da ’st’ingrati a mani giunte/Ne ebbi la più terribile percossa’): Vincenzo Di Maria⁵²⁰, in proposito, riporta che, ereditata la casa paterna, oltre che l’attività, subì l’attacco delle sorelle, che gli intentarono causa – la casa, nel 1797, venne persino sequestrata –. Venendo, perciò, meno l’unica fonte di reddito e perseguitato dai creditori, come ricorda Agatino Longo⁵²¹, entrò giocoforza in una spirale di bisogno, dalla quale non riuscì mai del tutto a uscir fuori. La fame che si muove in fondo alla sommossa immaginata ne *La Carestia* appare più veritiera provenendo da un uomo che visse sulla propria pelle il significato di un’inedia subita suo malgrado, il quale poteva “permettersi” di parlare senza inibizioni o colpevoli reticenze contro chi invece speculava, certo di essere sincero e, quindi, inattaccabile.

Altri autori criticarono il malcostume del parassitismo. Un esempio è costituito da Giovanni Meli, nella cui *favula murali* (‘favola morale’) dal titolo *Lu boi e la muschitta* (1894, postuma) ai vv. 8-12⁵²² si legge che i baroni:

(...) paganu beni e profumati
 Li tanti parassiti muscagghiuni
 Chi si fanno vidiri affacinnati
 E usurpanu lu lucru tuttu interu

(...) pagano bene e profumati⁵²³
 I tanti parassiti mosconi
 Che si fanno vedere affaccendati
 E usurpano il lucro tutto intero

⁵¹⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 288.

⁵¹⁶ Cfr. A. Longo, *Biografia di Domenico Tempio cit.*, p. 12.

⁵¹⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 41-43.

⁵¹⁸ Si tratta del cognato Andrea Di Lorenzo. Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, p. 22.

⁵¹⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 56.

⁵²⁰ Cfr. V. Di Maria (a c. di), “Domenico Tempio”, in *Introduzione*, in *Le bestie Gli uomini Le Favole di Gangi, Marraffino Tempio e Meli*, Tringale Editore, Catania, 1978, p. 12.

⁵²¹ Cfr. A. Longo, *Biografia di Domenico Tempio cit.*, p. 12.

⁵²² Cfr. G. Meli, *Opere poetiche cit.*, p. 58.

⁵²³ La traduzione va intesa nel senso di ‘profumatamente’

Di chiddi chi fatiganu daveru.

Di quelli che faticano davvero.

Anche Parini può essere ricordato in questo contesto. Autore del *Dialogo sopra la nobiltà*, in questo fece pronunciare al poeta le seguenti parole dirette all'aristocratico: «Oh, oh, Sibbene, Eccellenza! Io ricordomi ancora di quella turba di gnatoni⁵²⁴ e di parassiti, che vi s'affollavan d'intorno»⁵²⁵.

Un ulteriore esempio di denuncia del parassitismo esistente in aristocrazia è rinvenibile in certi scritti di Carlo Porta (1775-1821), come, ad esempio, quello dal titolo *Sissignor, sur marches, lu l'è marches*, nel quale l'autore, in vernacolo milanese, evidenzia la vita comoda piena di «salamelecch, carezz, cortegg»⁵²⁶ ('salamelecchi, carezze, corteggiamenti') contrapposta alla propria, alquanto modesta.

Rimanendo in ambito siciliano, altra satira del parassitismo, come ricorda Nicolò Mineo⁵²⁷, fu quella proveniente da Carlo F. Gambino e contenuta nel poemetto eroicomico *Lu visolocu di l'agghiastru*⁵²⁸. In tale scritto, l'autore raccontò⁵²⁹ della lite avvenuta fra due amici a causa di un ulivo che era cresciuto lungo il confine comune ai loro fondi. Per risolvere la questione, si organizzò un pranzo, ma sopravvenne un temporale e gli invitati, fra i quali anche degli avvocati che erano stati chiamati, si spostarono dentro casa, dove si chiacchierò e si scherzò senza però affrontare l'argomento. Essendosi fatto tardi, si propose di fare presto un secondo pranzo, sempre a spese dei litiganti, ma questi risolsero la questione spiantando l'albero. Il senso del poemetto è chiaro: la lite si era trasformata nell'occasione di approfittare dei due amici per "scroccare" loro cibi e vini. Difatti, l'autore scrisse che «Di tuttu si parrau: d'ogghiastru nenti!»⁵³⁰ ('Di tutto si parlò: di ulivo niente!'), il che suona come "morale" del componimento.

⁵²⁴ Il termine va inteso nel senso di 'mangioni', com'è riportato nella nota 6 al testo. Cfr. G. Parini, *Il Giorno. Le Odi. Dialogo sopra la nobiltà cit.*, p. 358.

⁵²⁵ Ivi.

⁵²⁶ ³⁰⁵ Cfr. C. Porta, *Poesie milanesi. Raccolta completa*, a c. di S. Pagani, I vol., Casa Editrice Ceschina, Milano, 1945, p. 310.

⁵²⁷ Cfr. N. Mineo, *Rivoluzione francese e letteratura in Sicilia sino a Tempio cit.*, p. 124.

⁵²⁸ Cfr. C. F. Gambino, *Poesie siciliane*, Pastore, Catania, 1816, pp. 135-183.

⁵²⁹ Cfr. G. Noto, *Di un poeta vernacolo catanese del secolo XVIII (Carlo Felice Gambino)*, in "Archivio Storico per la Sicilia Orientale", IX, I, 1912, p. 79.

⁵³⁰ Cfr. C. Previtara, *La poesia giocosa e l'umorismo cit.*, p. 311.

Anche il palermitano Stefano Melchioro riferì, a sua volta, della figura del “parassita” scrivendo, ai versi 75-80 dell’ottava 10 del componimento dal titolo *Sopra un Maestro di Cavalcare parasito Alabardiere*⁵³¹:

(...)
Lu viditi affacciari a menzu jornu,
'Ntra l'ura giusta, chi firria lu spitu;
Si cunvita iddu stissu senza scornu,
Si assetta 'ntra lu mezzu com'un Zitu,
Un omu a prova di bumma, o di cornu,
Nun ccè cchiù peju di stu parasitu.

(...)
Lo vedete affacciarsi a mezzogiorno,
Nell'ora giusta, che⁵³² gira lo spiedo;
Si coinvita lui stesso senza vergogna,
Si siede in mezzo come un Fidanzato,
Un uomo a prova di bomba, o di corno,
Non c'è (più) peggio di 'sto parassita.

Dal canto loro, i viaggiatori stranieri parlarono del “costume” parassitico vigente in Sicilia. Tra di essi, ad esempio, il conte Michel Jean De Borch, che, andato sull'isola nel 1777, scrisse:

Toutes les maisons sont remplies d'un tas de canaille, la plupart gens sans aveu et sans lieu, vermine dégoûtante qui vient piquer toutes les tables, au travers de laquelle on a de la peine à passer pour parvenir jusqu'au maître de la maison, qui les méprise, mais les souffre parceque leur bruyante cohorte augmente son cortège dans un jour de représentation.⁵³³

Testimonianza storica abbastanza precisa del fenomeno è, poi, quella lasciata da Giuseppe Pitrè:

Alle mense nobilesche raramente mancava qualche parassita, vecchia piaga di chi ha. Quest'essere avea bene una casa, ma solo per dormire; il resto della giornata divideva tra' suoi potenti amici, presso i quali giungeva con esattezza matematica (...) Il suo appetito era pari alla sua sfrontatezza. Degl'intingoli, dei manicaretti che si passavano in giro tutto assaggiava, tutto mangiava, tutto trovava eccellente; e come per isdebitarsi col suo generoso ospite vuotava il sacco di tutte le notizie che avea potuto udire o leggere gironzolando di qua e di là.⁵³⁴

In ambito culturale francese, riferimento al parassitismo si può trovare all'interno di un'opera di Diderot, *Le Neveu de Rameau*, in cui è descritto un ambiente sociale corrotto che in qualche modo porta alla nascita della categoria sociale del “parassita” e che consente a

⁵³¹ Cfr. S. Melchioro, *Poesie siciliane giocose, serie, e morali*, Nella Reale Stamperia, Palermo, 1785, p. 62.

⁵³² La traduzione va intesa nel senso di ‘in cui si’.

⁵³³ Cfr. *Lettre XV* del 15 febbraio 1777, in *Lettres sur la Sicile et sur l'île de Malthe de Monsieur le Comte de Borch*, tome II, Chez les Freres Reycends, Turin, 1782, p. 81.

⁵³⁴ Cfr. G. Pitrè, *La vita in Palermo cento e più anni fa cit.*, vol. I, pp. 363-364.

quest'ultimo di prosperare. Ciò che Diderot intese fare, secondo quanto sostiene in proposito Henri Bénac⁵³⁵, era mettere in scena il fatto che all'interno di una società decadente il "parassita" (e il *bohémien*) diventavano figure giustificabili, come pure i "principi" in funzione dei quali essi agivano. Il "nipote" rientra in tale schema. Egli stesso dichiara di esserlo quando afferma: «un tas de pauvres honteux, plats parasites à la tête desquels j'ai l'honneur d'être»⁵³⁶. Del resto, la persona di Jean-François Rameau⁵³⁷ (1716-1767) fu un "parassita di professione", ricorda Andrea Calzolari⁵³⁸. La stessa immagine che deriva dal testo diderotiano è in linea con ciò: il *neveu* è scansafatiche, scroccone, crapulone, ruffiano, impertinente, eccentrico, cinico, disincantato, un alienato sociale cosciente della propria mediocrità, senza altra aspirazione se non la "regola" dell'adulazione per interesse, che qui è rappresentato dalla possibilità di avere sempre piena la pancia e di ricevere abiti e denaro, perché lui preferisce «de [les] devoir à la bienveillance, plutôt que de les acquérir par le travail»⁵³⁹. Per questo suo essere "diverso", "libero", egli si distingue dagli altri, dei quali svela il comportamento in società, che è poi lo stesso suo, e pertanto si fa "personaggio" dai comportamenti per certi versi "superiori" perché va al di là del conformismo vigente: da questo punto di vista ha una sua "dignità", la quale deriva dal fatto che egli svela, senza vergogna né reticenza, quel che succede in società. Come conferma, ad esempio, Mirella Brini Savorelli⁵⁴⁰, il dialogo tra "Lui" e "Moi" su cui si basa il racconto diderotiano è un attacco satirico a certi rappresentanti di una società oziosa e degenerata. La funzione che per Diderot il "nipote" viene a svolgere, quindi, è quella di svelare la corruzione parigina, la meccanica sociale egoistica ed eccessiva: «C'est le cynique qui fait la satire du cynisme», aggiunge Bénac⁵⁴¹, ma la condanna non è pronunciata apertamente e si può cogliere in filigrana.

Insomma, la vita, in Sicilia o in Francia, vedeva la piena realizzazione di un Settecento allegro e galante, egoista e distratto, in cui ognuno si prodigava per il proprio scopo: in questo

⁵³⁵ Cfr. D. Diderot, *Œuvres romanesques*, par H. Bénac, Éditions Garnier Frères, Paris, 1970, p. 876, nota 205.

⁵³⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome X, *op. cit.*, 1971, p. 358.

⁵³⁷ Jean-François Rameau, nipote del musicista Jean-Philippe (1683-1764).

⁵³⁸ Cfr. A. Calzolari, *Introduzione*, in D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, Franco Maria Ricci, Parma-Milano, 1973, p. 18.

⁵³⁹ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XII, Hermann, *op. cit.*, 1989, p. 193.

⁵⁴⁰ Cfr. M. Brini Savorelli, *Introduzione*, in D. Diderot, *Il Nipote di Rameau*, a c. di M. Brini Savorelli, Leo S. Olschki Editore, s.c., 2002, p. V.

⁵⁴¹ Cfr. D. Diderot, *Œuvres romanesques cit.*, p. 875, nota 205.

contesto, il “parassita” aveva un suo ruolo ben preciso, a testimonianza ulteriore della frivolezza del secolo.

Ulteriore stoccata contro gli aristocratici “rei” è quella che sembra appalesarsi dai vv. 329-336⁵⁴² del canto V dedicati a una delle donne descritte ne *La Carestia*, tale Billonia la *sciancata* (‘zoppa’), la quale vanta quarti di nobiltà. In essi si legge quanto segue:

Diceva mirabilia
'sta donna vana e pazza,
vantannu la sua nascita,
li genti di sua razza.

Diceva mirabilia
'sta donna vana e pazza,
vantando la sua nascita,
le genti della sua razza.

Chidda di sangu nobili,
secunnu li soi carti,
n'aveva chiù d'un rotulu,
vicinu a cinqu quarti.

Che lei di sangue nobile,
secondo le sue carte,
ne aveva più di un rotolo⁵⁴³,
vicino a cinque quarti.

In tali versi è possibile intravedere una doppia critica lanciata, anche in modo ironico, da Tempio: per un verso è una burla del concetto di “nobiltà per sangue” sbandierato dai nobili, mentre per l'altro, come ha anche evidenziato Giovanna Finocchiaro Chimirri⁵⁴⁴, vantare addirittura cinque quarti di nobiltà, ossia ben oltre i quattro quarti considerati come normali, ma da Billonia ritenuti quasi “plebei”, può evidenziare in controluce una denuncia contro gli aristocratici, che erano soliti abbandonare, senza riconoscerli, i figli che con molta leggerezza mettevano al mondo. Secondo Enzo Tartamella⁵⁴⁵, era consequenziale che seguisse la nascita di figli naturali, i quali venivano poi lasciati a se stessi nei conventi⁵⁴⁶ – erano deposti nella cosiddetta “ruota” – o fuori città perché fossero sbranati dagli animali (cani, volpi, ecc.). Del resto, continua lo studioso, il Settecento fu un'epoca, in cui regnavano il senso di illegalità e di eludibilità della legge, per effetto della connivenza tra clero e nobiltà, e ciò si accompagnava a una morale blanda e a un richiamo molto forte del sesso.

⁵⁴² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 141.

⁵⁴³ Un rotolo equivaleva a 250 grammi. Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 141.

⁵⁴⁴ Cfr. G. Finocchiaro Chimirri, *La donna di Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale», Catania, 3-4-5- Dicembre 1990*, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 257.

⁵⁴⁵ Cfr. E. Tartamella, *Introduzione*, in *Rapito d'improvvisa libidine. Storia della morale, della fede e dell'eros nella Sicilia del Settecento*, Marode Editori, Trapani, 2002, pp. 9-12.

⁵⁴⁶ Era frequente, in Sicilia, in Campania e in Toscana, l'attribuzione del cognome *Esposito* (o *Esposito*), *Gettati*, *Trovato*, ai bambini abbandonati quando non se ne conoscevano i genitori. Cfr. E. Tartamella, *Rapito d'improvvisa libidine. Storia della morale, della fede e dell'eros nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 75.

Un uomo come don Miciu, che dimostrò l'amore e l'ansia di padre sia nei confronti della figlia nel suo pur breve intervallo di vita – si vedano i versi conclusivi dell'ottava intitolata *Pri la morti di la sua donna*⁵⁴⁷ –, sia del figlio – lo dimostrano i brevi componimenti intitolati⁵⁴⁸ *Pri com'ora fa un cardiddu*⁵⁴⁹, *Figghiu cu sti vajoli tu mi fai* e *Figghiu infelici, in quali ristirai* –, non poteva non essere colpito dal malcostume in questione.

Il sentimento tempiano di tenerezza e amore verso i bambini si coglie, fra l'altro, in ulteriori componimenti, come ad esempio l'*Odi a Baccu*, in cui, alla sestina 78⁵⁵⁰, si legge:

Ch'amabili delizia!
L'ucchiuzzi hannu l'inviti
D'Amuri, e li soi riti;
Lu Celu ad un so risu
S'apri, e lu Paradisu
Visibili si fa.

Che amabile delizia!
Gli occhietti hanno gli inviti
D'Amore, e i suoi riti;
Il Cielo a un suo sorriso
S'apre, e il Paradiso
Visibile si fa.

E, ancora, alla successiva sestina 82⁵⁵¹:

Non reggi a sti delizii
La sua Mamà, e l'afferra;
E in baci si disserra,
E a lu Papà, chi vidi
Tanti carizzi, e ridi,
In brazzu cci lu dà.

Non regge a 'ste delizie
La sua Mamma, e l'afferra;
E in baci si dischiude,
E al Papà, che vede
Tante carezze, e ride,
In braccio ce lo⁵⁵² dà.

A sua volta, ne *La Maldicenza sconfitta* il poeta condannò quei genitori snaturati che non avevano il senso della famiglia e che si liberavano dei figli. I vv. 381-382 dell'ottava 48 del canto II lo esprimono: «E vuiatri omicidi e snaturati,/Chi nellu propriu ventri l'ociditi...»⁵⁵³ ('E voialtri omicidi e snaturati,/Che nel proprio ventre li uccidete...'). Sono chiari la condanna e l'impegno civile profuso da Tempio nel componimento anche in merito alla questione in oggetto. Per quanto uomo ruvido e "ribelle", seppe dimostrarsi, dunque, sentimentale e delicato.

⁵⁴⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. II, p. 209.

⁵⁴⁸ Cfr. S. Calì, *La riscoperta di Domenico Tempio*, Edilgraf, Catania, 1970, pp. 12-14.

⁵⁴⁹ L'edizione del 1874 ne riporta un titolo che di fatto manca: *A lu so Pasquali amatu*. Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. II, p. 209.

⁵⁵⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 117.

⁵⁵¹ Ivi, p. 118.

⁵⁵² La traduzione va intesa nel senso di 'glielo'.

⁵⁵³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 69.

L'atteggiamento del poeta non è disgiunto dal dibattito più ampio che ebbe luogo in quegli anni circa la questione dell'estrazione del feto vivente, ma pericoloso, per la madre dal corpo di quest'ultima. Si trattava di una questione delicata, che implicava aspetti teologici, clinici ed etici. In merito ad essa si registrarono posizioni a favore, come, ad esempio, quella di Antonio Pepi⁵⁵⁴, e voci contrarie, quali, ad esempio, quella di Vincenzo Gaglio⁵⁵⁵ e di Vito A. Lombardo⁵⁵⁶.

Il conformismo "eretico" mostrato da Tempio nelle pagine che precedono non si manifestò solo nei confronti dell'aristocrazia, ma anche verso gli ecclesiastici. Don Miciu, infatti, fu un acceso anticlericale per aver denunciato, a più riprese, i numerosi abusi di cui i canonici si rendevano responsabili – ma accettò sussidi dalla mensa vescovile –, vantò fra i suoi amici più stretti dei religiosi (don Francesco Strano e don Giovanni A. De Cosmi), ottenne il plauso da alcuni di loro (don De Cosmi, don Innocenzo Fulci, don Giovanni Sardo⁵⁵⁷), la prima edizione in assoluto delle sua opere venne curata da un uomo di Chiesa (don Strano), scrisse dei versi in loro onore (don Strano, monsignor Deodati, monsignor Ventimiglia, monsignor Ferro⁵⁵⁸), ricevette qualche elogio in occasione della morte (don

⁵⁵⁴ Cfr. *Riflessioni sullo scritto del signor Giovanni Carbonaio intorno all'estrazione del feto vivente e morboso del signor Pepi*, in *Opuscoli di autori siciliani*, tomo XVI, Palermo, 1775, pp. 101-160.

⁵⁵⁵ Cfr. *Lettera al Sig. Pepi sull'estrazione del feto vivente e morboso nei parti pericolosi e difficili dell'avvocato Vincenzo Gaglio agrigentino*, in *Opuscoli di autori siciliani*, tomo XIX, Palermo, 1778, pp. 25-244.

⁵⁵⁶ *Risposta di Vito Aurelio Lombardo alle riflessioni intorno all'estrazione del feto vivente, e morboso fatte dal sig. Pepi*, in *Opuscoli di autori siciliani*, tomo XIX, Palermo, 1778.

⁵⁵⁷ Santo Calì ricorda che don Sardo assegnò a Tempio il "doppio alloro". Cfr. *Giustizia per Domenico Tempio*, in S. Calì-V. Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere cit.*, vol. I, p. X.

⁵⁵⁸ Cfr. S. Calì, *Giustizia per Domenico Tempio cit.*, p. LXIV.

⁵⁵⁹ Cfr. *Elogio accademico recitato nell'Accademia Simezia per la morte del poeta catanese Domenico Tempio l'anno 1821*, in Calì-Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere cit.*, vol. I, pp. 394-395.

⁵⁶⁰ Fra gli elogi ottocenteschi si possono menzionare, ad esempio, quelli di Vincenzo Bondice (*A Duminicu Tempiu*) e di Tommaso Moncada (*Domenico Tempio*): per entrambi, cfr. S. Calì -V. Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere*, vol. I, *op. cit.*, pp. 60 e 399. Inoltre, quello di Giuseppe Borrello (1820-1894) (*A lu summu pueta sicilianu Duminicu Tempio*): cfr. *Poesie siciliane*, Spampinato & Sgroi Editori, Catania, 1923, pp. 209-210. Ancora, l'encomio di Salvatore Scuderi (*In morte di Domenico Tempio*): cfr. *Poesie siciliane*, Spampinato & Sgroi Editori, *op. cit.*, p. 100-102. A questi ne vanno aggiunti altri del Novecento, a testimonianza del fatto che Tempio è un nome ancora ben presente, al di là della presunta "pornografia". Si vedano in proposito numerosi componimenti, tra i quali, ad esempio, quelli di Salvatrice Curcio Calcagno (*Domenico Tempio*), Lino De Agrò (*A Miciu Tempiu*), Piero De Giovanni (*A Miciu Tempio*), Gaetano Fichera (*Chi fu... Tempio e Minicu... su fussi cca'!*), Enzo Gangemi (*'Ngranni omu*), Nino Giuffrida (*A Domenico Tempio*), ecc. Cfr. M. D'Agata, *I Poeti e le poesie in onore di Domenico Tempio nel 150° Anniversario della scomparsa (1821-1971)*, Edizione della SSC, Catania, 1971, *passim*.

⁵⁶¹ In onore di Tempio, nella seconda metà del secolo scorso, la Società Storica Catanese ha indetto un Concorso nazionale di poesia italiana e siciliana (cfr. "Il perché del presente libro" in M. D'Agata, *I Poeti e le poesie in onore di Domenico Tempio nel 150° Anniversario della scomparsa (1821-1971) cit.*, p. 9). Inoltre al poeta è stata intitolata una via catanese.

Fulci⁵⁵⁹) – ulteriori onori gli vennero tributati⁵⁶⁰, non solo letterari⁵⁶¹ –. Appare perciò chiaro, una volta di più, l’atteggiamento duplice del poeta, di “odio-amore”: vicino a certi ecclesiastici, colpì invece tutti coloro che per un motivo o un altro, e non erano pochi, tradirono la missione alla quale si erano consacrati.

Da tutto quanto precede risulta chiaro come sul tema delle riforme, Tempio dimostrasse condivisione e di averle ritenute assolutamente impellenti, considerata la situazione in cui versava tutta la Sicilia. Nell’ambito di tale tensione, come sostiene Giuseppe Giarrizzo, il poeta rappresenta (nella doppia accezione di incarnazione e di descrizione letteraria) lo «scontro tra due culture, quella del potere ufficiale e quella del “popolo”»⁵⁶². I suoi versi denunciavano, da un lato, la necessità che il rinnovamento diventasse concreto e, contemporaneamente, la sua mancanza a seguito dell’indifferenza delle classi egemoni. Dall’altro lato, la medesima urgenza riformatrice si scontrò con lo scetticismo e il pessimismo che provava e che si dimostrarono presaghi. Il fatto, poi, di manifestare adesione al potere, rappresentato dall’aristocrazia e dal clero, se può apparire in qualche modo comprensibile a seguito di determinate situazioni oggettive che sono state evidenziate, non diminuisce lo sdegno: si trattava della “modalità” più congeniale alla sensibilità del poeta e che lui concretamente adottò, ma essa aveva, a ben vedere, la stessa valenza di quella che faceva della violenza espressione della medesima indignazione. Il suo animo “gentile”, unito a una parziale comunione di visione ideologica, non possono rappresentare una colpa, né inficiare i sentimenti genuini di uomo e di poeta che si colgono dai suoi versi. Tempio, in definitiva, fu un poeta che pur con le sue inquietudini e al di là delle contraddizioni si mostrò in linea con la concezione delle riforme, con il tema del “despota illuminato” e con i principi di democrazia e di uguaglianza.

In considerazione del sostanziale insuccesso dell’Illuminismo in Sicilia, sebbene altrove avesse conosciuto esiti ben più positivi, l’ “ideologia” delle riforme e del progresso nell’isola, commenta Ida Cappelletto⁵⁶³, era divenuta patrimonio solo di un ristretto gruppo di individui e non era riuscita a esprimere qualcosa di operoso, di “borghese” inteso nel senso di nuovo, di costruttivo. Un particolare aspetto di ciò può essere trovato in altri versi, dai quali è possibile cogliere, una volta di più, quell’anelito progressista del poeta catanese di cui si è detto nelle pagine che precedono. *La Maldicenza sconfitta*, ad esempio, vede Tempio

⁵⁶² Cfr. V. D’Alessandro-G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Vespro all’Unità d’Italia cit.*, p. 624.

⁵⁶³ Cfr. I. Cappelletto, *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento cit.*, p. 171.

manifestare il proprio disprezzo nei confronti dell'inerzia dei catanesi, che lasciavano incompiute le opere che intraprendevano. Carmelo Musumarra⁵⁶⁴ ricorda, in proposito, che a seguito di una serie di eventi tragici, ossia i terremoti del 1693 e del 1783, ebbe luogo un'attività di ricostruzione della città etnea, che risorse secondo una nuova struttura. Tale dinamismo, che acquistò un valore di rinascita, vide, ad esempio, la partecipazione di Giuseppe Lanza duca di Camastra (~1630-1708), il quale provvide a disegnare il nuovo piano regolatore⁵⁶⁵, ma va rilevata anche la partecipazione di artisti noti quali, ad esempio, Giovanni B. Vaccarini⁵⁶⁶. All'impegno dell'aristocratico non corrispose, però, altrettanta responsabilità in altri e il poeta se ne avvide. Da tale situazione egli percepì il danno che si originava per Catania e per i suoi stessi abitanti, che rimanevano alquanto diseducati al lavoro e immobili quanto a sviluppo. Nel poemetto citato, al canto IV, alle ottave 16-17 e ai vv. 127-136⁵⁶⁷ si trova un chiaro esempio dell'incuria della città:

(...)

Vidi casi, edifizj, e gran palazzi,
Ma comu fussi una Città di pazzi.

Cui un nobili palazzu ccu puliti
Disigni e bell'entrata incuminciau,
Ma poi lu restu pri li taddariti,
E pri nidi di piuli lassau:
Cui li quarti d'arretu ha ben cumpiti,

(...)

Vedi case, edifici, e gran palazzi,
Ma come fosse una Città di pazzi.

Chi un nobile palazzo con puliti⁵⁶⁸
Disegni e bell'entrata incominciò,
Ma poi il resto per i pipistrelli,
E per (i) nidi di uccelli⁵⁶⁹ lasciò:
Chi i quarti⁵⁷⁰ di dietro ha compiti⁵⁷¹,

⁵⁶⁴ Cfr. C. Musumarra, *Poesia e letteratura in Sicilia tra Sei e Settecento: introduzione alla lettura del poeta Domenico Tempio cit.*, pp. 376 e 378.

⁵⁶⁵ Cfr. D. Danzuso, *Il teatro di Domenico Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, pp. 224.

⁵⁶⁶ Giovanni B. Vaccarini, che ebbe un ruolo importantissimo nella ricostruzione catanese nel dopo terremoto del 1693, realizzò alcune opere: fra le varie, la chiesa di Sant'Agata alla Badia, la fontana dell'obelisco, il palazzo di San Giuliano. Inoltre, lavorò alla cattedrale cittadina, al palazzo senatorio, ecc. Cfr. E. Magnano di San Lio, *Giovan Battista Vaccarini architetto siciliano del Settecento*, Lombardi Editori, Siracusa, [2005], *passim*.

⁵⁶⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 86.

⁵⁶⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'bei', di 'signorili', di 'eleganti'.

⁵⁶⁹ Il termine *piuli*, qui genericamente tradotto con 'uccelli', individua, più precisamente, volatili quali il gufo, il barbagianni, la civetta, la cornacchia. In tutti i casi, l'espressione vuole intendere volatili selvatici il cui nido viene fatto nei locali di un palazzo nobile trascurato da parte dei proprietari.

⁵⁷⁰ La traduzione va riferita a porzioni di palazzo signorile: va, dunque, intesa nel senso di 'appartamenti', 'stanze'. Cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. III, 1990, p. 1052.

⁵⁷¹ La traduzione va intesa nel senso di 'fatto'.

E li quarti d'avanti si scurdau,
Cui piantau un pidamentu, in cui cci misi
Nna sula cantunera, e poi suspisi.

E i quarti davanti si scordò,
Chi collocò⁵⁷² un fondamento, in cui (ci) mise
Un solo angolo e poi sospese.

Inoltre, ai vv. 137-140⁵⁷³ dell'ottava 18 sempre del canto IV si legge:

Ccà un molu, ddà un tiatru, ma in progettu.	Qua un molo, là un teatro, ma in progetto.
E chiù di chistu non si vidi nenti,	E più di questo non si vede niente,
Ca lu disignu di lu so architettu	Ché il disegno del suo architetto
Nell'archetipa idea ristau a li venti;	Nell'archetipa idea restò ai venti;

La situazione era conseguenza della pigrizia e della corruzione che facevano da padrone e degradavano il luogo stesso e gli uomini. I vv. 71-72, 75-76 e 79-80⁵⁷⁴, rispettivamente delle ottave 19 e 20 del medesimo canto, sono una chiara accusa in tale direzione:

(...) sta purcaría
Non è, ch'effettu di putrunarí.

(...) sta porcheria
Non è, che (l') effetto di poltroneria.

(...)
Non cci su impieghi; cui all'impiegu attenni
Fa cosa, ed è delittu criminali.

(...)
Non ci sono impieghi; chi all'impiego attiene
Fa cosa, ed è delitto criminale.

(...)
E perciò senza impiegu ntra li crocca
La Masticogna non po fari brocca.

(...)
E perciò senza impiego nelle mani⁵⁷⁵
L'Ingordigia⁵⁷⁶ non può fare breccia.

I versi qui richiamati, oltre a essere indicativi del pensiero tempiano in merito all'indolenza dei catanesi, tradiscono anche la preoccupazione per lo sviluppo della città in sé. Don Miciu era legato ad essa, tanto da volerne in qualche modo sottolineare la sua appartenenza firmando le prime opere stampate con *Duminicu Tempiu catanisi*⁵⁷⁷ ('Domenico Tempio catanese'). Testimonianza del sentimento verso Catania è contenuta in alcune ottave,

⁵⁷² Cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. I, 1977, p. 674.

⁵⁷³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 86.

⁵⁷⁴ Ivi, pp. 86-87

⁵⁷⁵ Ivi, p. 87.

⁵⁷⁶ Così annotò don Francesco Strano in nota al componimento: cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 87. La resa in italiano del termine *masticogna*, tuttavia, non è agevole. Secondo quanto riporta Piccitto (cfr. *Vocabolario siciliano cit.*, vol. II, 1985, p. 674), con tale espressione va inteso il provento ottenuto facendo il parassita. In modo simile, ma più preciso, la *masticogna* vuole intendere l'atto di ottenere, da soli o in connivenza, un ingiusto guadagno a spese altrui.

⁵⁷⁷ Cfr. *Operi di Duminicu Tempiu catanisi*, tomu I, II, III del 1814-1815 (in D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 1, 179 e 363) e la prima stampa de *La Carestia* (Felice Sciuto Editore, Catania, 1848-9, p. 1 del *tomu primu* e del *secunnu*).

dalla 4 alla 23, del canto III de *Lu veru piaciri*⁵⁷⁸, che qui non si riportano per brevità: esse elencano una serie di opere degne di ammirazione della città etnea e costituiscono un sentito elogio riservato ad essa. Agli occhi del poeta la città appariva bella e la sua vista lo allietava, ma il degrado nel quale si trovava lo impensieriva, come riporta Lucio Sciacca⁵⁷⁹, sintomo esteriore di un altro ben peggiore segnale: quello interiore degli individui. Il poeta continuò a manifestare la preoccupazione e il lamento propri in merito all'abbandono della città etnea pure in un ulteriore testo di versi ottonari scritto in lingua "italiana". Si tratta di un componimento che è rimasto ancora inedito, dal titolo *Che dirò di te Catania*⁵⁸⁰. Il poeta non lasciò mai l'ambito cittadino, nonostante ne notasse le gravi incongruenze che non si stancò di denunciare. Nelle sue opere prese le distanze da certi catanesi, qualunque ne fosse il ceto di appartenenza. In tutti i casi, erano gli inetti e gli approfittatori coloro che smuovevano don Miciu, al di là del censo, segno che lui non intese smascherare una classe in quanto tale, animato magari da risentimenti privati dovuti alla sua condizione di uomo indigente, ma volle andare oltre per arrivare ovunque si annidasse il male e fare piazza pulita. Sostanzialmente staffilò tutti, clero *in primis*, ma non tutto, come già indicato. Al pari degli ecclesiastici, il poeta "martellò" l'aristocrazia, con alcune eccezioni di cui si è riferito. Particolare ammirazione dimostrò verso il principe Ignazio (il vecchio) e lo ricordò più volte, ad esempio come «lu Grandi Ignaziu» ('il Grande Ignazio') al verso 263⁵⁸¹ dell'ottava 33 del canto II de *Lu veru Piaciri* e, ancora, nei vv. 105-108⁵⁸² del canto IV della sua maggiore opera.

Anche i rappresentanti di quella borghesia in fase di formazione e, in particolare, la "compagine" rappresentata dagli usurai e dagli avvocati, subirono gli attacchi del poeta. Dei primi si riferirà successivamente. Per quanto riguarda i secondi, una prima denuncia è contenuta nel *Ditirammu primu* e ai vv. 315-322⁵⁸³, in cui è detto de

La tantu invilupata
Giurisprudenza d'oggi, divenuta
Un mostro a centu manichi; fundata

La tanto invilupata⁵⁸⁴
Giurisprudenza d'oggi, divenuta
Un mostro a cento maniche; fondata

⁵⁷⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 546-552.

⁵⁷⁹ Cfr. L. Sciacca, *Domenico Tempio e la sua città cit.*, p. 282.

⁵⁸⁰ Cfr. Civ. Mss. B 305, pp. 65-66, conservato presso le Biblioteche Riunite Civica e Ursino Recupero.

⁵⁸¹ Ivi, p. 538.

⁵⁸² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 110.

⁵⁸³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 208.

⁵⁸⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'imbrogliata'.

Supra un culossu d'invicchiati, e fraciti
 Opinioni, e supra nna catasta
 Di volumi, d'interpreti, e prammatici,
 Perciò fatta arbitraria, e perciò latra,
 E perciò all'omu onestu non ci quatra.

Sopra un colosso d'invicchiate, e marce
 Opinioni, e sopra una catasta
 Di volumi, d'interpreti, e (di) prammatici,
 Perciò fatta arbitraria, e perciò ladra,
 E perciò all'uomo onesto non ci⁵⁸⁵ quadra.

È, quindi, evidente il pensiero del poeta: la giurisprudenza si fondava su disposizioni superate soggette al giogo degli avvocati, i quali non perseguivano la giustizia, ma la logica del tornaconto.

Una seconda identica denuncia si riscontra ne *La Carestia*, ai vv. 369-372⁵⁸⁶ del canto XIX. In essi si legge:

Lu Drittu ccu li Codici
 'ntra un chiaccu cumminatu
 niscia, muria affucatu.

Il Diritto con i Codici
 in un capestro combinato⁵⁸⁷
 uscì, morì soffocato.

Più di prima don Miciu delineò la situazione disperata in cui versava il diritto, ormai morto per mano umana.

Sostanziale accusa, un decennio circa dopo la morte del poeta, provenne da Agatino Longo, che parlò de «la nostra legislazione incerta vacillante ed equivoca»⁵⁸⁸, sintomo del perdurare di un sottile intreccio di interessi del ceto dominante in società.

La denuncia di cui sopra, contenuta nel *Ditirammu primu*, datato 1789, si lega a quanto indicato successivamente (era il 1811) nell'*Odi a Baccu*. I vv. 264-270⁵⁸⁹ della sestina 45, infatti, mostrano un invito affinché le leggi fossero ben applicate, per una giustizia veramente tale:

Stermina fra l'elogj
 E benedizioni
 Tutti senza eccezioni
 Li Latri, e li Sicarj
 Ch'era di Sanguinarj
 Un nidu sta Città.

Stermina fra gli elogi
 E (le) benedizioni
 Tutti senza eccezioni
 I Ladri, e i Sicari
 Ché era di Sanguinari
 Un nido 'sta città.

⁵⁸⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'gli'.

⁵⁸⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 464.

⁵⁸⁷ L'espressione «'ntra un chiaccu cumminatu» va intesa nel senso di 'preso in un cappio'. Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 464.

⁵⁸⁸ Cfr. A. Longo, *Biografia di Domenico Tempio cit.*, p. 5.

⁵⁸⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 109-110.

Non va poi tralasciato quanto si legge nel testo intitolato *Lu Baruni Bruca elettu Sindacu, cissannu di carica lu Duchinu Carcaci*. Sperando nel nuovo “primo cittadino”, definito «invittu campioni»⁵⁹⁰ (‘invitto campione’) al verso 9, Miciu Tempiu, rivolgendosi simbolicamente all’uomo comune, così scrisse rispettivamente ai vv. 11 e 14⁵⁹¹:

Difinnirà toi dritti e toi ragiuni (...) Farà giustizia, ma non giustizia orva.	Difenderà (i) tuoi diritti e (le) tue ragioni (...) Fara giustizia, ma non giustizia orba.
---	--

Si trattava, quindi, di una esortazione lanciata al nuovo sindaco e, al contempo, la speranza per un fattivo rinnovamento conseguente alla necessità improcrastinabile di mettere fine a uno stato di protratta ingiustizia: era l’impegno civile del poeta che ritornava una volta di più.

A sua volta, nemmeno il volgo si salvò completamente dagli attacchi tempiani. Si ricordino di nuovo, ad esempio, le critiche manifestate in merito ai cosiddetti “capipopolo” della rivolta inscenata ne *La Carestia* di cui si è detto. Del resto, come afferma Gino Raya⁵⁹², «la società ha il suo marcio in basso e in alto» e il poeta lo evidenziò, anche se ciò lo rese invisibile sicuramente a quanti subivano le sue sferzate e contribuì probabilmente a porlo in una situazione di isolamento: è il suo essere “divergente” messo in luce ancora da Raya⁵⁹³.

Per quanto ne cogliesse la dimensione più vera, pure il popolino subì le sue critiche. Questo era, lo si ricordi, il ceto cui il poeta appartenne e per il quale ebbe, pure, cristiana solidarietà e umana comprensione: egli ne seppe percepire appieno la realtà e mostrarla letterariamente. Per cantare le lotte dei diseredati del mondo contro lo strapotere della classe dominante, egli cercò l’ampio respiro di un poema, sostiene Mario Rappazzo⁵⁹⁴. E tutto ciò in un momento, quello a cavallo tra il XVIII secolo e il XIX, in cui massimo era il disprezzo per la plebe: diversamente da altri, ma al pari, ad esempio, di Giuseppe M. Calvino⁵⁹⁵, il poeta catanese ebbe molte parole nei confronti degli ultimi nella scala sociale, pronto a cogliere con sdegno la tristezza delle condizioni di vita in cui essi versavano. Quanto scrisse il viceré

⁵⁹⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie cit.*, vol. II, 1874, p. 226.

⁵⁹¹ Ivi.

⁵⁹² Cfr. G. Raya, *Scheda fisiologica di Domenico Tempio*, in D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. LVIII.

⁵⁹³ Ivi.

⁵⁹⁴ Cfr. M. Rappazzo, *La tradizione classica nella «Carestia» di Domenico Tempio*, in “Zootecnia e Vita”, XIV, 1, 1971, p. 208.

⁵⁹⁵ Cfr. N. Rodolico, *La satira nelle poesie siciliane di Giuseppe Marco Calvino*, in “Trapani”, 9, 1969, pp. 23 e 31.

Caracciolo può essere sintomatico della situazione. A fronte, infatti, delle voci dei ricchi che trovavano orecchie attente presso il governo, «le lagrime e i lamenti del popolo non si vedono né si sentono»⁵⁹⁶. Dal canto suo, Tempio ne manifestò la voce tutte quelle volte in cui recriminò sulle condizioni estreme in cui versavano: *La Carestia* lo mostra più volte quando a esprimersi sono i vari personaggi. Un esempio che si può citare fa riferimento a don Lampanziu nel momento in cui parla del disinteresse di coloro che, vivendo ben altra situazione,

E nenti s'interessanu
si siti di pidocchi
manciatu, o si l'inedia
v'accanna e pista l'occhi.

E niente s'interessano
se siete di pidocchi
mangiato, o se l'inedia
vi consuma⁵⁹⁷ e prostra⁵⁹⁸.

Ciò è quanto si legge ai vv. 713-716⁵⁹⁹ del canto I.

Ancora don Lampanziu, nel canto XVI ai vv. 889-892⁶⁰⁰ si rivolge al principe dicendogli:

Né ad autru oggettu, o ad unicu
fini siti vinutu,
chi a dari a li miserii
nostri sollievu e ajutu.

Né ad altro oggettu, o ad unico
fine siete venuto,
che⁶⁰¹ a dare alle miserie
nostre sollievo e aiuto.

Un altro esempio, sempre relativo al poema citato, è quello di don Litteriu, che, ai vv. 595-596 del canto II, lamenta: «e succurriti un misiru,/dui jorna ca non mangiu»⁶⁰² ('e soccorrete un misero,/due giorni che non mangio').

Ancora don Lampanziu, ai vv. 1569-1573⁶⁰³ del canto XVI, asserisce:

⁵⁹⁶ Cfr. D. Caracciolo, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia*, Edizioni Framas, Chiaravalle C.le, 1973 (Dalla Stamperia Reale, Palermo, 1785), p. 35.

⁵⁹⁷ La traduzione fornita, in modo più preciso, va intesa nel senso di 'vi assottiglia fino a ridurvi esile come una canna'. Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 27.

⁵⁹⁸ Cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. III, 1990, p. 845.

⁵⁹⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 27.

⁶⁰⁰ Ivi, vol. II, p. 336.

⁶⁰¹ La traduzione va intesa nel senso di 'se non'.

⁶⁰² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 54.

⁶⁰³ Ivi, vol. II, p. 203.

E nui dijuni, e misiri,
cc'un tozzulu ammuffatu,
un ossu ch'iddi lassanu
disiamu arrusicatu.

E noi digiuni, e miseri,
con un tozzo ammuffito,
un osso ch'essi⁶⁰⁴ lasciano
desideriamo rosicchiato.

I citati versi mostrano, perciò, il sentimento di Tempio e la sua amarezza. In occasione del convegno degli dèi di cui si legge ai vv. 509-514⁶⁰⁵ del canto XII sempre de *La Carestia*, Venere proferisce le seguenti parole:

«Mei numi dilittissimi
non richirà surprisa
s'ancora di Catania
iu pigghiu la difisa.

«Miei numi diletissimi
non recherà sorpresa
se ancora di Catania
io prendo la difesa.

Iu l'amu; e assai stu populu
m'è caru, e bonu amicu,
(...)

Io l'amo; e assai 'sto popolo
m'è caro, e buono amico,
(...)

Sicuramente, esse si fanno eco di quelle del poeta.

A cavallo dei due secoli Catania era già un agglomerato esteso – il viaggiatore Stolberg⁶⁰⁶ ne stimava in circa 40.000 gli abitanti –, ma era anche una città depressa. Essa, assieme a tutta la Sicilia, avrebbe avuto bisogno di svilupparsi, ma mancavano la volontà politica e il denaro municipale, ricorda Lucio Sciacca⁶⁰⁷, e Miciu Tempio palesava il “pantano” di immobilismo e di miseria in cui la città sprofondava sempre più per il malgoverno e se ne doleva in versi. Come visto, la protasi (verso 5 del canto I) de *La Carestia* testimonia il suo disagio: «Iu cantu la miseria» (‘Io canto la miseria’). Il poeta la notava e la denunciava.

Il discorso presente nell'ultimo canto del citato poema fatto dalla dea Pallade (vv. 1253-1280) e riportato più sopra rivela, in filigrana, questo concetto: occorre agire! Ponendosi, pertanto, da una prospettiva di intervento attivo sul reale, era necessario creare stabilmente occasioni di lavoro che potessero dare dignità all'uomo e spingerlo a un miglioramento.

⁶⁰⁴ Intendasi i nobili.

⁶⁰⁵ vi, vol. II, p. 85.

⁶⁰⁶ Cfr. F. L. Graf zu Stolberg, *Viaggio in Sicilia cit.*, p. 219.

⁶⁰⁷ Cfr. L. Sciacca, *Domenico Tempio e la sua città cit.*, pp. 285-286.

Anche *Lu veru piaciri* contiene una dimostrazione del sentire di don Miciu. Celebrando la realizzazione, da parte del nobile concittadino Bonaiuto, di una casa di campagna⁶⁰⁸ circondata da un bel giardino ricco di piante e dalla quale si ammiravano le bellezze monumentali di Catania (il Castello Ursino⁶⁰⁹, il duomo, ecc.), oltre a quelle naturali (ad esempio, la riviera dei Ciclopi⁶¹⁰, il fiume Simeto, ecc.), come si legge in certe ottave del canto III (rispettivamente⁶¹¹ 6 al verso 45, 13 al verso 97, 26 al verso 205 e 49 al verso 385), Tempio manifestò, nei vv. 7-8 dell'ottava 2 del canto II, plauso per il fatto che su un terreno scosceso lavico, «Aspru d'antichi massi era per tuttu./Chi l'Etna un tempu siminau di luttu»⁶¹² ('Aspro d'antichi massi era dappertutto./Che l'Etna un tempo seminò di lutto'), si fosse proceduto con una mirabile opera di costruzione: «La bella imprisa, a cui vi siti accintu»⁶¹³ ('La bella impresa, a cui vi siete accinto'), disse il poeta nell'ottava 16 del canto I al verso 122 rivolgendosi a Bonaiuto, come conferma anche Calì⁶¹⁴. E più in là, nell'ottava 46 dello stesso canto al verso 368, ripeté: «Sta bella imprisa apparsi, e fu ammirata»⁶¹⁵ ('Sta bella impresa apparve, e fu ammirata'). In controluce a tali versi si può cogliere anche un elogio all'operosità dell'uomo.

Sempre nel medesimo componimento, ai vv. 401-408⁶¹⁶ dell'ottava 51 del canto III si legge:

Ora votati a destra, e all'occidenti
 Guarda l'Industria comu tutu avviva:
 Fu lava un tempu, e foru rocchi ardenti
 Chisti, in cui cc'è st'amenità giuliva;
 Vidila comu apriu li renitenti
 Alpestri massi, e cc'innestau l'oliva,

Ora voltati a destra, e all'occidente
 Guarda l'Industria come tutto ravniva:
 Fu lava un tempo, e furono rocche ardenti
 Queste, in cui c'è 'st'amenità giuliva;
 Vedila come aprì i renitenti
 Alpestri⁶¹⁷ massi, e vi innestò l'olivo,

⁶⁰⁸ Così annotò don Strano in nota al componimento. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 516.

⁶⁰⁹ In nota al componimento, don Strano annotò che il castello venne eretto da Federico II nel corso del periodo svevo, andato dal 1198 al 1266 d.C. Successivamente, fu la sede dei monarchi aragonesi. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 546.

⁶¹⁰ Nelle ottave 26 e 27 del canto III, ai vv. 207-216, Tempio ricordò la leggenda di Polifemo e degli enormi massi, i faraglioni, lanciati dal gigante dopo esser stato accecato da Ulisse-Nessuno. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 553.

⁶¹¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 546, 548, 553 e 561.

⁶¹² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 163.

⁶¹³ Ivi, p. 154.

⁶¹⁴ Cfr. S. Calì, *Il vero piacere*, in S. Calì-V. Di Maria, *Domenico Tempio e la poesia del piacere cit.*, vol. I, p. 17.

⁶¹⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 162.

⁶¹⁶ Ivi, pp. 561-562.

E cci educau ccu stentu, e ccu lammicu
Pianti leti di Mandorlu, e di Ficu!

E ci⁶¹⁸ allevò⁶¹⁹ con stento, e con gemiti⁶²⁰
Piante liete di Mandorlo, e di Fichi!

Dai versi in questione è possibile cogliere i risultati cui poteva pervenire il lavoro umano (l'*Industria* citata): la trasformazione e la valorizzazione del paesaggio. Da un iniziale ambiente tormentato dalla lava si passava a un luogo verde, pieno di alberi. La fatica umana, quindi, da un lato trovava celebrazione e, dall'altro, il suo posto centrale nella vita dell'uomo.

Un accenno all'operosità si può cogliere anche nel componimento erotico *Lu coitu imperfettu*: la quartina 23, al verso 92, come si vedrà, fa riferimento all'*inerzia* dei *membri inoperusi* ('membri inoperosi') di una *repubblica*. Trattandosi di uno scritto "sessuale", i versi vanno letti metaforicamente in chiave e intendono il fatto che l'uomo deve rendersi "operoso", ossia mantenere vigile la propria ragione per far sì che la "repubblica", ossia il corpo, quindi se stesso, possa avere giorni "avventurosi", cioè fortunati. Il senso primo della quartina è che l'individuo deve sempre mantenere il controllo delle proprie reazioni e degli impulsi se intende evitare di incorrere in situazioni disdicevoli o pericolose: è il concetto della virtù che deve permeare i comportamenti umani, a cominciare da quelli sessuali. Di esso si parlerà più sotto.

La quartina in questione non è però disgiunta da un secondo significato, reso attraverso la metafora erotica: in controluce risulta quello dell'operosità umana. Attraverso l'abituale codice fisiologico, il discorso di Tempio fu quello di un essere umano attivo e produttivo, non ripiegato su se stesso, inerte e privo di dignità. Va da sé che ciò andava oltre il singolo individuo e acquistava un senso generale e un valore più universale: Catania (la Sicilia) non aveva altra via per uscire dallo stallo se non quella della onesta laboriosità di chi vi abitava.

L'anelito all'operosità avvicinò Tempio alle posizioni di Tommaso Natale⁶²¹, secondo il quale l'occupazione «toglie dall'ozio e dal bisogno»: era la medesima conclusione cui pervenne Voltaire nel *Candide*. Il turco derviscio, infatti, afferma: «le travail éloigne de nous

⁶¹⁷ La traduzione va intesa nel senso di 'scoscesi'.

⁶¹⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'vi'.

⁶¹⁹ Cfr. V. Mortillaro, *Nuovo dizionario siciliano-italiano cit.*, p. 418. La traduzione va intesa però nel senso di 'coltivò'.

⁶²⁰ Cfr. A. Traina, *Nuovo vocabolario siciliano-italiano*, Giuseppe Pedone Lauriel Editore, Palermo, 1868, p. 38. Il termine ha anche il senso di 'afflizione' (ivi). La traduzione va in ogni caso intesa nel senso di 'fatica'.

⁶²¹ Cfr. *Riflessioni politiche intorno All'Efficacia, e Necessità delle Pene Dirette da Tommaso Natale Marchese di Monte Rosato al Giureconsulto Don Gaetano Sarri cit.*, p. 149.

trois grands maux, l'ennui, le vice, et le besoin»⁶²². Il lavoro, dunque, evitava una vita sregolata e improntata alla malafede che conseguiva al bisogno, ma consentiva ad ognuno di guadagnare e di vivere correttamente.

La laboriosità dell'uomo venne per certi versi permeata di sacro da parte di Carlo F. Gambino. In un'ottava di genere sacro, ai vv. 1-3⁶²³, scrisse:

Diu, ca voli ca l'omu ben campassi, e mai la liggi sua la trasgredissi, voli ca in operando meritassi;	Dio, che vuole che l'uomo ben campi, e (che) mai la legge sua (la) trasgredisca, vuole che (in) operando meritasse;
--	---

Si confermava, così, l'idea che gli uomini dovessero avere un'occupazione che potesse toglierli dalla miseria e consentire loro di migliorare.

Anche Giovanni Meli nel *Don Chisciotti e Sanciu Panza* ne riferì. Ai vv. 2-6 dell'ottava 46 del canto XII evidenziato in precedenza, fece dire al servitore:

Nun sugnu cchiù di pisu a li viventi, Fazzu a lu munnu la figura mia, E forsi megghiu assai di li potenti; Ch'eu cu lu fruttu di la mia fatia Sugn'utili a me stissu e ad altri genti;	Non sono più di peso ai viventi, Faccio al mondo la figura mia, E forse meglio assai dei potenti; Ch'io con il frutto della mia fatica Sono utile a me stesso e ad altre genti;
--	---

Il lavoro, dunque, dava dignità all'uomo e, in conseguenza, il "diritto" di stare in mezzo ai simili senza dipendere più da nessuno: anzi, in tal modo si poteva essere utili agli altri.

Esso appare, poi, anche nella raccolta *La Buccolica* di Ignazio Scimonelli. Si vedano, ad esempio, la raccolta dell'uva (vv. 28-37⁶²⁴) nell'idillio IV (*L'Autunno*) o i mietitori (vv. 59-79⁶²⁵) nel III (*La State*). In questo secondo componimento, in particolare, l'autore mostrò la durezza dell'esistenza di coloro che lavoravano nei campi e dei pastori, che, arsi dal cocente sole, cercavano riparo e riposo sotto gli alberi, come si legge ai vv. 59-98⁶²⁶: erano difficoltà quotidiane, le quali però rendevano "alte" delle attività "povere" in confronto a quelle inconsistenti e per nulla faticose dei nobili.

⁶²² Cfr. *Œuvres complètes de Voltaire cit.*, p. 412.

⁶²³ Cfr. C. F. Gambino, *Poesie siciliane cit.*, p. 127.

⁶²⁴ Cfr. I. Scimonelli, *Poesie siciliane edite ed inedite cit.*, pp. 14-15.

⁶²⁵ Ivi, pp. 9-10.

⁶²⁶ Ivi.

Anche in un contesto francese non mancarono riferimenti al valore del lavoro. Diderot, ad esempio, manifestò un encomio quando nell'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (opera del 1782, ma precedentemente composta nel 1779 con il titolo *Essai sur la vie de Séneque le philosophe, sur ses écrits, et sur les règnes de Claude et de Néron*⁶²⁷) scrisse: «Travaillons donc : le travail, entre autres avantages, a celui de raccourcir les journées et d'étendre la vie»⁶²⁸.

Pronuncia in favore del lavoro è anche quella contenuta nel *Candide* di Voltaire. Il protagonista del romanzo, come già indicato in precedenza, ripete «il faut cultiver notre jardin»: era un invito all'operosità, la quale consentiva, fra l'altro, di far sopportare in qualche modo all'uomo i mali che ne affliggevano la vita. Se non era possibile sottrarsi alle sofferenze di cui essa si faceva portatrice e, dunque, se bisognava lasciare che il mondo andasse come andava, occorreva organizzarsi e svolgere qualche attività utile, la quale avrebbe di conseguenza potuto apportare una forma di gratificazione, se non proprio di felicità.

Non molto diversa era la considerazione che Rousseau ebbe del lavoro. Egli ne individuò l'origine nel passaggio alla civilizzazione dell'uomo, come si legge nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁶²⁹: il lavoro ne era conseguenza, come l'introduzione della proprietà, la scomparsa dell'uguaglianza tra individui, ecc. Per questa via rappresentava, dunque, uno dei tanti effetti negativi dell'incivilimento umano.

Ma al lavoro stesso Rousseau attribuì, nell'*Émile ou de l'Éducation*, un valore positivo legato all'influsso sulla dimensione interiore dell'individuo. Esso preservava dal pericolo rappresentato dall'immaginazione: nella citata opera si legge, infatti, che «C'est en exerçant son corps à des travaux pénibles que j'arrête l'activité de l'imagination»⁶³⁰. Secondo il *philosophe*, questa era pericolosa perché «c'est par la seule imagination que s'éveillent les sens»⁶³¹. Il lavoro, invece, forgiava l'essere, come si può evincere da quanto asserisce il maestro: «si je l'occupe [il fanciullo] dans un atelier ses mains travaillent au profit de son

⁶²⁷ Così scrisse Mme de Vandeul (1753-1824) nelle *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot*. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome I, Hermann, *op. cit.*, 1975, p. 31, nota 82.

⁶²⁸ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome IV, *op. cit.*, 1972, p. 567.

⁶²⁹ Rousseau così si espresse nella *Seconde partie*: «dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire»: cfr. *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 171. E nel Libro 3 dell'*Émile ou de l'Éducation* aggiunse: «Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social»: *ivi*, t. IV, *op. cit.*, 1969, pp. 470.

⁶³⁰ Cfr. il Libro IV, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, 1969, p. 644.

⁶³¹ *Ivi*, p. 662.

esprit»⁶³². Considerati i benèfici effetti che aveva, il lavoro veniva persino considerato alla stregua di una medicina: «La tempérance et le travail sont les deux vrais médecins de l’homme»⁶³³.

Appare evidente, quindi, come non vi siano grosse differenze tra pensiero tempiano e quello rousseauiano, voltairiano o diderotiano: anche per il poeta catanese il lavoro costituiva un valore assoluto e imprescindibile, che permetteva all’uomo di progredire: ciò, sia a livello interiore, sia a livello materiale.

Dai versi sull’operosità umana che si sono prima riportati traspaiono altresì senso morale e civile ad evidenziare anche una precisa responsabilità storica: don Miciu proiettò il problema socio-economico in una prospettiva che era senz’altro contingente, ossia pregnante per quel momento, ma che si trasferiva già al domani. Egli mostrò preoccupazione per il presente e per il futuro, per il progresso della città e dei suoi abitanti: lo stallo corrente si sarebbe riflesso sull’avvenire e nulla sarebbe potuto cambiare in meglio, alcun ricambio vi sarebbe stato, nessun “vento” nuovo, e l’immobilismo avrebbe continuato a perpetuarsi senza che il secolo fosse riuscito a incidere sugli animi e ad essere, oltre le belle parole che venivano da più parti pronunciate, davvero foriero di spinte innovative sul terreno economico-sociale, politico-istituzionale e, non ultimo, umano. Eppure, come afferma Carmelo Musumarra, «il *Secolo avventurato* (...) aveva ricevuto l’incarico di restituire agli uomini la pace perduta, avviandoli verso i *lumi benefici*»⁶³⁴. Anche D’Alembert, nell’*Essai sur les Élèmens de philosophie*, scrisse che «Notre siècle s’est donc appelé par excellence *le siècle de la philosophie*»⁶³⁵. Invece, il tempo «multu all’amaru inclina»⁶³⁶ (‘molto all’amaro inclina’), asserì il poeta catanese al verso 26 del canto XIV de *La Carestia*, e nei successivi vv. 41-48⁶³⁷ lamentò che:

A vucca china vantasi
lumi, filosofia;
fratantu l’egoisimu
fa stragi e tirannia.

A bocca piena vantasi
lumi, filosofia;
frattantu l’egoismo
fa stragi e tirannia.

⁶³² Cfr. Livre III, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, 1969, p. 443.

⁶³³ Cfr. Livre I, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, 1969, p. 271.

⁶³⁴ Cfr. C. Musumarra, *Introduzione*, in D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, pp. X-XI.

⁶³⁵ Cfr. *Œuvres complètes de D’Alembert*, t. premier, I partie, A. Berlin, Paris, 1821, p. 122.

⁶³⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 210.

⁶³⁷ Ivi, p. 211.

Eccettu un pocu numeru
lu restu pari già
chi tutti congiurassiru
contra l'umanità.

Eccetto un poco⁶³⁸ numero
(per) il resto pare già
che tutti congiurino
contro l'umanità.

Per quanto gli uomini fossero occupati a parlare di lumi e filosofia, lasciavano però che l'avidità continuasse ad agire. Tempio, dunque, colpì pure coloro per i quali i Lumi erano solamente un concetto astratto e qualcosa con cui "riempirsi la bocca" per teorizzare di possibili cambiamenti sociali.

Il lamento era condiviso con Carlo F. Gambino⁶³⁹, che scrisse:

Diogeni unni si'? la tua lanterna
'Mprestami quannu scura e quannu agghiorna.
Hominem quaero in probitate interna;
Trova minzani, e mircanti di corna.
Cussi oggi lu munnu si cuverna;
L'esteriuri si alliscia, e si adorna.
Ergo d'intra è lu vizio, e la taverna
Morsi a lu munnu la virtù, e non torna.

Diogene dove sei? la tua lanterna
Prestami quando fa scuro e quando fa giorno.
*Hominem quaero in probitate interna*⁶⁴⁰ ;
Trova ruffiani⁶⁴¹, e mercanti di corna.
Così oggi il mondo si governa;
L'esteriore si liscia, e si adorna.
Ergo di dentro è il vizio, e la taverna⁶⁴²
Morì al mondo la virtù, e non torna.

Chiedendo aiuto a Diogene e alla sua proverbiale lanterna, l'avvocato-poeta andò anche alla ricerca della virtù, che sembrava morta per un mondo in cui a regnare era solo la superficialità.

Anche Giovanni Meli si dolse. Ne la *Littira all'illustri Giacintu Troysi su lu statu presenti di la morali filosofia*, ad esempio, ai vv. 13-16⁶⁴³ scrisse:

Chi cosa vi nni pari?
Cchiù chi li lumi criscinu,
'Ncanciu di migghiurari,
L'omini insalvaggiscinu!

Che cosa ve ne pare?
Più (che) i lumi crescono,
In cambio di migliorare,
Gli uomini inselvaggiscono!

Inoltre, ai vv. 109-116⁶⁴⁴ si trova quanto segue:

⁶³⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'piccolo'.

⁶³⁹ Cfr. C. F. Gambino, *Poesie siciliane cit.*, p. 11.

⁶⁴⁰ L'espressione latina significa letteralmente 'cerco un uomo nella correttezza interna', ma nello specifico va intesa nel senso di 'cerco un uomo coretto nei suoi valori'.

⁶⁴¹ Cfr. A. Traina, *Nuovo vocabolario siciliano-italiano cit.*, p. 595.

⁶⁴² L'espressione va intesa come metonimia. All'interno della strofa il termine *taverna* vuole indicare il fatto che è dentro l'uomo non solo il vizio, ma anche che, essendo un debole, si ubriaca in tutti i sensi, non solo per il vino.

⁶⁴³ Cfr. Meli *Opere I*, p. 169.

E sta saggizza intantu
Cu vesti ohimè strazzata,
Muta si sta da cantu
Povira e disprizzata.
Li tempi ohimè canciarù!
Filosofia mischina,
In quali statu amaru
La sorti ti cunfina!

E sta saggezza intanto
Con veste ohimè strappata,
Muta (si) sta di canto
Povera e disprezzata.
I tempi ohimè cambiarono!
Filosofia meschina⁶⁴⁵,
In quale stato amaro
La sorte ti confina!

E ancora, ne *Lu divorziu* ai vv. 9-20⁶⁴⁶ si può leggere:

Pri nui stu seculu,
Ch'è sedicenti
Luminusissimu,
Nun luci nenti.

Per noi 'sto secolo,
Che è sedicente
Luminosissimo,
Non luce (per) niente.

Di voli altissimi
Sarrà capaci;
Ma unn'è Giustizia
Unn'è la Paci?

Di voli altissimi
Sarà capace;
Ma dov'è (la) Giustizia
Dov'è la Pace?

Unni si trovanu
Virtù e costumi?
Dunca a chi servinu
Sti tanti lumi?

Dove si trovano
Virtù e costumi⁶⁴⁷?
Dunque a che servono
'Sti tanti lumi?

All'autore palermitano, in qualche modo sollecitato dai tempi, i lumi non erano graditi, perché forieri solo di esiti negativi. Era, dunque, uno stato amaro quello in cui versavano gli uomini. La stessa Filosofia, quella di continuo richiamata, era messa da canto se non ripudiata: «*Povira e nuda vai Filosofia/Cussì dissi la plebi gnurantuna*»⁶⁴⁸ ('*Povera e nuda vai Filosofia/Così disse la plebe ignorantona*'), si legge ai vv. 105-106 della quartina 14 de *La Filosofia*. Un riecheggiamento di ciò si trova in certi versi pariniani, ad esempio. Nella satira *Lo studio*, infatti, si legge: «Vanne, Filosofia, povera e smorta»⁶⁴⁹.

Nel componimento tempiano ora citato è la stessa "dea" a lamentare, ai vv.⁶⁵⁰ 93-94, 97-98 e 113 rispettivamente della quartina 12, 13 e 15, la propria sorte tra gli umani:

⁶⁴⁴ Ivi, p. 170.

⁶⁴⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'disgraziata', 'poverina'.

⁶⁴⁶ Cfr. G. Meli, *Opere poetiche cit.*, p. 63.

⁶⁴⁷ La traduzione va intesa nel senso di 'buone usanze'.

⁶⁴⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 287.

⁶⁴⁹ Cfr. G. Parini, *Poesie*, a c. di E. Bellorini, vol. 2, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1929, p. 140.

⁶⁵⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 287.

(...) Ittata mmenzu sti miserii
 Iu sù la matru di li sillogismi;
 (...)
 Iu sù Filosofia prima da tutti
 Stimata, e ancora da li cani e gatti;
 (...)
 Chiù non sugnu stimata (...)

(...) Gettata in mezzo (a) 'ste miserie
 Io sono la madre dei sillogismi;
 (...)
 Io sono (la) Filosofia (dap)prima da tutti
 Stimata, e anche dai cani e (dai) gatti;
 (...)
 Più non sono stimata (...)

Per Giovanni Meli, invece, essa era solo scienza astratta priva di senso:

Vigghia, suda e si affatia
 Su li libri, e li scienzi;
 Ma, virtù, filosofia
 Nun su' dati a vui st'incenzi!
 Nun è omaggiu, chi dispenza
 A la bella verità,
 Ma un trufeu, chi alzari penza
 A la propria vanità!
 Sulu cerca ammubbigghiari
 Lu so spiritu di ciuri,
 E cu chisti cummigghiari
 Di lu cori li lurduri.

Veglia, suda e si affatica
 Sui libri, e (sul)le scienze;
 Ma, virtù, filosofia
 Non sono dati a voi 'st'incenzi!
 Non è omaggio, che dispenza
 Alla bella verità,
 Ma un trofeo, che alzare pensa
 Alla propria vanità!
 Solo cerca di adornare
 Il suo spirito di fiori,
 E con questi coprire
 Del cuore le lordure.

La Filosofia era, perciò, vanità, come si legge ai vv. 177-188⁶⁵¹ de *L'illusioni* (1814), considerato che non mostrava risultati concreti, mentre la società siciliana restava lacerata da contrasti insanabili. Il che autorizzava non pochi dubbi sulla paventata felicità dei tempi. Non a caso, ne *Lu canteru di Binidittu*, Tempio ai vv. 81-83 scrisse de «la tantu/Bramata, e mai goduta/Felicità»⁶⁵² ('la tanto/Bramata, e mai goduta/Felicità').

Ancora, nel canto XVIII de *La Carestia*, al verso 164, un disilluso don Miciu chiamò il suo tempo «Seculu di rapina»⁶⁵³ ('Secolo di rapina'), quello in cui regnava tutta una serie di personificazioni negative, tra le quali Cupidigia, Avidità, Prepotenza, Furfanteria, Egoismo, ecc.

Era la stessa denuncia che fece Giuseppe M. Calvino circa i facili entusiasmi per il preteso progresso epocale. Nei versi de *Lu seculu decimunonu*, che qui non si riportano per brevità, venne evidenziato come i «Tempi illuminatissimi» del «Seculu filosoficu» ('Secolo

⁶⁵¹ Cfr. Meli *Opere I*, p. 128.

⁶⁵² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 334.

⁶⁵³ «Seculu di rapina» è la frase che «a gran littri» ('a grandi lettere') si legge su una bandiera che ondeggia nell'aria e che è stata innalzata dalla *Latruneria* ('Ladroneria'). Cfr. i vv. 161-164 del canto XVIII, in D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 401.

filosofico’) non vedessero altro che la giustizia venduta, lo sfruttamento dei poveri e altre iniquità. In verità, concluse il poeta trapanese, erano «Tempi di cazzi in culo!»⁶⁵⁴ (‘Tempi di cazzi in culo!’). Con un’immagine oscena, non disgiunta da acre sarcasmo, il pensiero del poeta trapanese sulla tristezza dei tempi venne reso in tutta la sua drammaticità.

Anche Giuseppe Borrello si pronunciò, nel corso del primo Ottocento, sul tema scrivendo, nel sonetto *Chi divi fari lu veru filosofu*:

Filosufi, ca facennu quistioni (...) Sti cosi, chi vantaggiu cci purtati? L’omu si migghiurassi d’una sbrizza? Iu l’azioni vogghiu arrigulati, Iu li costumi vogghiu ccu purizza, Iu la murali vogghiu ca scanati.	Filosofi, che questionando ⁶⁵⁵ (...) Ste cose, che vantaggio ci ⁶⁵⁶ portate? L’uomo se migliorasse d’un tantino? Io le azioni voglio regolate, Io i costumi voglio con purezza, Io la morale voglio che lavorate ⁶⁵⁷ .
--	---

I vv. 1 e 10-14⁶⁵⁸ in oggetto mostrano anche questo autore porsi il dubbio circa l’effettiva utilità del filosofare, di fronte a un’umanità e a un mondo che non risentivano minimamente dei vantaggi che i Lumi avevano professato.

Dal canto suo, ancora Meli si espresse in merito: ai vv. 5-6 dell’ottava 42 del canto V del *Don Chisciotti e Sanciu Panza*, lo scudiero afferma di temere che la sorte «la felicità nun mostra mai,/Chi n’tra sonni, chimeri e cosi incerti»⁶⁵⁹ (‘la felicità non mostra mai,/Che nei sonni, (nelle) chimere e (nelle) cose incerte’).

In un contesto geografico diverso e laziale in particolar modo, Giuseppe G. Belli, ad esempio, univa il proprio lamento per i tempi correnti. Come don Miciu, il poeta dialettale romano ebbe la stessa visione disincantata su una realtà tragica e fu animato da intransigenza morale, dall’impossibilità a rassegnarsi di fronte alle ingiustizie e dal bisogno di parlare

⁶⁵⁴ Cfr. G. M. Calvino, *Lu dimoniu e la carni*, Tringale Editore, Catania, 1978, p. 57.

⁶⁵⁵ La traduzione va intesa nel senso di ‘fare disputa attorno a un determinato argomento’. Cfr. anche V. Mortillaro, *Nuovo dizionario siciliano-italiano cit.*, p. 898.

⁶⁵⁶ La traduzione va intesa nel senso di ‘gli’, con riferimento al genere umano.

⁶⁵⁷ L’espressione *scanati* (verbo *scanare*, tempo presente, seconda voce plurale) va intesa nel senso di ‘lavorate con le mani’, con riferimento, ad esempio, all’argilla (cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. IV, 1997, p. 533). Essa acquista, pertanto, il valore di ‘forgiare’. Con tutta evidenza, si tratta di una metafora con implicito filosofico.

⁶⁵⁸ Cfr. G. Borrello, *Poesie siciliane cit.*, p. 222.

⁶⁵⁹ Cfr. Meli *Opere I*, p. 438.

chiaro⁶⁶⁰. I versi dei suoi numerosissimi sonetti, nel rappresentare un popolo sconfitto, ma non vittima dei suoi stessi limiti, anzi vivificato da un certo sfondo “reazionario”, a cominciare dal linguaggio – è la plebe di cui lasciò il monumento, come si legge nell’*Introduzione*⁶⁶¹ scritta di suo pugno –, denunciano lo scetticismo e, al contempo, la protesta dell’autore.

Da quanto precede, appare pertanto evidente una volta di più come Tempio fosse proteso verso il progresso, ma a tale sua personale tensione non corrispose un fattivo sviluppo nella realtà, che permaneva drammatica e immutata.

La cultura illuministica, com’è noto, si mosse in direzione della riattivazione delle facoltà razionali umane: ciò costituiva un forte cambiamento rispetto a quanto era avvenuto fino a quel momento, in cui tutto era assoggettato a qualche “autorità” (politica, religiosa, la superstizione) che comprimeva la mente. Diderot, alla voce *Écletisme* dell’*Encyclopédie* scrisse di

un philosophe qui foulant aux piés le préjugé, la tradition, l’ancienneté, le consentement universel, l’autorité, en un mot tout ce qui subjuge la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n’admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison.⁶⁶²

A queste parole facevano rimando quelle di Montesquieu, il quale considerava che «tout homme qui est censé avoir une ame libre doit être gouverné par lui-même»⁶⁶³, come si legge nell’*Esprit des loix*.

La Ragione, dunque, diventava una sorta di “dichiarazione programmatica” degli illuministi. Voltaire, dal canto suo, nel *Traité sur la tolérance* (1763) affermava che:

Chaque jour la raison pénètre en France dans les boutiques des marchands, comme dans les hôtels des seigneurs. Il faut donc cultiver les fruits de cette raison, d’autant plus qu’il est impossible de les empêcher d’éclore.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Cfr. “Il mondo e la vita”, in *La plebe di Roma. Tutti i sonetti romaneschi di Giuseppe Gioacchino Belli*, a c. di R. Vighi, *op. cit.*, p. 3.

⁶⁶¹ Cfr. *Introduzione ai Sonetti scritta da G. G. Belli nel 1831*, in *La plebe di Roma. Tutti i sonetti romaneschi di Giuseppe Gioacchino Belli*, a c. di R. Vighi, *op. cit.*, p. XXXVI.

⁶⁶² Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers cit.* (1755), vol. 5, 1966, p. 270.

⁶⁶³ Cfr. Capitolo VI, Libro XI, in *Œuvres de Monsieur de Montesquieu cit.*, tome I, p. 211.

⁶⁶⁴ Cfr. il capitolo XX, in *Œuvres complètes de Voltaire*, tome cinquième, *op. cit.*, 1855, p. 547.

Il moderno processo di razionalizzazione delle cose del mondo, contrapponendosi al senso comune e al conformismo, ammetteva l'autonomia e la libertà di analizzare, dubitare, giudicare: tutto veniva riproposto al tribunale della Ragione, come ricorda Gianni M. Pozzo⁶⁶⁵. Tutti i fatti della vita, dunque, non venivano più accettati passivamente e acriticamente, ma erano riproposti all'analisi della mente, nella piena fiducia che questa fosse capace di far uscire l'uomo dalle "tenebre" in cui versava: per il suo tramite l'umanità non sarebbe più ricaduta negli errori e nella servitù del passato, ma si sarebbe mossa verso la verità e la perfezione. In particolare, per quel che concerne la tradizione – della religione si dirà più sotto –, quanto indicato non aveva il significato di un totale rifiuto, perché l'uomo, riporta Tzvetan Todorov⁶⁶⁶, non poteva fare a meno dell'eredità trasmessa dagli antenati, ma questa non rendeva automaticamente vera ogni affermazione di cui si faceva portatrice: nulla veniva dato per scontato, ma occorreva, per l'appunto, riesaminare per vedere chiaro nelle cose: «Non c'è tradizione che non venga contestata, (...) autorità che sia risparmiata», rammenta Paul Hazard⁶⁶⁷. La Ragione, dunque, rimetteva in discussione tutto: liberando l'uomo dal "peso" del passato e modernizzando l'assetto esistente, diventava possibile il progredire verso un futuro giusto, migliore. Almeno nelle intenzioni. Era la voglia di sostituire a un mondo "vecchio" e divenuto oscuro uno nuovo e più saggio così come elaborato dall'analisi razionale.

Per quanto concerne Tempio, lo si è visto, egli condivise i propositi di rinnovamento e la sua poesia ne fu portavoce, ma anche Domenico Ciccio⁶⁶⁸ nota l' "abituale" contraddizione: il poeta sconfessò la fiducia che lui stesso aveva riposto, assieme ad altri, nella Ragione, quella che, secondo gli illuministi, dopo aver allontanato gli uomini dalle tenebre in cui erano caduti a causa dell'oscurantismo medievale, avrebbe permesso loro, in autonomia rispetto alla religione, di raggiungere la felicità. Voltaire, in proposito, così si pronunciava nel *Traité sur la tolérance*:

Cette raison est douce, elle est humaine, elle inspire l'indulgence, elle étouffe la discorde, elle affermit la vertu, elle rend aimable l'obéissance aux lois, plus encore que la force ne les maintient.⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Cfr. G. M. Pozzo, *La storia e il progresso nell'Illuminismo francese*, C.E.D.A.M., Padova, 1964, p. 13.

⁶⁶⁶ Cfr. T. Todorov, *Lo spirito dell'Illuminismo*, trad. it., Garzanti, Milano, 2007, p. 38.

⁶⁶⁷ Cfr. P. Hazard, *La crisi della coscienza europea cit.*, pp. 26-27.

⁶⁶⁸ Cfr. D. Ciccio, *Introduzione cit.*, pp. XLIII-XLIV.

⁶⁶⁹ Cfr. il capitolo V, in *Œuvres complètes de Voltaire*, tome cinquième, *op. cit.*, 1855, p. 518.

Attraverso la Ragione si sarebbe messo in moto un processo di riscatto dalla povertà, dall'ignoranza, dalla mancanza di libertà.

Tempio, si diceva precedentemente, fu uno scettico e un pessimista: apprezzò le istanze illuministiche pur non credendoci fino in fondo. In quanto tale, egli non seppe fare lega con un ottimismo sociale e morale alquanto retorico il cui cardine era l'idea della perfettibilità dell'uomo e della società di cui, ad esempio, scriveva Diderot nella lettera ad Étienne-Maurice Falconet (1716-1791) del 15 febbraio 1766: «je suis convaincu de la perfectibilité et de l'homme et de ses ouvrages»⁶⁷⁰.

L'idea della perfettibilità umana traspare, ad esempio, da un'altra lettera scritta al medesimo destinatario il 5 agosto del medesimo anno:

L'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir. Dans le passé pour s'instruire ; dans le présent pour jouir ; dans l'avenir pour se le préparer glorieux à lui-même et aux siens (...) Si nos prédécesseurs n'avoient rien fait pour nous et si nous ne faisons rien pour nos neveux, ce seroit presque en vain que la nature eût voulu que l'homme fût perfectible.⁶⁷¹

Ciò permetteva di nutrire grande fiducia nella trasformazione della realtà e, soprattutto, dell'uomo. Incapace, come rileva ancora Ciccio⁶⁷², di credere completamente alle “maiuscole” illuministiche (Libertà, Ragione, ecc.), don Miciu mantenne uno sguardo distaccato e coerente nei riguardi degli uomini e dei loro problemi: dei mali comuni cercò di scrutare le cause, piuttosto che investirli di ideologia. I Lumi, è noto, sfruttavano le risorse dello spirito per il raggiungimento di una meta superiore: il razionalismo tendeva all'emancipazione umana. Nella *Lettre de l'auteur à M. ****** (1761, postuma), scritta quale prefazione all'opera di Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) intitolata *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, il medesimo *philosophe* (1766), Diderot espresse tutta la sua fiducia nei confronti dell'Illuminismo:

Mais j'ai bien plus de confiance dans l'esprit général qui se monte de plus en plus sur le ton de la raison et de l'humanité, j'ai bien plus de confiance sur le progrès des connaissances, ce fleuve immense qui grossit tous les jours et qu'aucune puissance (si ce n'est un déluge) ne peut plus aujourd'hui se flatter d'arreter.⁶⁷³

⁶⁷⁰ Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome VI, 1961, p. 73.

⁶⁷¹ Ivi, pp. 259-260.

⁶⁷² Cfr. D. Ciccio, *Introduzione*, in D. Tempio, *Favole-Odi-Epitalami-Ditirambi-Altro vino*, a c. di D. Ciccio, Mavors, Messina, 1968, p. LXIII.

⁶⁷³ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome VI, *op. cit.*, 1970, p. 340

Il testo diderotiano, quindi, è una prova dell'affidamento che si faceva sulla capacità di progresso dell'uomo, il quale con l'intelligenza avrebbe potuto dissolvere gli sbagli del passato, eliminare oscurantismo, pregiudizio e ignoranza, far nascere un mondo nuovo e migliore, senz'altro felice, fondato sulla materia e sulla ragione, libero da realtà metafisiche e trascendenti. La storia, quindi, gli apparteneva e se ne faceva protagonista.

Visione positiva è, ad esempio, pure quella di un altro catanese, Giuseppe Lombardo Buda, collaboratore del principe Ignazio di Biscari, di cui condivise i principi massonici, come ricorda Rosa M. Monastra⁶⁷⁴. Nel «poema accademico» intitolato *La Necessità principale origine di ogni bene per la società*⁶⁷⁵ si coglie l'idea di un uomo, che, per quanto soggetto a condizionamenti vari, si prodiga in un'azione volta a mutare in bene ciò che vi è di male, per intervento della cattiva sorte o per inganno dei «Socj», come si legge ai vv. 5-8⁶⁷⁶ dell'ottava 48 del canto II. È evidente, quindi, la visione ottimistica delle cose, la stessa che non si ritrova in don Miciu, il quale, non credendo nella paventata realtà (apparentemente) giusta e funzionale, la giudicò lontana dal vero e quindi incapace di cogliere i problemi del vivere quotidiano, individuale e sociale, e di saperli risolvere. Ne *La Carestia* al canto I ai vv. 697-700⁶⁷⁷ si può leggere:

Ma in chistu dottu seculu
pri li presenti lumi
farni muriri in siziu
è grossa, amici Numi!

Ma in questo dotto secolo
per i presenti lumi
farcì morire di inedia
è grossa, amici Numi!

Polemica nei confronti dei tempi nuovi è quella manifestata, inoltre, nel *Ditirammu primu*, come riporta anche Domenico Ciccì⁶⁷⁸. L'ubriacone *Varvazza* si profonde, infatti, in affermazioni che danno il senso di una difficile realtà. I vv. 128-130⁶⁷⁹ ne riferiscono il pensiero:

⁶⁷⁴ Cfr. M. R. Monastra, *Tra Accademia e anti-Accademia: la saffica «Supra la Necessità» e le sue serio-comiche propaggini cit.*, p. 125.

⁶⁷⁵ Cfr. *La necessità principale origine di ogni bene per la società. Stabilita Su principi interessanti all'Istoria (particolarmente Naturale) e al Commercio. Poema accademico di Giuseppe Lombardo Buda catanese, 1778.* Come indicato nella sezione «Lo stampatore A CHI LEGGE», il testo citato costituisce una rielaborazione «in ottava rima» successiva a quanto recitato «in verso sciolto» nell'Accademia degli Ereino-Palladi il 12 novembre 1775 (ivi, p. XIII).

⁶⁷⁶ Ivi, p. 44.

⁶⁷⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia*, vol. I, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁷⁸ Cfr. D. Ciccì, *Introduzione*, in D. Tempio, *Favole Odi Epitalami Ditirambi Altro vino cit.*, p. LXII.

⁶⁷⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 196.

(...) la guerra si cangiau in cristeri
A tasci supra tasci, ch'è un spropositu,
E in locu d'iri avanti, jamu arreri;

(...) la guerra (si) cambiò in clistere
Di tasse sopra tasse, che è uno sproposito,
E in luogo d'andare avanti, andiamo indietro;

È una meditazione lucida, al di là del fatto che egli sia uomo avvezzo all'alcool. Forse, proprio per essere un uomo "alienato" e spesso senza autocontrollo, il suo parlare è espressione di un "io" profondo che non è solo personale, ma che si fa anche voce collettiva. Il che rende la sua denuncia ancora più veritiera e dolorosa.

La misura delle strofe viene resa pure per il tramite di un'immagine scatologica. Tale accenno, inoltre, giocando sulle parole, fa *pendant* con il termine "indietro", che acquista così un duplice significato non disgiunto da un lievissimo umorismo: quello proprio di avverbio e di "sedere", ossia la parte posteriore del corpo. Non solo: il termine *arri* può anche avere un risvolto metaforicamente sessuale: in altre parole, per richiamare un verso calviniano mostrato più sopra, è come dire «Tempi di cazzi in culo» giusto a significare la durezza della realtà.

La polemica è, poi, contro il perdurare di certe condizioni di vita, colte dai successivi versi 689-692⁶⁸⁰:

S'un mischinu 'un ha chi spenniri
Guarda, spinna e nenti è so;
E lu peju ca transiggiri
Ccu la panza non si po.

Se un poveraccio non ha (di) che spendere
Guarda, desidera e niente è suo;
E il peggio (è) che transigere
Con la pancia non si può.

A fronte di ciò, il verso 158 mostra l'aristocrazia impegnata «In fari trinchilanzi⁶⁸¹ e mbriacarisi»⁶⁸² ('Nel fare baldoria e (a) ubriacarsi'): era un'ennesima stoccata contro la nobiltà e rendeva ancora più ampia e tragica la disparità tra gli esseri umani.

Nulla stava cambiando, sicché era davvero un "andare indietro": dunque, i cosiddetti tempi "nuovi" non lo erano per niente e ogni cosa persisteva immutata, il che spiegava la polemica del poeta e con essa il suo sdegno e la disillusione.

Pure ne *Li pauni e li nuzzi* si trova una conferma nelle parole che Giove proferisce nei confronti del Secolo decimonono, che ha litigato con Giunone. Ai vv. 337-351⁶⁸³, il re degli dèi, infatti, risponde nel seguente modo:

⁶⁸⁰ Ivi, p. 226.

⁶⁸¹ Il termine *trinchilanzi* è voce di origine germanica. Cfr. A. Traina, *Nuovo vocabolario siciliano-italiano cit.*, p. 1048.

⁶⁸² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 202.

⁶⁸³ Ivi, p. 454.

Benissimu. Ho cumprisu.	Benissimo. Ho compreso
A tuttu, ad ogni liti	A tutto, a ogni lite
Riparu si darà. Basta; e sintiti.	Riparo si darà. Basta; e sentite.
La mia spusa Giununi	La mia sposa Giunone
Non ha chi milli parti di ragiuni.	Non ha che mille parti di ragione.
E tu, Seculu, intantu	E tu, Secolo, intanto
A tortu l'inculpasti	A torto l'inculpasti
Causa di sti cuntrasti. Un granni abbagghiu	(A) Causa di 'sti contrasti. Un grande abbaglio
Fu chistu, e troppu indignu	Fu questo, e troppo indegno
Di tua prudenza. Servati in appressu	Di tua prudenza. Ti serva in appresso ⁶⁸⁴
D'esempiu, e sappii chi non tuttu chiddu	D'esempio, e sappi che non tutto quello
Ca tu vidi ccu l'occhi, truvirai	Che tu vedi con gli occhi, troverai
Comu all'occhi apparisci. O quantu cosi,	Come agli occhi appare. O quante cose,
Si tu li pischi affunnu,	Se tu le peschi a fondo,
Diversi truvirai di comu sunnu!	Diverse troverai da come sono!

Giove, quindi, non stava facendo altro che negare ogni possibilità di cambiamento: le cose erano andate in un certo modo e così sarebbero continuate ad andare. Anche i vv. 17-18 del canto XII de *La Carestia* danno conferma parlando di un «Giovi vecchju rigidu,/di nuvità nimicu»⁶⁸⁵ ('Giove vecchio rigido,/di novità nemico'). Essi rivelano, perciò, il vero pensiero dell'autore, per quanto in altro componimento, *Lu Jaci in pritisu*, si legga invece un elogio: di ciò si farà cenno poco più sotto. Ciò era causa, nel poeta, di un sentimento di delusione e, contemporaneamente, di disincanto. Tale posizione derivò anche dalla consapevolezza che il governo era inefficiente e avallava i mali: il "Giove" citato, e il suo operato, si possono identificare agevolmente con il principe catanese e con il governo cittadino di cui era espressione. Il componimento costituisce, quindi, una velata frecciata in più contro i patrizi e il perdurare delle ingiustizie.

La speranza nel cambiamento in Sicilia, tutto considerato, andò delusa. Il fallimento dei viceré Caracciolo e Caramanico era stata l'ennesima prova del fatto che il vecchio e iniquo sistema feudale continuava imperituro. Alla base di ciò si trovava anche il fatto che alla corte di Napoli non riuscì di estendere alla Sicilia il programma illuministico di cui si faceva portatrice, i cui cardini erano, fra i vari, secondo quanto ricorda Ernesto Pontieri⁶⁸⁶, l'elevazione economica e morale del ceto più umile, il rafforzamento dell'autorità regia, il risveglio delle poche e peraltro sopite energie produttrici, l'abbattimento dei privilegi feudali.

⁶⁸⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'per il futuro'.

⁶⁸⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia*, vol.II, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁸⁶ Cfr. E. Pontieri, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento cit.*, pp. 17-18.

Il tutto rientrava nel quadro di una politica uniformatrice conseguente alla riunione sotto uno stesso scettro dei due regni del Sud, il siciliano e il napoletano. Il che, come già evidenziato, si scontrava con le resistenze isolate, tanto che solo nel 1815 ebbe luogo la nascita del Regno delle Due Sicilie. Insomma, quanto il secolo dei Lumi aveva propugnato, il progresso e la pace, era solo una bella teoria che si scontrava con il dato oggettivo dell'immodificabilità protratta della realtà. I siciliani, intellettuali e poeti, avevano sperato in una distruzione dell'assetto feudale, in una legislazione giusta, in un'adeguata educazione, in una diffusa prosperità, in un Parlamento senza intrighi, ma la Storia dimostrava che nulla andava realizzandosi. L'animo di Tempio ne risentì e se ne accrebbe il travaglio interiore, perennemente in dissidio con se stesso per l'evidente contrasto tra tradizione e la necessità del rinnovamento. Ai vv. 85-88⁶⁸⁷ di *Tatu alliccafaudi*, Tatu⁶⁸⁸ proferisce le seguenti parole:

Tignusa mia vizzusa,
Tu fai lu miu distinu,
Settariu di Calvinu,
Ereticu sù già.

Tignusa mia vezzosa,
Tu fai il mio destino,
Seguace di Calvinu,
Eretico sono già.

Egli sta nel concreto dicendo che è meglio seguire il cuore, ossia l'istinto carnale, e non la mente, che questo impulso tenta di intrappolare. Tali parole possono essere indicative del pensiero dell'autore catanese: l'uso del termine *settariu* ('settario'), ossia seguace di setta (calvinista, nel nostro caso), può rivelare il suo sdegno per le ingiustizie che ancora persistevano, sì da preferire i ragionamenti e le lusinghe delle due *donni libertini* ('donne libertine') (la *sciancata* e la *tignusa*) a tutto il resto. Era meglio, dunque, porsi su un piano "distorto" ed essere un *eretico* ('eretico'), aderendo a principi ritenuti contrari alla morale corrente, piuttosto che condividere il falso perbenismo dilagante. Leggere in un'opera di Tempio affermazioni metaforiche come queste, lui che ebbe coscienza di *honnête homme* e che molte volte affermò il controllo razionale sul disordine dei sensi e della vita, può essere indicativo della misura del suo tormento intimo.

Lo stesso può cogliersi in altri versi, i 225-232⁶⁸⁹ dell'ottava 29 del canto II, contenuti ne *Lu veru Piaciri*:

Tu di Madera pallidu Acidduzzu,

Tu di Madera pallido Uccellino,

⁶⁸⁷ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 96.

⁶⁸⁸ Le stesse parole sono proferite da *Maraffinu* ai vv. 131-134 de *l'Amuri vindicatu*. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁸⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 537.

Chi tra li duri ferri, ed importuni	Che tra i duri ferri, e (gli) importuni
Gorgheggi allegru, e nni fai trilli ammuozzu,	Gorgheggi allegro, e ci fai trilli a non finire,
Canta, ch'hai centu parti di raggiuni,	Canta, che hai cento parti di ragione,
E sfoghiti cuntenti lu curuzzu;	E sfoghiti contento il cuoricino;
Hai paci almenu nella tua prigiuni;	Hai pace almeno nella tua prigione;
Ed iu ccu lu to statu chista mia	E io con il tuo stato questa mia
Scuntenti libertà cci cangiría.	Scontenta libertà (ci) cambierei.

Il poeta viveva, dunque, uno stato di scontenta libertà, tanto da preferire la prigionia del canarino, che cantava sereno sebbene in gabbia. In altre parole, una libertà che si accompagna a certi mali era peggio di una prigionia.

Le speranze di riforma e lo sforzo che andava compiuto di ricerca all'interno del sé di una nuova coscienza si rivelavano, tutto sommato, inutili.

Significativo è il sonetto di Giovanni Meli dal titolo *L'insonnu di 25 anni* (1814): gli avvenimenti dell'Europa a partire dal 1789 e il «turbini di guerra»⁶⁹⁰ ('turbine di guerra') (verso 1) erano stati solo un sogno.

I sentimenti di scetticismo e di amara consapevolezza in tema di rinnovamento furono propri anche di altri letterati. In ambito italiano si veda, ad esempio, Pietro Verri⁶⁹¹, nel quale si può riscontrare lo stesso disincanto tempiano: come per il poeta catanese, anche l'intellettuale milanese passò dall'illusione di un'età di riforme alla consapevolezza di quale fosse lo stato reale delle cose⁶⁹².

In realtà, suggerisce Giuseppe Barone⁶⁹³, gli effetti della eco in Sicilia e nel Mezzogiorno dei fatti rivoluzionari francesi consistettero nella caduta della giurisdizione baronale e dell'autonomia del potere feudale, e nel decentramento, ossia nella formazione di una nuova struttura amministrativa statale. Napoli non fu più l'unico fulcro e si pose una serie di centri a valenza provinciale, ma sulla base di un'omogeneità di compiti e funzioni: era l'*élite* locale, "borghese", ad avere la meglio su città blasonate come Napoli stessa e Palermo.

⁶⁹⁰ Cfr. Meli *Opere I*, p. 181.

⁶⁹¹ Cfr. M. Fubini, *Vittorio Alfieri e la crisi dell'illuminismo*, in *La cultura illuministica in Italia*, a c. di M. Fubini, Edizioni Radio Italiana, Torino, 1957, p. 245-247.

⁶⁹² Inizialmente Verri, credendo nel processo riformistico, intraprese una carriera all'interno dell'amministrazione dello Stato di Milano. Successivamente, valutò l'esperienza repubblicana come coerente con le proprie attese progressiste. Nell'ultimo periodo di vita, a sua volta, lasciò spazio all'ipotesi di un costituzionalismo nutrito di attese democratiche. Cfr. N. Valeri, *Pietro Verri*, Felice Le Monnier, Firenze, 1969, *passim*.

⁶⁹³ Cfr. G. Barone, *La Rivoluzione e il Mezzogiorno. Monarchia amministrativa e nuove élites borghesi*, in *Ripensare la Rivoluzione francese. Gli echi in Sicilia*, a c. di G. Milazzo-C. Torrìsi, *op. cit.*, pp. 176-177 e 182.

⁶⁹⁴ Cfr. G. Giarrizzo, *Nel '700 in Sicilia*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 31.

Altri esiti, messi in luce da Giuseppe Giarrizzo⁶⁹⁴, furono una scuola rinnovata nei metodi, uno sviluppo urbano, un qualche miglioramento economico. Non poche risultati, quindi, si erano prodotti dalla “reazione” che aveva avuto luogo sull’isola, la quale usciva dal Settecento un po’ modificata rispetto a come vi era entrata, ma ciò era tutto sommato insufficiente e notevoli scarti permanevano tra ideali illuministici e realtà.

Se nulla era destinato a cambiare, pertanto l’uomo era nato per soffrire:

L’omu natu a li lagrimi
o mai su’ li mumentì,
o rari in cui può dirisi
filici veramenti;

L’uomo nato alle lacrime
o mai sono i momenti,
o rari in cui può dirsi
felice veramente;

è detto ne *La Carestia* al canto XIV ai vv. 833-836⁶⁹⁵. Nessuna illusione, quindi, sulla natura dell’uomo e sul suo destino, che, come si legge al verso 2 in *Supra la vita umana*⁶⁹⁶, era quello di vivere una vita infelice a cui solo la morte poteva porre fine dopo una lunga serie di affanni. Tempio rientrava nella cornice dei pensatori isolani influenzati da una vena antropologica pessimistica come si riscontrava, ad esempio, in Thomas Hobbes, secondo quanto riporta Ida Capiello⁶⁹⁷. La visione che egli ebbe dell’umanità non era positiva: per un concorso di cause diverse (ad esempio, l’uguaglianza naturale, la scarsità dei beni, la presenza di passioni nell’animo umano, ecc.), come valuta anche Norberto Bobbio⁶⁹⁸, essa era incline al contrasto. Infatti, da quanto si può cogliere da alcune opere di tale filosofo inglese⁶⁹⁹, l’attrazione per ricchezze, privilegi e piaceri, l’innata competizione, la reciproca diffidenza e altro ancora inducevano gli uomini a volgersi verso la lotta reciproca. L’umano era dunque un essere tutt’altro che socievole e si caratterizzava per il fatto di avere un animo naturalmente incline verso peculiarità miserabili.

⁶⁹⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 240.

⁶⁹⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 297.

⁶⁹⁷ Cfr. I. Capiello, *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento cit.*, p. 174.

⁶⁹⁸ Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2004, p. 39.

⁶⁹⁹ Cfr., ad esempio, il *Leviathan* (capitolo XIII) e i *Philosophical Elements of a True Citizen* (capitolo 1, parti 3, 4, 6, ecc.), in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart*, Scientia Verlag Aalen, [Darmstadt], 1966.

Lo stesso atteggiamento tempiano pessimista ora evidenziato si riscontra, ad esempio, pure in Tommaso Natale, per il quale gli uomini erano “ciechi di spirito”⁷⁰⁰ tanto da fargli scrivere:

gli uomini (...) nella più parte delle loro azioni si regolano quasi per caso e senza disegno, e spesso è il favore delle circostanze e l'accidente della buona situazione che ci fa riuscir bene nel maneggio delle cose.⁷⁰¹

Per il poeta catanese, il mondo si muoveva nella direzione voluta dagli dèi, ma questi tormentavano la vita umana: indicati come *musi* (‘muse’), non erano quelle del Parnaso, quanto piuttosto una sorta di “aguzzini”. Ciò è quanto si evince dai vv. 9-10 della seconda ottava *La 'Mbrugghiereidi*, in cui si legge: «Sai, chi lu munnu curri unni li musì /Cci cardanu la vita a li murtali»⁷⁰² (‘Sai, che il mondo corre dove le muse/(Gli) cardano⁷⁰³ la vita ai mortali’).

Uguale pronuncia è in *A lu Diotaru pri la fabbrica di Danieli*, in cui al verso 5 della quartina 2 si legge che «congiura lu celu a nostru dannu»⁷⁰⁴ (‘congiura il cielo a nostro danno’): è partendo da questa consapevolezza che il poeta vide con chiarezza la realtà delle cose. Da un lato, dunque, le condizioni di vita del popolo, lo stato riprovevole della Sicilia, l’inefficienza del governo, la necessità di riforme, ma dall’altro la poca disponibilità a credere che un cambiamento potesse avvenire dato l’oggettivo disinteresse della classe dominante. La paventata felicità alla quale avrebbe dovuto arrivare l’umanità grazie ai Lumi non era che un’illusione. Ciò lo spinse verso l’indignazione, la ribellione, la polemica e la fustigazione, manifestate letterariamente con versi molto spesso pungenti in un misto di satira, parodia, caricatura, ironia, allegoria, motteggio, derisione, suggestioni mitologiche e letterarie. In questa lotta moralistica agli abusi, egli venne dimostrandosi una sorta di don Chisciotte siciliano in carne e ossa – l’altro, solo letterario ma ugualmente mosso da ideali “filosofici”, venne evocato da Giovanni Meli nell’omonimo poema eroicomico –, per gli esiti poco felici cui pervenne con la sua “lotta” versificatoria: il mondo continuava a essere sempre uguale a se

⁷⁰⁰ Cfr. T. Natale, *Riflessioni politiche intorno all’Efficacia, e Necessità delle Pene* cit., p. 990.

⁷⁰¹ Cfr. T. Natale, *Riflessioni preliminari ai “Discorsi intorno alla prima deca di Tito Livio” del segretario fiorentino*, in *Illuministi italiani* cit., a c. di G. Giarrizzo-G. Torcellan-F. Venturi, p. 982.

⁷⁰² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane* cit., p. 223.

⁷⁰³ Il canonico Francesco Strano in nota al testo spiegò il termine con l’espressione ‘danno il cardo’. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane* cit., p. 223. In senso metaforico, essa va intesa come ‘rendere spinosa’.

⁷⁰⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane* cit., p. 296.

stesso e la coscienza di ciò lo spinse sul piano del pessimismo. Proprio come il don Chisciotte meliano, Tempio sembra essere l' "aggiustatore" di un mondo comunemente ritenuto distorto: come si legge nel poema dell'autore palermitano, *Don Chisciotti e Sanciu Panza*, nell'ottava 13 del canto 5, al verso 5: «munnu 'mbrugghiatu e senza sestu»⁷⁰⁵ ('mondo imbrogliato'⁷⁰⁶ e senza misura'), mentre Bernardo Bonajuto (1714-1784) lo dichiarò «Chinu d'imbrogghi, di affanni e di peni»⁷⁰⁷ ('Pieno d'imbrogli, di affanni e di pene').

Quello tempiano fu un atteggiamento derivante sicuramente anche dal livore di uomo e di poeta indigente e affamato.

Don Miciu, lo si è indicato, non fu persona da fidarsi di "categorie" ideologiche vacue e inattendibili, non credendo che il rinnovamento potesse derivare da una qualche dottrina politica, come sostiene Vincenzo di Maria⁷⁰⁸, e non cedette alle seduzioni giacobine, né del resto, ebbe impeti rivoluzionari da eroe o da martire, come si è già detto, e neppure tendenze anarchiche: in proposito, anzi, ne *La Carestia*, al verso 360 del canto XV, si espresse in termini di «Anarchia maligna»⁷⁰⁹.

Insomma, egli si guardò da quella *Esagerazioni* ('Esagerazione') metaforicamente «obbesa e pisantissima»⁷¹⁰ ('obesa e pesantissima') menzionata ne *La Carestia* ai vv. 989-990 del canto VIII. In ciò l'autore catanese rinviò, da un lato, a un atteggiamento razionale di polemica contro gli estremismi in genere e contro il caos che ne derivava a livello individuale, sociale, politico, morale, e si profuse, dall'altro lato, in versi satirici che spingessero verso il rinnovamento, convinto del fatto che questo dovesse passare per la ristrutturazione (pacifica) del contesto sociale. A lui si possono ben riferire quanto riportato da Parini – a questi è stato paragonato il Tempio nella sua tensione riformatrice, secondo Carmelo Musumarra⁷¹¹ –: «Le tesi e le antitesi della politica sono tutte egualmente vere e false (...) La marea sociale sempre le avvicenda»⁷¹². Si conferma così che *in medias res* fu la posizione "naturale" di Tempio.

⁷⁰⁵ Cfr. Meli *Opere I*, p. 436.

⁷⁰⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'ingarbugliato'.

⁷⁰⁷ Cfr. L. Lorenzini, *Cartesio nell'Arcadia siciliana (da Camapilla a Bonajuto) cit.*, p. 469.

⁷⁰⁸ Cfr. V. Di Maria, *Tempio, questo sconosciuto cit.*, p. XIV.

⁷⁰⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 272.

⁷¹⁰ Ivi, vol. I, *op. cit.*, p. 343.

⁷¹¹ Cfr. C. Musumarra, *Poesia e letteratura in Sicilia tra Sei e Settecento: introduzione alla lettura del poeta Domenico Tempio cit.*, p. 403.

⁷¹² Cfr. G. Parini, *Poesie*, Libreria di educazione e di istruzione Paolo Carrara editore, Milano, 1889, p. 24.

Si tratta di una linea di pensiero non originale e che si può evincere, ad esempio, pure in certi scritti di Giovanni A. De Cosmi e di Meli. Il primo, nella dedica⁷¹³ inserita nel volume sui *Discorsi di sacro argomento* (1782) asserì che «per lo più gli uomini da essa [quell'aurea mediocrità in cui consiste il perfetto] disviando all'uno o all'altro si avvicinano degli estremi; e di là dirizzando lo sguardo, quanto è nel mezzo confondono coll'opposto estremo»⁷¹⁴. Il secondo, a sua volta, ai vv. 5-8⁷¹⁵ dell'ottava 40 de *La visioni* (1813-1814) imputò all'uomo il fatto

Chi 'ntra lu menzu nun ci sà marciari;	Che nel mezzo non ci sa marciare;
Pigghia sempri un estremu chi l'oscura;	Piglia sempre un estremo che l'oscura;
E si da chistu si distacca e sposta,	E se da questo si distacca e (si) sposta,
Sauta, e sbatti l'estrema parti opposta.	Salta, e sbatte (nel)l'estrema parte opposta.

In un contesto diverso e "italiano", ad esempio, Antonio Genovesi così si esprese: «L'uomo è un animale che si sbanda dal suo fine, se non è preso da un poco di timore»⁷¹⁶.

"Strumenti" ben diversi furono quelli cui Tempio, al contrario, si rivolse: egli trovò credibile e affidabile affidarsi al *Bonsensu* ('Buonsenso'), l'unica "entità" che potesse dare la giusta misura delle cose, proteggere dalla ingannevole percezione dei sensi e dall'insidia del pregiudizio: era l' "antidoto" alle numerose colpe del mondo e, contemporaneamente, il sostegno alla Virtù, e poteva concretamente incidere su una realtà tragica per guarirla dai suoi vizi. Alcuni testi tempiani mostrano fattivamente il poeta ricorrere al *Bonsensu* per combattere questo o quel male: ne *Li Pauni e li Nuzzi*, ad esempio, è ad esso che il Secolo Decimonono fa riferimento in opposizione alla Superbia, definito da Giunone «mostro»⁷¹⁷ ('mostro'); per lottare contro il Fanatismo, definito «smargiazzu» ('smargiasso') e «Vapparusu» ('Spaccone') ai vv. 233-234⁷¹⁸ dell'ottava 30, ne *La 'Mbrugghiereidi* «lu Bonsensu, e la

⁷¹³ Il titolo della dedica è il seguente: *Alla grandezza di Monsignor D. Antonio Bernardo Gürtler vescovo di Tiene confessore di Sua Maestà la Regina ecc.* Cfr. *Discorsi di sacro argomento recitati da Giannagostino De Cosmi canonico della cattedrale di Catania*, Nella Stamperia della Società Letteraria e Tipografica, Napoli, 1782 [s.p.].

⁷¹⁴ Ivi.

⁷¹⁵ Cfr. Meli *Opere I*, p. 490.

⁷¹⁶ Cfr. *Continuazione degli opuscoli economici di Antonio Genovesi napoletano*, in *Scrittori classici italiani di Economia Politica*, a c. di P. Custodi, Nella Stamperia e Fonderia di G. G. Destefanis, Milano, 1804, p. 337.

⁷¹⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 449.

⁷¹⁸ Ivi, p. 599.

⁷¹⁹ Ivi, p. 600.

Ragiuni/S'uneru 'nsemi, e contra si cci armaru»⁷¹⁹ ('il Buonsenso e la Ragione/Si unirono insieme, e contro gli si armarono'⁷²⁰) (vv. 273-274, ottava 35); ne *La maldicenza sconfitta*, il *Bonsensu*, figlio della Ragione e nutrito dalla Filosofia «ccu lu so latti»⁷²¹ ('con il suo latte') (verso 379 dell'ottava 48 del canto IV), diventa metaforicamente un «Cavaleri, a lu beni assai propensu (...)//(...) Chi cummatti l'abusi, ed ogni vizio»⁷²² ('Cavaliere, al bene assai propenso (...)//(...) Che combatte gli abusi, ed ogni vizio') (rispettivamente verso 382 dell'ottava 48 e verso 386 dell'ottava 49, entrambi nel canto IV), volto a crocifiggere il Fanatismo con il Pregiudizio per «Li torti a vindicari di Ragiuni»⁷²³ ('I torti a vendicare di Ragione') (verso 392 dell'ottava 49 del canto IV).

Insomma, il Buonsenso diveniva il presupposto morale della felicità, pubblica e privata. Esso faceva un tutt'uno con la Ragione: uniti dal "collante" rappresentato dal senno e dal giudizio, entrambi liberavano la mente da preconcetti, da errori, e assieme potevano assicurare la felicità all'umanità. In *Pri li felici nozzi di lu signuri D. Littiriu Ardizzuni e di la signura D. Maria Seminara*, don Miciu esordì esaltando l' «imperiu universali»⁷²⁴ ('impero universale') (verso 29 della sestina 5) della Ragione, la quale agisce «Ccu multu sennu, ccu giudiziu, e sali»⁷²⁵ ('Con molto senno, con giudizio, e sale'⁷²⁶) (verso 30 della sestina 5), con il risultato di produrre «Filici regni»⁷²⁷ ('Felici regni') (verso 31 della sestina 6).

Poiché con il sopraggiungere delle passioni tale buon ordine finì con il decadere, la Ragione dovette unirsi con la Filosofia e soprattutto con il Buonsenso, capace di debellare «Li passioni barbari e tiranni»⁷²⁸ ('Le passioni barbare e tiranne') (verso 118 della sestina 20) e suscitare «un odiu immensu/Contra li pregiudizj»⁷²⁹ ('un odio immenso/Contro i pregiudizi') (vv 177-178 della sestina 30), come si legge nell'epitalamio qui sopra citato.

Ragione e *Bonsensu* erano, dunque, i due "lumi" del poeta catanese, gli unici che potessero guidare il cammino umano in vece delle dottrine politiche. È lo stesso concetto espresso, ad esempio, anche da altre figure di intellettuali siciliani: alcuni fra i nomi citabili

⁷²⁰ La traduzione fornita è letterale. L'espressione (dal verbo *armari*, tempo presente, terza voce plurale) ha il significato di 'aprire bottega', 'mettersi contro'. Essa è, pertanto, un'immagine con valore metaforico.

⁷²¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 94.

⁷²² Ivi, p. 95.

⁷²³ Ivi.

⁷²⁴ Ivi, p. 346.

⁷²⁵ Ivi.

⁷²⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'sapienza'.

⁷²⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 346.

⁷²⁸ Ivi, p. 349.

⁷²⁹ Ivi, p. 352.

sono, ad esempio, quelli di Giovanni E. Di Blasi, il quale indicò in «*ragione, buon senso, umanità, sensibilità e diritto sociale*» gli elementi ritenuti a quel tempo essenziali perché i libri venissero ritenuti utili e non annoiassero⁷³⁰; di Vincenzo Gaglio, che si compiaceva di «un Principe pio, giusto, ed amante de' suoi popoli, che sa colla sua saviezza renderli felici, e contenti»⁷³¹; di Giovanni A. De Cosmi, il quale, servendosi di un «certo sentimento» per integrare le facoltà mentali, affermò che:

Siccome la nostra facoltà ragionatrice, (...), si stabilisce la perfezione dell'intelletto: così abbiamo un certo sentimento, che, combinato colla regola del costume, rende la pratica de' doveri più animata e più costante.⁷³²

Questi pochi richiami sono già sufficienti a indicare come la tensione verso una soluzione di tipo intellettualistico al problema morale in questione non fosse solo un fatto tempiano e che si legasse a un *humus* culturale diffuso in Sicilia.

Ma prima ancora, è ne *L'Adamo* (1709) di Tommaso Campailla (1668-1740) che si ritrova la Ragione divenire un tutt'uno con il "senso". Il risultato è che la mente viene liberata da ogni pregiudizio. Nel componimento citato, ai vv. 1-5⁷³³ dell'ottava 50 del canto II, l'Arcangelo Raffaele così dice al primo uomo:

Ne la tua mente il pregiudizio impresso
Deh sgōbra Adamo (risponde il savio Duce).
Quel che ricerchi tu fuor di te stesso,
In te stesso si genera, e produce:
Il Lume è solo al senso tuo concesso;

In verità, il *Bonsensu* non è una scoperta tempiana, perché già Descartes (1596-1650) l'aveva teorizzato in precedenza: Lucrezia Lorenzini⁷³⁴ indica che per il filosofo secentesco esso era sinonimo di autonomia razionale, ma senza rigetto delle istanze teologiche, e ne aveva fatto un equivalente della Ragione. Nel *Discours sur la méthode* si legge, infatti:

⁷³⁰ Cfr. *Lettera del P. D. Gianvangelista Di Blasi Abate Casinese, e Regio Storiografo Al P. Priore D. Salvatore Maria Di Blasi suo fratello Sugli antichi divieti del Lusso, e del Giuoco in Sicilia*, in *Nuova raccolta di opuscoli di autori siciliani*, t. 3, Per le Stampe di Solli, Palermo, 1790, p. 93.

⁷³¹ Cfr. *Problema storico, critico, politico se la Sicilia fu più felice sotto il governo della Repubblica Romana, o sotto i di lei imperadori? dell'Avvocato Vincenzo Gaglio girgentino*, in *Opuscoli di Autori Siciliani Tomo decimosettimo alla grandezza di Ignazio Lucchesi-Palli*, Dalle Stampe del Rapetti a Pie di Grotta, Palermo, 1776, p. 291.

⁷³² Cfr. *Discorsi di sacro argomento recitati da Giannagostino De Cosmi canonico della cattedrale di Catania cit.*, p. 20.

⁷³³ Cfr. T. Campailla, *L'Adamo*, a c. di G. Rossino, Grafiche Fiorini, Venezia, 1998, p. 24.

⁷³⁴ Cfr. L. Lorenzini, *Cartesio nell'Arcadia siciliana (da Camapilla a Bonajuto) cit.*, pp. 458-459.

la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes».⁷³⁵

Anche l'autore catanese dimostrò, quindi, di credere in tale "ideologia" e ne fece la propria "ricetta", quella che dava meno incertezze per ovviare ai mali che affliggevano Catania e tutta la Sicilia.

Nelle pagine che precedono si è evidenziata la relazione tra Tempio e la Ragione. Il poeta fece leva su tale concetto, caro ai "filosofi" per fare un discorso altrettanto "illuminato" anche in tema di amore: ne invocò una manifestazione "corretta", compresa la versione lussuriosa, quale frutto dell'unione tra sensi e mente. È un percorso per certi versi "nuovo", che vede la razionalità permeare la manifestazione più profonda e incontrollabile dell'esistenza umana, la libido, che è per antonomasia indomabile e vuole potersi manifestare, come notoriamente hanno poi sostenuto le indagini freudiane, quale trionfo della pulsione umana più basilare sulla Ragione tanto magnificata. Sembra pertanto che nel poeta ci fossero due anime: una istintuale e, come tale, libera e sregolata nel suo manifestarsi, ispirata al *carpe diem* dei sensi, e l'altra misurata e razionale, controllata, che aveva un ruolo prevalente. Anche in ciò è possibile intravedere una misura dell'illuminismo tempiano, "presenza" regolatrice di certi "moti" della persona.

Il dramma *Amuri vendicatu* può essere considerato come dichiarazione "programmatica" degli intenti personali tempiani. Come già indicato, dedicatario fu l'amico Giuseppe Maraffino (1771-1850) e protagonista ne è lui stesso⁷³⁶, definito «pueta naturali»⁷³⁷ ('poeta naturale'), il quale, oggetto dell'attenzione del dio Amore che gli scaglia contro i propri dardi (vv. 1-32⁷³⁸), non sa resistere al richiamo dell'amore profano, strettamente sessuale. Nel testo sono anche presenti due *donni libertini* ('donne libertine'), ossia prostitute – si trovano anche ne *La Carestia* –, dal nome Billonia la *sciancata* ('zoppa') e la *tignusa*

⁷³⁵ Cfr. la *Prèmière partie*, in Descartes, *Discours sur la méthode, suivi des Méditations Métaphysiques*, Ernest Flammarion Éditeur, Paris, 1930, p. 4.

⁷³⁶ In *Tatu alliccafaudi* il personaggio principale è Tatu.

⁷³⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 81. In *Tatu Alliccafaudi*, a sua volta, si veda il verso 506: cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 112.

⁷³⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 82.

⁷³⁹ Ivi, p. 83. In merito a *Tatu alliccafaudi* si vedano i vv. 10-19: cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 459-460.

(‘calva’), che cercano di sedurlo. Marraffinu è straziato da un forte desiderio, come si vede dai vv. 42-55⁷³⁹:

Da quali nova forza
Rinviguriri iu sentu
Lu sangu 'ntra l'arterii!
Quali novu caluri
Mi scumponi ogni fibra, e quali, oh Dei,
Diluviu di ducizza
Mi sbafara lu cori e 'ntra li vini
Mi scurri e si nni cala pri li rini!
Iu già scattiu, un'affannusa basca,
Un deliquiu murtali,
Nna vampa bestiali, un focu vivu
Mi sgrida da li pori:
«Curriti prestu, o fimmini;
«Ca Marraffinu mori.

Da quale nuova forza
Rinvigorire io sento
Il sangue dentro le arterie!
Quale nuovo calore
Mi scompone ogni fibra, e quale, oh Dèi,
Diluvio di dolcezza
Mi spalanca il cuore e dentro le vene
Mi scorre e se ne cala⁷⁴⁰ per le reni!
Io già scoppio⁷⁴¹, un'affannosa⁷⁴² caldana,
Un deliquio mortale,
Una vampa bestiale, un fuoco vivo
Mi sprizza dai pori:
«Correte presto, o femmine;
«Ché Maraffino muore⁷⁴³

Assetato d'amore, Tatu non sa resistere a certe parole invitanti delle due donne e, ai vv. 36-38⁷⁴⁴, risponde:

Viniti, autru non cercu,
Ed autru non disú
Ch'amuri, e li piaciri,

Venite, altro non cerco,
E altro non desidero
Che amore, e i piaceri,

Inoltre, ai vv. rispettivamente 113-114 e 130-131⁷⁴⁵, Marraffinu dice:

⁷⁴⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'va'.

⁷⁴¹ La traduzione va intesa anche nel senso di 'non resisto più'.

⁷⁴² La traduzione va intesa nel senso di 'che crea affanno'.

⁷⁴³ In *Tatu Alliccafaudi*, a sua volta, ai vv. 10-19 si legge:

Quali insolitu insurgi sta matina
In tutti li mei membri
Novu pilú d'amuri
E stimulu, e disiu forza, e caluri!
Iu già scattú, un'affannusa basca,
Un deliquiu murtali,
Nna vampa bestiali, un focu vivu
Mi sbafara lu cori.
Curriti prestu o fimmini,
Ca Alliccafaudi mori.

Quale insolito insorge stamattina
In tutte le mie membra
Nuovo desiderio d'amore
E stimolo, e desiderio e forza, e calore!
Io già scoppio, un'affannosa caldana,
Un deliquio mortale,
Una vampa bestiale, un fuoco vivo
Mi spalanca il cuore.
Correte presto ô femmine,
Ché Alliccafaudi muore.

Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, pp. 93-94.

⁷⁴⁴ Ivi, p. 94.

⁷⁴⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, pp. 84-85.

O paroli seducenti!
Iu non risistu, già pri la ducizza
(...)
Tali ducizza, chi squarciatu a brani
Nn'è stu miu cori, amabili buttani.

O parole seducenti!
Io non resisto, già per la dolcezza
(...)
(Una) Tale dolcezza, che squarciato a brani
Ne è 'sto mio cuore, amabili puttane.

Egli quindi apprezza e sembra accettare questo “amore” poco impegnativo, facile a cogliersi, comunque dolce e che si risolve, fra l'altro, in un mero scambio commerciale: «Cc'un bajoccu ogni cosa si fa» ('Con un baiocco ogni cosa si fa'), è detto al verso 66⁷⁴⁶. L'intervento di Stefanu *l'orvu* ('Stefano il cieco'), però, fa capire a Maraffinu/Tatu che si inganna e lo mette in guardia. In questo si può cogliere un rimando a Charles Rollin quando scriveva de «les attraits dangeureux de la volupté, qui gâte et corrompt notre esprit par les fausses douceurs qu'elle nous fait sentir, et que nous ne trouvons point dans la pratique de la vertu»⁷⁴⁷. Stefanu mostra la bellezza di una virtù che permea la vita e le manifestazioni erotiche, e ad essa il *pueta naturali* ('poeta naturale') volgerà poi il proprio sguardo. Il dio Amore, infine, porrà fine alla spinosa questione e, facendosi portavoce del Parnaso, avverte Maraffinu della decisione degli dèi secondo cui un uomo virtuoso come lui non può rimanere celibe e casto, sicché gli verrà data una moglie⁷⁴⁸. Infatti, ai vv. 702-706⁷⁴⁹ si legge:

Ccu sta cumpagna a latu,
Ccu stu vizzusu oggettu,
Tizzuni pri lu friddu,
Frazzata pri lu lettu
Da tia si truvirà.

Con questa compagna a lato,
Con questo vezzoso oggetto,
Tizzone per il freddo,
Coltre per il letto
Da te si troverà.

Inoltre, nei precedenti vv. 690-694⁷⁵⁰, dall'evidente doppio senso, è detto che Maraffinu non sarà più solo e potrà dare sfogo al proprio richiamo sessuale:

(...) Eccu la bella
Quali a tia si distina

(...) Ecco la bella
Quale a te si destina

⁷⁴⁶ Ivi, p. 83.

⁷⁴⁷ Cfr. "De la Philosophie", *Article premier*, in *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Par rapport à l'esprit et au cœur. Par M. Rollin cit.*, p. 329.

⁷⁴⁸ In *Tatu alliccafaudi* è Stefanu, al verso 770, ad avvertire Tatu del fatto che avrà una moglie: cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 123.

⁷⁴⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 99.

⁷⁵⁰ Ivi.

Da lu Fatu cumpagna, in cui tu poi
Campesciri e sfugari bestialmenti
Sta sfrinata lussuria chi tu senti.

Dal Fato (come) compagna, in cui tu puoi
“Campesciri”⁷⁵¹ e sfogare bestialmente
'Stra sfrenata lussuria che tu senti.

Al di là del fatto che in certi momenti è possibile intravedere nel componimento un certo autobiografismo con Tempio nelle vesti di Maraffinu/Tatu, il testo è indicativo del travaglio interiore vissuto dal poeta: indubbiamente era una questione erotica, con il forte richiamo dell'istinto sessuale che, reclamando i propri “diritti”, sembrava prevalere sulla Ragione. Così dimostrano, in *Tatu Alliccafaudi*, i versi⁷⁵², dal 237 al 259, relativi al dialogo tra Tatu e Stefanu di cui si riporta uno stralcio:

Tatu:

Ma la testa è nna cosa,
Lu cori è nautra.

Ma la testa è una cosa,
Il cuore è un'altra.

Stefanu:

Ma la testa è chidda
Ca fa lu jocu, e divi sempri stari
Ccu firmizza...

Ma la testa è quella
Che fa il gioco, e deve sempre stare
Con fermezza...

Tatu:

Ed intantu
Lu cori, stu sfrenatu cavadduni,
Fa a modu so.

E intanto
Il cuore, 'sto sfrenato cavallone,
Fa a modo suo.

Stefanu:

Ma la mancanza è nostra.

Tatu:

Manca la testa, o chi abbastanza forti
Non è, o li cosi li travidi storti.

Manca la testa, o (che) abbastanza forte
Non è, o le cose le vede storte.

Stefanu:

⁷⁵¹ Il termine *campesciri* rimane in traducibile e per tale motivo è posto fra virgolette. I numerosi dizionari consultati (ben 19) non riportano il vocabolo in questione. Resta, pertanto, difficile attribuire un significato certo. In particolare, non si può determinare se la parola indicata ha di per sé significato sessuale o se è solo inserita in un contesto erotico. Tuttavia, si può azzardare una traduzione facendo leva su due dati certi e uno frutto di libera interpretazione. Il primo dei due elementi sicuri si ricollega all'espressione *pascirisi a una*, ossia 'avere rapporti intimi con una donna' (cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. III, 1990, p. 617), mentre il secondo si riconnette a *pasciri*, che, in senso figurato, vuol significare 'vivere contento di qualcosa' (cfr. V. Mortillaro, *Nuovo dizionario siciliano-italiano cit.*, p. 806). Gli elementi in questione si collocano, dunque, in un contesto erotico in modo agevole. Quanto al dato frutto di libera interpretazione, si ipotizza che *campesciri* possa essere l'adattamento alla favella siciliana delle parole latine *cum pascere*, 'pascere con', alle quali si attribuisce connotazione in senso erotico. In sintesi, è questo il significato che all'espressione tempiana si attribuisce a partire dagli elementi testé considerati, dal contesto evocato dal poeta catanese nel suo componimento e in mancanza di un riscontro preciso nei vocabolari consultati.

⁷⁵² Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 101.

La testa va a lu drittu, ed iu dirría,
Ca lu cori è lu strammu,
E va a lu stortu, e mai a la giusta via.
È la testa la sedi
Di la Ragiuni, duvi stà Sovrana,
Reggi, e governa tuttu ccu talentu,
E ccu giudiziu, e ccu discernimentu.

La testa va per il dritto, e io direi,
Che il cuore è lo strambo,
E va per lo storto, e mai per la giusta via.
È la testa la sede
Della Ragione, dove sta Sovrana,
Regge, e governa tutto con talento,
E con giudizio, e con discernimento.

Tatu:

Ma lu cori è lu nidu
Di li passioni; e si livati chisti,
L'omu addiventa un truncu; ed avi ogn'omu
Li soi, chi li dimostra
Nelli varj piaciri, e li dilette.

Ma il cuore è il nido
Delle passioni; e se levate queste,
L'uomo diventa un tronco; e ha ogni uomo
Le sue, che (le) dimostra
Nei vari piaceri, e (ne)i dilette.

Dalla conversazione qui riportata, al di là della lunghezza che si ritiene necessaria per meglio apprezzarne la portata, appare evidente che se molto di Tempio sta in Tatu, allo stesso modo tanto del poeta si trova pure in Stefanu. Insomma, i due personaggi sono come due facce della stessa medaglia, che è in definitiva il poeta catanese: sono le sue due “anime”.

La dualità interiore tempiana si evince pure dal breve scritto intitolato *La disfida*⁷⁵³, in cui si legge:

La mia Filosofia mi dissi un jornu:
Tè chista spata, e lu Bisognu sfida,
Leggu lu scrittu, chi a li lati intornu
Cc'era incisù, e dicía *Virtù ti guida*.
Ma lu Bisognu pri livarmi attornu
Mannau a li tanti mei minacci, e grida
La Dibulizza, e mi vincíu, chi scornu!
E ridi ancora di sta mia disfida.

La mia Filosofia mi disse un giorno:
Tò questa spada, e il Bisogno sfida,
Leggi lo scritto, che ai lati intorno
C'era inciso, e diceva *Virtù ti guida*.
Ma il Bisogno per levarmi di torno
Mandò alle tante mie minacce, e grida
La Debolezza, e mi vinse, che vergogna!
E ride ancora di questa mia disfida.

Il testo in questione indica con ogni evidenza un poeta preso tra virtù e bisogno: tra i due è proprio la debolezza a vincere. Il senso è chiaro: l'uomo è spesso vittima di se stesso e, al di là dei buoni propositi, sono le contingenze che ne determinano il comportamento. Ciò può essere certamente riferito agli stimoli erotici, ma non solo. Nel suo caso si può intravedere una seconda lettura: le urgenze economiche patite spinsero don Miciu ad accettare di scrivere versi dietro compenso, come si è riferito in precedenza. Al di là dell'ambito, sessuale o economico che sia, il componimento mostra il dissidio vissuto da lui, che è poi lo stesso sperimentato da tutti gli uomini, ciascuno in una direzione tutta individuale.

⁷⁵³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 616.

La dualità ricorre, quanto al contesto francese, ad esempio in Diderot, autore de *Le Neveu de Rameau*, opera in cui immaginò un dialogo tra due personaggi, “Moi” e “Lui”, attorno all’etica, indagata quale questione, dai risvolti materialistici, sia a livello individuale che sociale, come valuta Andrea Calzolari⁷⁵⁴. Dietro le due figure letterarie ora citate non è arduo vedere il *philosophe* stesso, perché entrambe hanno elementi propri suoi. In merito Arthur M. Wilson⁷⁵⁵ sostiene che il primo rappresenta il moralista, mentre il secondo il *bohémien*. Insomma, le due personalità conflittuali di Diderot, razionalità e passione, disciplina e libertà, necessità di seguire il proprio “io” contro adesione all’ “ordine” sarebbero state trasfuse nei due personaggi del colloquio, esattamente com’è riscontrabile in Tempio con Tatu e Stefanu.

Il dissidio messo in scena in *Amuri vendicatu/Tatu alliccafaudi* va oltre la figura stessa del poeta: come rileva Carmelo Musumarra⁷⁵⁶, da esso emerge la sua battaglia contro i vizi, soprattutto quelli del clero e dei nobili, nascosti dal velo dell’ipocrisia.

Il medesimo conflitto consente, poi, di fare una breve notazione di altro tipo: esso non è rappresentativo solo di un fatto erotico, ma può essere letto in altra chiave, ossia quale metafora di un altro contrasto forse più rilevante. Infatti, vi si può intravedere quello tra tradizione e assetto socio-politico-economico che ne derivava, e rinnovamento dei costumi e dei valori cui spingevano, almeno in linea teorica, i tempi correnti. Dal dramma, pertanto, emergerebbe la battaglia tra i mali (Maraffinu/Tatu) e il moralismo (Stefanu), con la differenza che, se nella realtà delle cose avveniva il contrario, nel componimento la Ragione rimetteva le cose al loro posto vincendo sul vizio. In questo si coglie un rimando di più a Charles Rollin, per il quale «La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient»⁷⁵⁷.

La Ragione che si sottomette all’impero del sesso è argomento presente pure ne *Lu canteru di Binidittu*. Con un riferimento anche umoristico al membro virile, definito nei vv. 50-51 «Lu fatigusu, amicu/Riprudutturi anticu»⁷⁵⁸ (‘Il faticoso’⁷⁵⁹, amico/Riproduttore antico’), nelle strofe 56 -59 e 66-68⁷⁶⁰ si legge:

⁷⁵⁴ Cfr. A. Calzolari, *Introduzione cit.*, *passim*.

⁷⁵⁵ Cfr. Arthur M. Wilson, *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 80.

⁷⁵⁶ Cfr. C. Musumarra, *Introduzione cit.*, p. XIII.

⁷⁵⁷ Cfr. “De la Philosophie”, *Article second*, in *De la manière d’enseigner et d’étudier les belles lettres, Par rapport à l’esprit et au cœur. Par M. Rollin cit.*, p. 340.

⁷⁵⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 333.

⁷⁵⁹ La traduzione va intesa nel senso di ‘affaticato’. Il significato, lievemente umoristico, è quello di ‘membro (virile) che instancabilmente si è da sempre dato da fare affinché l’umanità potesse riprodursi’.

⁷⁶⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 333.

Lu purtamu ccu nui; anzi precedi
Li passi nostri; e quannu munta in bestia
E superbu reclama onninamenti
Lu drittu da natura e di li genti,
(...) la Ragiuni stissa,
Chi si vanta ogni cosa a se summissa
Prostrata a pedi soi taci, e s'inchina.

Lo portiamo con noi; anzi precede
I passi nostri; e quando monta in bestia
E superbo reclama onninamente
Il diritto della natura e delle genti,
(...) la Ragione stessa,
Che (si) vanta ogni cosa a sé sottomessa
Prostrata a(i) piedi suoi tace, e s'inchina.

Lo stesso accenno alla forza imperiosa del sesso si trova in certi componimenti erotici.
Come si vedrà, ai vv. 77-80 della quartina 20 de *Lu cojtu imperfettu* si legge:

chi quannu di li cazzi
la testa s'incipolla,
la testa d' autu ammaina
li veli, e si fa molla.

che quando dei cazzi
la testa s'incipolla,
la testa in alto ammaina
le vele, e si fa molle.

Dunque, attraverso un'immagine licenziosa, è detto che la testa dell'uomo posta in alto del suo corpo viene meno quando l'altra, quella in basso, si erge – è lo stesso concetto espresso da Giuseppe M. Calvino ne *L'omu a dui testi*⁷⁶¹ –. La razionalità e l'autocontrollo che ne deriva, pertanto, vengono meno a causa della forza dell'impulso sessuale. Come scrisse il poeta nella successiva quartina 21 ai vv. 82-28, la prima si fa «scettru impotenti» ('scettru impotente') di fronte al «vergognusu imperiu» ('vergognoso imperio') del secondo.

L'idea venne ripresa da Tempio nella quartina 49 e ai vv. 193-196 dello stesso scritto, con un riferimento diverso, ma sostanzialmente uguale, alla virtù:

(...) e sentumi
chi mia virtù succumbi,
e lu carnali fomiti
già scherza 'ntra li lumbi.

(...) e mi sento
che (la) mia virtù soccombe,
e il carnale stimolo
già scherza dentro ai lombi.

A sua volta, nelle quartine 63-65 ai vv. 249-260, è detto della “voce della coscienza” che, per quanto richiami all' “ordine”, soccombe di fronte all' «impetuusu turbini» ('impetuoso turbine').

Dunque, razionalità, virtù o coscienza che fosse, essa veniva meno in ogni caso di fronte al fremito lussurioso. Il poeta mostrò il corpo umano nei propri reconditi movimenti, i

⁷⁶¹ Cfr. G. M. Calvino, *Lu dimoniù e la carni cit.*, p. 138.

quali non potevano essere ignorati o eliminati: l'uomo non poteva e non doveva opporvisi, ma legittimamente viverli, però sempre secondo modalità "illuminate", ossia ragionevoli, senza mai far diventare il corpo una vuota e spasmodica *machine à plaisir* ed esporlo, magari, al rischio di malattie.

L'immagine di un uomo che, preda dell'istinto carnale, ha abbandonato la propria razionalità ricorre pure in un altro componimento erotico dal titolo *A Clori*. Come si vedrà, in esso vi sono dei versi che permettono di cogliere questa tensione. Infatti, la quartina 4 ai vv. 13-16 così dice:

È lu peju ca la menti
m'abbannuna, e sugnu un pazzu;
ma discurru sulamenti
ccu la testa di lu cazzu.

È il peggio (è) che la mente
m'abbandona, e sono un pazzo;
ma discorro solamente
con la testa del cazzo.

I vv. 59-60 della quartina 15, a loro volta, dicono: «ma l'amuri 'un ha ritegnu,/e conosciu ch'è pazzia» ('ma l'amore non ha ritegno,/e (ri)conosco che è pazzia').

Il medesimo concetto ritorna nello scritto, ugualmente erotico, intitolato *Lu cojtu in preteritu perfettu*. Nella quartina 57, ai vv. 225-228, si legge:

Sù punti, in cui lu spiritu
pr'eccessu di bontà
cedi a la carni, e vinciri
li fa per umiltà.

Sono situazioni, in cui lo spirito
per eccesso di bontà
cede alla carne, e vincere
le fa per umiltà.

Con una punta di umorismo, il poeta confermò sempre il primato della carne su ciò che qui viene chiamato "spirito" e che corrisponde chiaramente alla razionalità/virtù/coscienza di cui qui sopra. Tuttavia, nella prima quartina, che riassume già la "morale" del componimento, venne affermato:

L'occasioni prossima
mai non nni fici beni:
cui ama lu periculu
cci casca, s' 'un si teni.

L'occasione prossima
mai non ci fece bene:
chi ama il pericolo
ci casca, se non si tiene.

Con parole diverse, ma sostanzialmente non dissimili, il medesimo concetto fu ripreso nella quartina 96 ai vv. 383-384, in cui si legge: «la cosa pensala/avanti chi la fai» ('la cosa pensala/prima che la fai'). Ma, di nuovo, a smentire arrivano i vv. 387-388 della successiva quartina 97, «li scrupoli/non sempri sunnu boni» ('gli scrupoli/non sempre sono buoni'), e

pure i vv. 391-392 della quartina seguente, la 98, «cc'è periculu/d'addivintari pazzu» ('c'è pericolo/di diventare pazzo'). Da quanto si evince, è un altalenare emotivo da parte del maschio, tentato da un'occasione erotica, ma non completamente irresponsabile, segno che la Ragione permea, e deve sempre permeare, gli istinti carnali e distogliere l'uomo da "meccaniche" sconvenienti, in questo caso dalla sodomia. Il richiamo a una sessualità "razionale" si impone anche da un altro punto di vista, ossia quando certe "modalità" non sono rispettose della persona: il riferimento è a Fillidi e alla sua scomposta reazione di fronte alla inaspettata sodomizzazione, perché non sempre un istinto naturale è fonte di piacere. Il componimento citato, perciò, ha il valore di ammonimento e richiama l'individuo a una carnalità "equa", secondo Ragione, visto che solo così è davvero soddisfacente in senso fisico ed emotivo.

Occorre, dunque, sempre mediare tra essa e l'istinto, per evitare che quest'ultimo possa "regnare" con conseguenze negative. Ciò è quanto si ritrova, ad esempio, pure nel componimento *L'amuri rispittusu*, in cui alla sestina 11 ai vv. 61-64⁷⁶² si legge:

Amuri ccu Raggiuni! Vi surprenni	Amore con Ragione! Vi sorprende
Stu paradossu, e affattu non cc'incasa:	'Sto paradosso, e affatto non ci si incastra:
Amuri cc'è nimicu, e s'iddu intenni	Amore le è nemico, e se intende
Ragiuni, tirminau di fari basa.	Ragione, terminò di fare basi.

Anche le parole di Stefanu, contenute nei vv. 327-335⁷⁶³ di *Tatu alliccafaudi*, indicano bene quale fosse invece il pensiero tempiano:

È l'omu, iu non lu negu	È l'uomo, io non lo nego
Una fragili canna,	Una fragile canna,
Ma nna canna ca pensa; e si lu ventu	Ma una canna che pensa; e se il vento
L'arrimazza e la sbatti,	La dimena e la sbatte,
No la spezza però, ma da se stissa	Non la spezza però, ma da se stessa
Sa sollevarsi, e in chistu annacamentu	Sa sollevarsi, e in questo dimenarsi
Li radichi approfonna,	Le radici affonda,
E chiù forti si fa; crisci chiù ardita	E più forte si fa; cresce più ardita
A li celi, e si fa longa, e pulita.	Ai cieli, e si fa lunga, e leggera ⁷⁶⁴ .

Questi versi⁷⁶⁵ si ricollegano ai precedenti 288-292⁷⁶⁶, che mostrano ancora Stefanu dire:

⁷⁶² Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 197.

⁷⁶³ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 103.

⁷⁶⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'migliore'.

(...) s'ogn'omu
Dassi liberu sfogu
A li ribelli passioni soi,
Lu munnu non saría
Ch'un parapigghia, ed una purcaría.

(...) se ogni uomo
Desse libero sfogo
Alle ribelli passioni sue,
Il mondo non sarebbe
Che un parapiglia, e una porcheria.

Ciò fa *pendant*, come si vedrà, con quanto avviene ne *L'imprudenza o lu Mastru Staci*: da un lato si rileva la libidine di donna Petronilla, che, vittima di «tanta d'amuri violenza» ('tanta d'amore violenza') (verso 251, sestina 42), non sa indurre se stessa a ragione e procede alle «tramati corna» ('tramate corna') (verso 291, sestina 49) con il materassaio Staci; dall'altro lato v'è il marito, don Codicillu, il quale, resosi conto per un caso fortuito del tradimento che si sta consumando a sua insaputa e quindi colpito nell'onore, frastornato e in preda all'agitazione, dà inizio alla sua sfuriata. La scena è indubbiamente dolorosa, dal punto di vista del notaio, nondimeno ha effetti umoristici perché mostra un uomo che sa solo agitarsi senza riuscire a vendicarsi concretamente: il suo sfogo consiste solamente in una sfilza di espressioni latine, per quanto poco comprensibili a chi non si intende di formule notarili. Al di là di questo risvolto, il messaggio del poeta è palese: non era bene manifestare liberamente gli istinti. Implicito vi era poi l'intento moralizzatore, rilevabile al di là del fatto che il componimento presentasse una situazione sessuale, anzi, proprio a causa di ciò: una carnalità libera diventava lesiva della dignità propria e di quella degli altri, e, inoltre, turbava l'ordine privato e pubblico, quello che un regolare svolgimento dell'istituzione matrimoniale assicurava. Invece, era necessario che le convenzioni venissero rispettate, che i piaceri fossero «*considérés non seulement eu égard à soi-même, mais encore eu égard à l'intérêt public*», com'è scritto in *Thérèse philosophe*⁷⁶⁷.

Se non era possibile essere esenti dal desiderio sessuale, questo, tuttavia, doveva trovare un canale di manifestazione "coerente". Era questa la "filosofia erotica" di Tempio: una "legge" morale in linea con l'orientamento illuminista, senz'altro indipendente dagli ipocriti comandi ecclesiali, che tendevano, da un lato, a mortificare la carne e a ferire l'uomo nella sua realtà fisica, ma anche, dall'altro lato, a imbrigliarne le facoltà mentali. In proposito,

⁷⁶⁵ In *Amuri vendicatu* i vv. 322-330 presentano le stesse parole, al di là di qualche differenza a livello di punteggiatura. L'unica differenza riscontrabile è quella relativa al penultimo verso, che, nella versione qui citata del dramma, è il seguente: «Attiranta li coschi, crisci ardita» ('Indurisce le cime, cresce ardita'): cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁶⁶ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 102.

⁷⁶⁷ Cfr. B. d'Argens (?) (1748), *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice cit.*, p. 650.

Nicola Spedalieri⁷⁶⁸ rilevava come la fede non potesse distruggere la Ragione, ma, anzi, avrebbe dovuto confermare tutte le deduzioni della Ragione stessa. Va da sé che l'atteggiamento del poeta non voleva nemmeno significare assenza di limiti, che avrebbe finito per turbare la coesione sociale. A conferma, Angelo Emanuele⁷⁶⁹ parlò, per l'appunto, di principio morale tempiano argutamente tratto da novelle, da cantate e da odi, – qui indicò i testi erotici *L'imprudenza o lu Mastru Staci, Il Padre Siccìa* e *Lu cojtu imperfettu* – nelle quali l'autore catanese non si fece scrupolo di descrivere le turpitudini umane.

In particolare, per quanto concerne *Il Padre Siccìa*, come si vedrà, la necessità di una sessualità “virtuosa” concerne sia il religioso del titolo, sia il giovane Pipuzzo. È chiaro il senso della denuncia nei confronti del monaco, che è duplice: non solo il tradimento del mandato religioso, ma anche una sessualità “malata”: «l'usate porcherie» e «le pratiche funeste», leggibili rispettivamente ai vv. 151 e 169, sono espressioni che ben ne veicolano il senso. Ma, subito dopo, esse sono seguite da altre del tenore di «Uno sfogo onesto», «sì bella usanza» e «ridicolo piacer», rispettivamente ai vv. 195, 213 e 272: sono formule di apparente senso inverso a quelle precedenti, che valutano “in positivo” la prospettata sodomia, ma che hanno in realtà il più forte “sapore” del sarcasmo e sottolineano, piuttosto, la gravità del comportamento tenuto dal religioso del titolo. Ciò, del resto, traspare pure da una domanda pronunciata, ai vv. 202-203, dal ragazzo prima di cedere di fronte alle insistenti profferte dell'ecclesiastico: «perché l'andare al tondo/vietano le leggi, e lo detesta il mondo?».

La denuncia, si diceva, vale anche nei confronti di Pipuzzo. I vv. 364-369 nella parte finale della *Licenza* sono, infatti, esemplificativi:

Dunque perché ciò fai?
Non vedo altra ragione
o perché sei un fanatico
o perché sei un minchione,
o perché vuoi che gli uomini
ridessero di te.

I versi in questione, rivolti a quei giovani che si accompagnavano agli ecclesiastici corrotti, fanno trasparire l'ulteriore rimprovero del poeta: al di là dell'apparente concessione rilevabile dai tre «o perchè», non vi era in realtà alcun motivo valido che potesse giustificare certe loro azioni. Al contrario, era necessario che la Ragione fosse sempre vigile e

⁷⁶⁸ Cfr. G. Cimbali, *Nicola Spedalieri Pubblicista del secolo XVIII*, vol. II, Tipografia dello Stab. S. Lapi. Città di Castello, 1888, p. 64.

⁷⁶⁹ Cfr. A. Emanuele, *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, p.122.

intervenisse a dominare passioni insane: è questo il senso della citazione qui sopra riportata, non appalesato chiaramente, ma leggibile in filigrana e tra le pieghe di un leggerissimo umorismo.

Il riferimento ai giovani è indicativo dell'interesse di Tempio affinché questi venissero guidati verso la virtù: era l'intenzione, e la speranza, che nelle nuove generazioni vi fosse l'aspirazione per la moralità e, di conseguenza, per la correttezza delle azioni e dei sentimenti umani affinché l'umanità potesse intraprendere l'agognato nuovo corso. In questo il poeta si ricollegò ancora alle affermazioni di Charles Rollin, secondo il quale «on sent assez combien il est important de prémunir de bonne heure par de tels principes [la virtù, l'inflessibilità nella verità] l'esprit des jeunes gens contre les faux jugemens et les faux raisonnemens, si communs dans les discours et dans la conduite des hommes»⁷⁷⁰.

Che la sodomia, al di là del contesto pedofilo o comunque omosessuale, fosse un atto condannabile (per quanto gradita a religiosi, filosofi e imperatori⁷⁷¹), ma non se operata sulla donne⁷⁷², se ne può trovare traccia pure in altri testi erotici: si vedano, ad esempio, *Lu cojtu in preteritu perfettu* e *Lu cojtu imperfettu*. Nel primo, alla quartina 104, ai vv. 413-416, ne è pronunciata, oltre alla condanna, pure la pena:

⁷⁷⁰ Cfr. "De la Philosophie", *Article second*, in *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Par rapport à l'esprit et au cœur. Par M. Rollin cit.*, p. 342.

⁷⁷¹ Nel componimento *Lu cojtu in preteritu perfettu*, alla quartina 100 e ai vv. 397-400 è richiamato Cesare Augusto, il quale gradiva molto l'atto della sodomia. Lo stesso era per Socrate (ca. 459-399 a.C.) e per una schiera di cardinali, monaci, preti e secolari, come si legge nelle successive quartine 101-102 ai vv. 401-408.

⁷⁷² Sulla sodomia al femminile Tempio sembra contraddirsi. Nel componimento *Lu cojtu in preteritu perfettu*, se la quartina 104 contiene condanna della sodomia maschile, la 105, ai vv. 417-420, presenta un'affermazione diversa:

ma ccu li donni è minima
la differenza allura,
né arrassu, anzi chiù prossimi
nui semu a la natura.

ma con le donne è minima
la differenza allora,
né lontano, anzi più prossimi
noi siamo alla natura.

Invece, nella precedente quartina 95, ai vv. 377-380, si legge:

Sapia chi tali copula
non voli, e non cumanna
natura, e la prescrivunu
li leggi pri nefanna.

Sapevo che tale copula
non vuole, e non comanda
(la) matura, e la prescrivono
le leggi per nefanda.

È, dunque, evidente la contraddizione già all'interno dello stesso testo. Conferma a questi ultimi versi si trova ne *Lu cojtu imperfettu*: nelle ultime tre quartine il poeta ammonì i giovani affinché, facendo tesoro dell'esempio fornito dal componimento stesso, evitassero certi «lubrici piaceri sensuali» ('lubrici piaceri sensuali') (quartina 146, vv. 581-582) apportatori di «disgrazia» (quartina 145, verso 579), ossia l'improvviso attacco di diarrea conseguente al "frugare" del membro virile nell'ano femminile.

E sia, ca ccu li masculi
chist'attu contradici
a la natura, e merita
lardu squagghiatu, e pici;

E sia, che con i maschi
quest'atto contraddice
(al)la natura, e merita
lardo squagliato, e pece;

A sua volta, nel secondo, alla quartina 125 e ai vv. 499-500 è detto: «attu spurio,/non naturali e stranu» ('atto spurio,/non naturale e strano').

Nei componimenti citati, pertanto, è manifestato in modo preciso il fatto che l'omosessualità fosse un fatto contrario all'ordine delle cose, mentre in controluce si può cogliere la necessità di ricondurre la manifestazione dei sensi alla giusta dimensione, anche dietro intervento della Ragione. Per quanto sia una manifestazione condannabile, il fatto che Tempio abbia deciso non di evitare nei suoi versi la rappresentazione di una sessualità tra persone del medesimo sesso, ma di mostrarla apertamente nei componimenti richiamati e pure in altri⁷⁷³, non vuole necessariamente costituire compiaciuta perversione e intende, piuttosto, rispondere una volta di più al suo bisogno di moralizzare il mondo e quello clericale in particolar modo. Ciò risulta evidente, ad esempio, dagli stessi 51 versi (che non si riportano qui per brevità) scritti dal poeta nella *Licenza* annessa a *Il Padre Siccìa*. È dunque chiara quale fosse la sua intenzione.

Al di là dei componimenti erotici, l'intento tempiano di indurre ad una virtuosa carnalità si può cogliere in un'altra opera, quale l'epitalamio *L'origini di lu matrimoniu*. I vv. 65-66 della sestina 11 così recitano: «Bravari la timpesta è cosa bona;/Ma è megghiu siddu cessanu li trona»⁷⁷⁴ ('Sfidare⁷⁷⁵ la tempesta è cosa buona;/Ma è meglio se cessano i tuoni'). Con spunti umoristici derivanti dall'uso di determinate espressioni (*tempesta*, *cosa bona*, *trona*), nelle strofe citate si può rilevare un doppio significato dal "sapore" erotico: sconfessare ogni furore carnale.

Lu cojtu imperfettu consente, inoltre, un'ulteriore lettura, ossia quella di una sessualità "corretta", ragionevole, «in posizione missionaria, con l'uomo sopra la donna, *in vasum proprium*», per dirla con Guido Almansi⁷⁷⁶. Al contrario, il componimento in questione, come

⁷⁷³ Fra i vari componimenti si vedano, ad esempio, *A Pullo* (testo in "italiano"), *Ad un sodomista ccu la camurria e reumatisimi*, *Ad un bardasciuni amatu successivamente da quattru frati, tri preti ed unu nutaru*. Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, pp. 187-191.

⁷⁷⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 242.

⁷⁷⁵ I dizionari siciliani consultati non riportano la traduzione italiana dell'infinito *bravari*. Tuttavia, l'espressione è vicinissima alla francese *braver* ('sfidare'), della quale si è accolto il significato, che risulta consono al senso del componimento tempiano.

⁷⁷⁶ Cfr. G. Almansi, *Il problema sessuale*, in *La passion predominante. Antologia della poesia erotica italiana*, a c. di G. Almansi-R. Barbolini, TEA, Milano, 1996, p. XIV.

si vedrà, mostra la realizzazione di un coito “improprio” che comporta effetti sgradevoli. Infatti, il rapporto anale non viene portato a compimento a causa di un fatto occasionale e imprevisto: la *partner* è vittima delle manovre di Cupido e, in particolare, di un improvviso attacco di dissenteria che mette immediatamente fine a tutto, con conseguente raccapriccio da parte del maschio. Tale evento venne sfruttato da Tempio per lanciare un ulteriore sentito monito ai «muderni giuvini» (‘moderni giovani’) (verso 573, quartina 144), che vanno in cerca di «lubrici/piaciri sensuali» (‘lubrici/piaceri sensuali’) (vv. 581-582, quartina 146), affinché si colmi l’anima «d’orruri a cui la senti» (‘d’orrore a chi la sente’) (verso 568, sestina 142). L’aneddoto «puzzolentissimu» (‘puzzolentissimo’) (verso 15, quartina 4) che venne raccontato aveva, dunque, una finalità “morale”: spingere gli uomini e le donne a una carnalità “perbene”, lontana da modalità particolari e in qualche modo degradanti. A ben vedere, si tratta dello stesso messaggio ricavabile da *Lu cojtu in preteritu perfettu*: al di là della differenza consistente nel fatto che il rapporto carnale viene completato, lo stesso è causa di reazioni inaspettate da parte di Fillidi: sodomizzata all’improvviso, la donna si agita come una forsennata, costretta da una “morsa” dalla quale cerca con tutte le sue forze di svincolarsi, senza riuscirvi. Il messaggio, dunque, è che occorre lasciarsi andare a una sessualità “naturale”, perché le modalità che non erano tali ripugnavano e respingevano. Va aggiunto che, nella quartina 105 ai vv. 417-420, la sodomia operata sulle donne appare accettabile perché è atto più prossimo alla natura che non nel caso degli uomini.

In entrambi i testi tempiani, in definitiva, ritorna l’appello tempiano alla Ragione, che deve sempre permeare le azioni umane, anche quelle più istintuali e incontrollabili come la sessualità.

In proposito, il marchese de Sade (1740-1814), del tutto possibilista, invece sostenne: «La sodomie est générale par toute la terre (...) Le saphotisme y règne également; cette passion est dans la nature comme l’autre»⁷⁷⁷. Dunque, è una piena accettazione e giustificazione degli aspetti sodomitici, che vengono così a riguardare indistintamente uomini e donne, il che è perfettamente proporzionale al suo “personaggio” di uomo aperto a una sessualità senza limiti di sorta che sfocia nella violenza.

In questa necessità di trovare una connessione tra istinto erotico e dominio razionale, Tempio si allineò ad altri autori “italiani”, come, ad esempio, Gasparo Gozzi (1713-1786): autore della novella allegorica *La Ragione e Amore*⁷⁷⁸, in cui si racconta di Giove, il quale

⁷⁷⁷ Cfr. Marquis de Sade, *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*, t. III, Union Générale d’Éditions, Paris, 1976, p. 236.

⁷⁷⁸ Cfr. G. Gozzi, *Opere*, vol. II, Dalla tipografia e fonderia della Minerva, Padova, 1818, p. 181-189.

interviene nel tentativo di risolvere i dissidi tra le due divinità e spiega loro che devono vivere in concordia perché entrambi sono necessari per il governo degli umani.

Anche Melchiorre Cesarotti (1730-1808) si può qui citare: alcuni componimenti confermano l'assunto, ossia di Ragione e Amore che siedono assieme. Si vedano, in proposito, testi come, ad esempio, *Lo sforzo*⁷⁷⁹ o *La riforma*⁷⁸⁰.

Il pensiero di don Miciu venne allineandosi, sul tema, a certe pubblicazioni "illuminate" della metà del secolo XVIII, fa notare ancora Rita Verdirame⁷⁸¹. In proposito si veda, ad esempio, l'*Osservatore Veneto* (1761-1762), periodico che, riflettendo i costumi del tempo, ebbe anche modo di dare diffusione alla "questione"⁷⁸².

Lo stesso atteggiamento "virtuoso" di Tempio si può rilevare pure in Giuseppe M. Calvino: nonostante i numerosi componimenti "sessuali" che scrisse, egli si espresse in direzione della virtù. Nella *pièce* teatrale *La pace domestica a cimento*, Guglielmo asserisce: «Il resistere alle passioni, il vincerle è la più bella virtù, che merita in ricompensa tutto il celeste favore»⁷⁸³.

In ambito ancora siciliano si può, a sua volta, ricordare il palermitano Domenico Scinà, sebbene le sue pubblicazioni appartengano sostanzialmente al secolo XIX. Questi, infatti, scrisse che «La fisiologia (...) comunica eziandio colla (...) morale»⁷⁸⁴. Inoltre, in merito a Empedocle, scrisse che «Combinò egli, e mirabilmente congiunse i sensi colla Ragione»⁷⁸⁵.

Le affermazioni qui riportate riecheggiano Diderot: commentando *Dieu et l'homme* di de Valmire (1771), egli affermò che «Le monde moral est tellement lié au monde physique,

⁷⁷⁹ Cfr. *Lirici moderni Pignotti, Pindemonte, Monti, Parini, Mazza, Fantoni, Cesarotti, Foscolo e Diodata Saluzzo*, Tipografia della Sibilla, Napoli, 1833, p. 720.

⁷⁸⁰ Ivi, p. 729.

⁷⁸¹ Cfr. R. Verdirame, *La poesia nuziale*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale», Catania, 3-4-5- Dicembre 1990*, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁸² Tra gli scritti pubblicati dedicati alla tematica si vedano, ad esempio, quelli dal titolo *Discorso intorno alle passioni* (*Osservatore Veneto* n. XI dell'11-3-1761), *Desiderio a Virtù congiunto può solo esser la salvezza del mondo. Favola* (*Osservatore Veneto* n. VIII del 27-2-1762), *I diletti debbono essere ordinati in guisa d'aprire l'adito alla virtù* (*Osservatore Veneto* n. XXXVIII del 28-7-1762). Cfr. *L'Osservatore Veneto periodico di Gasparo Gozzi*, G. Barbèra Editore, Firenze, 1914, pp. 49-50, 467-470, 589-592.

⁷⁸³ Si veda la scena ultima dell'atto V. Cfr. G. Marco Calvino, *Il secolo illuminatissimo cit.*, p. 256.

⁷⁸⁴ Cfr. D. Scinà (1827), *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle gergentino*, vol. II, Nella Stamperia Reale, Palermo, 1813, p. 94.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 110. Secondo quanto analizza Girolamo Cotroneo (cfr. *L'ultimo degli illuministi: Domenico Scinà*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, pp. 226-229 (*passim*), Scinà si identificava con Empedocle e dimostrava di compiere uno sforzo nel tentativo di mediare tra ragione e sensi, il che valeva a confutare l'accusa mossagli di essere un materialista. Tuttavia, continua lo studioso, da uomo di Chiesa quale era, certi atteggiamenti "radicali" non potevano essere i suoi.

qu'il n'ya guère d'apparence que ce ne soit une seule et même machine»⁷⁸⁶. Inoltre, in una missiva a Voltaire dell'11 giugno 1749 confermò il suo pensiero: «Ils [l'essere spirituale e quello corporale] composent ensemble l'univers, et que l'univers est Dieu»⁷⁸⁷. Da tali parole si evince anche come Dio stesso, nel creare l'universo, abbia posto assieme corpo e spirito e, di conseguenza, che è sempre opera divina la dimensione corporale dell'esistenza.

In termini generali, il *philosophe* si preoccupò di preservare le convenzioni sociali senza però arrecare nocumento ai movimenti del corpo. Da un lato, nel *Paradoxe sur le comédien*, dichiarò che «L'homme sensible obéit aux impulsions de la nature et ne rend précisément que le cri de son coeur»⁷⁸⁸. Gli esseri umani erano dunque delle “entità” che risentivano del richiamo della Natura e, pertanto, erano sensibili. Conferma si trova, ad esempio, ne *Le Rêve de d'Alembert*: «Nous sommes des instruments doués de sensibilité»⁷⁸⁹. Inoltre, in una lettera a Étienne N. Damienville (1723-1768) del 3 novembre 1760, dichiarò che «Il y a un peu de testicule au fond de nos sentimens les plus sublimes et de notre tendresse la plus épurée»⁷⁹⁰, ossia il fatto che vi è sempre un pur lieve richiamo erotico anche negli affetti più innocenti. Dall'altro lato, Diderot cercò di far convivere il principio della Natura con quello delle *mœurs*, perché la morale – l'anima – non è disgiunta dall'animalità che ognuno si porta dentro. Ciò traspare dalla lettera del 29 giugno 1756 a Paul Landois, collaboratore della *Encyclopédie* avendone scritto alcuni articoli: «Il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler ; ce sont les causes physiques. Il n'y a qu'une sorte de nécessité ; c'est la même pour tous les êtres»⁷⁹¹. Si affermava, pertanto, il primato delle esigenze del corpo su tutto il resto. Al contempo, nel *Salon* del 1767 scrisse: «La vertu, la vertu, la sagesse, les mœurs (...) voilà ce que j'ambitionne»⁷⁹².

⁷⁸⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome IX, *op. cit.*, 1971, p. 908.

⁷⁸⁷ Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome I, 1955, p. 77.

⁷⁸⁸ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome X, *op. cit.*, 1971, p. 450.

⁷⁸⁹ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XVII, Hermann, *op. cit.*, 1987, p. 102.

⁷⁹⁰ Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome III, 1957, p. 216.

⁷⁹¹ Ivi, tome I, 1955, p. 214.

⁷⁹² Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome VII, *op. cit.*, 1970, p. 127.

⁷⁹³ Nel testo si legge: «Je me crois passable moraliste, parce que cette science ne suppose qu'un peu de justesse dans l'esprit, une âme bien faite, de fréquents soliloques et la sincérité la plus rigoureuse avec soi-même, savoir s'accuser, et ignorer l'art de s'absoudre». Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XXV, Hermann, *op. cit.*, 1986, pp. 425-426.

Anche in altri scritti il filosofo si mostrò uomo vicino a un certo moralismo. Lui stesso, ad esempio nell'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, lo dichiarò⁷⁹³, oltre che in una lettera del 20 luglio 1759⁷⁹⁴ all'editore Frédéric-Melchior Grimm, in cui si ritrova un'affermazione dello stesso tono⁷⁹⁵. Il *philosophe*, dunque, fu un predicatore di virtù per così dire "borghesi", ma altrettanta importanza attribuì all'eroticismo. Indicativo, in questo ambito, può essere il fatto che, nonostante fosse sposato, ebbe delle relazioni con altre donne⁷⁹⁶.

In proposito, Roger Lewinter sostiene:

Diderot est un bourgeois pour qui la morale existe, même au sein des fantaisies les plus débridées (...) «son moralisme, complaisamment égrillard, si caractéristique des épanchements bourgeois, est imperméable à l'amertume subtile du libertinage érotique».⁷⁹⁷

Che per il *philosophe* monogamia e fedeltà fossero dei principi privi di concreta attuazione nella realtà, lo si può peraltro ricavare da certi suoi scritti: lo dimostrano testi come, ad esempio, *Les Bijoux Indiscrets*⁷⁹⁸ (1748), *La Promenade du sceptique*⁷⁹⁹ (1747), *Jacques le*

⁷⁹⁴ La data è incerta. Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome II, 1956, p. 175, nota 2.

⁷⁹⁵ Nella lettera si legge: «Je continuerois de moraliser, car je me plais à moraliser». Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome II, 1956, p. 177.

⁷⁹⁶ Diderot si sposò nel novembre del 1743 con Antoinette Champion (1710-1796) (cfr. A. Adam, "Chronologie", in D. Diderot, *Les bijoux indiscrets*, Garnier-Flammarion, Paris, 1968, p. 6), ma il rapporto non fu felice: lei era troppo diversa da lui e aveva ricevuto una cattiva educazione. Rousseau, nelle *Confessions*, così la tratteggia: «pigiéche et harengère, ne montrait rien aux yeux des autres qui put rachetter la mauvaise éducation. Il [Diderot] l'épousa toutefois» (cfr. il *Livre septième*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, 1957, p. 409). Lo stesso Diderot asserì che il proprio matrimonio era stato un errore, come si coglie in una lettera del 20 maggio 1765 (cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome V, 1959, p. 37). La seconda donna amata da Diderot fu M^{me} de Puisieux (1720-1798), donna colta, autrice di libri. Per soddisfare le sue richieste di denaro, egli pubblicò alcune opere (*Pensées philosophiques*, *Essai sur le mérite et la vertu*, *Lettres sur les sourds et les aveugles* e *Les Bijoux Indiscrets*), come ricorda la figlia del filosofo, M^{me} de Vandeul (cfr. *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot cit.*, pp. 20-21). La relazione più importante, durata fino alla morte, come raccontò ancora la figlia di Diderot (cfr. *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot cit.*, p. 25), fu quella con Sophie Volland (1716-1784). Testimonianza è data dalla corrispondenza che i due si scambiarono. Contemporaneamente al suo rapporto con la Volland, un Diderot non più giovane ebbe una fiammata di passione per M^{me} de Maux (1725-~1781), come dimostra una lettera indirizzata a lei scritta nel 1769 (cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome IX, 1963, p. 154). La *liaison* durò, tuttavia, poco per lo scarso interesse dimostrato dalla donna, il che ingenerò in lui un sentimento di delusione come testimoniano certe lettere della fine del 1770 (ivi, pp. 143-147, 151-156 e 161-164). Infine, Diderot ebbe un *love affair* con la figlia di M^{me} de Maux, M^{me} de Prunevaux, riportata da Charles-Augustin de Sainte-Beuve (1804-1869) (cfr. *Portraits littéraires*, t. I, Garnier Frères libraires-éditeurs, Paris, 1876, p. 249).

⁷⁹⁷ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome VII, *op. cit.*, 1970, p. 127.

⁷⁹⁸ Ivi, tome I, *op. cit.*, 1969, pp. 495-772.

⁷⁹⁹ Ivi, pp. 313-393.

⁸⁰⁰ Ivi, tome XII, *op. cit.*, 1971, pp. 15-325.

*fataliste et son maître*⁸⁰⁰ (1796, postuma), *Ceci n'est pas un conte*⁸⁰¹ (1773), *Madame de la Carlière ou sur l'inconséquence du jugement public de nos actions particulières*⁸⁰² (1773), l'articolo *C'est pourquoi, ainsi*⁸⁰³ dell'*Encyclopédie*, ecc. In tutti i casi, unico è il *Leitmotiv*: l'incostanza del legami.

La dicotomia diderotiana tra *mœurs* ed *esprit* può probabilmente farsi rientrare in quella opposizione, di cui parla Paul Vernière⁸⁰⁴, fra materialismo e idealismo. Lo studioso afferma che il XVIII secolo vide una contraddizione a livello intellettuale: da un lato la spinta verso il materialismo e un'attenzione verso il determinismo, dall'altro l'idealismo e il moralismo di marca religiosa. Diderot rientrerebbe in questa dialettica tra poli opposti, tra saggezza e sensibilità.

Il tema dell'amore secondo morale, in ambito ancora francese, è presente, ad esempio, in Rousseau. Nell'opera intitolata *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, come prima indicato, la protagonista decide di sposare Wolmar e rinunciare alla passione per Saint-Preux, con il quale manterrà solo un rapporto di casta amicizia. Nel testo, dunque, venne mostrato il conflitto tra «la vita pulsionale individuale e la norma collettiva»⁸⁰⁵, tra passione e virtù, il quale è alla fine risolto in direzione di quest'ultima. Dopo un'iniziale fase di *faiblesse*, ossia di errore sul piano etico – Julie indica la propria passione in termini di «poison qui corrompt mes sens et ma raison»⁸⁰⁶ – è la virtù che torna a guidare i suoi passi. Ciò, però, non risolve del tutto la questione, perché un sentimento forte rimarrà sempre alla base e tornerà a manifestarsi in prossimità della sua morte, quando ormai non può più essere assaporato come in gioventù, né può essere nocivo per alcuno.

Nell'opera rousseauiana, dunque, i temi dell'amore e della morale sono fusi strettamente tra di loro.

La concezione di una sessualità secondo virtù, invece, non si riscontra, ad esempio, in Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), il quale dichiarava:

⁸⁰¹ Ivi, tome X, *op. cit.*, 1971, pp. 151-171.

⁸⁰² Ivi, pp. 173-195.

⁸⁰³ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 2, *op. cit.*, 1966, p. 869.

⁸⁰⁴ Cfr. P. Vernière, *Introduction*, in D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, par P. Vernière, Éditions Garnier Frères, Paris, 1956, p. VIII.

⁸⁰⁵ Cfr. E. Pulcini, *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, BUR, Milano, 2008, p. VIII.

⁸⁰⁶ Cfr. la Partie I, Lettre IV, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, 1961, p. 39.

Plaisir, Maître souverain des hommes et des dieux, devant qui tout disparaît, jusqu'à la raison même, tu sais combien mon cœur t'adore, et tous les sacrifices qu'il t'a faits.⁸⁰⁷

L'autore in questione fu notoriamente un libertino, devoto del godimento erotico: per lui valse appieno la sollecitazione del secolo, ossia l'immersione nel piacere. Come rileva Maurice Lever⁸⁰⁸, questo era ricercato avidamente nei fatti, ma anche descritto, celebrato in versi e in prosa, disegnato, analizzato, declinato in tutti i modi, giustificato: era il perno delle azioni umane e manifesto dell'esistenza stessa.

In Tempio, inoltre, l'importanza di una sessualità "virtuosa" si può riscontrare grazie alle rime dedicate alla tematica dell'utilità sociale e della funzione equilibratrice, sia a livello individuale che sociale, del matrimonio. Secondo quanto afferma Rita Verdirame⁸⁰⁹, la partecipazione del poeta al dibattito culturale illuministico si può cogliere anche da tale particolare aspetto.

Nel corso del Settecento, diversi scrittori non solo siciliani si pronunciarono in tal senso: la famiglia, e dunque il matrimonio, costituivano la cellula fondamentale della società. Si veda, in proposito, quanto scritto, ad esempio, dall'autore emiliano Pellegrino Salandri (1723-1771) nel componimento intitolato *Le nozze secondo la chiesa romana*⁸¹⁰ oppure anche dal modenese Agostino Paradisi (1736-1783) con nel testo dal titolo *Amore principio di società*⁸¹¹.

Dal canto suo, Domenico Caracciolo⁸¹² univa la propria voce e lamentava il fatto che, versando il popolo in uno stato di «mendicata sussistenza», «questo avvilito gli animi e distoglie dal maritarsi». In controluce si può intravedere lo stato dello sviluppo della Sicilia, destinato a permanere fermo: la protratta povertà impediva i matrimoni e ciò si rifletteva negativamente sulle possibilità di sviluppo. La stessa inquietudine si può cogliere, ad esempio,

⁸⁰⁷ Cfr. J. O. de La Mettrie, *L'art de jouir*, Éditions du Boucher, Paris, 2002, p. 3.

⁸⁰⁸ Cfr. M. Lever, *Le plaisir comme art de vivre*, in *Anthologie érotique. Le XVIII^e siècle*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2003, *passim*.

⁸⁰⁹ Cfr. R. Verdirame, *La poesia nuziale cit.*, p. 164.

⁸¹⁰ Cfr. *Le nozze secondo i riti della chiesa romana dell'abate Pellegrino Salandri*, T. Fontana, Venezia, 1844.

⁸¹¹ Cfr. *Poeti minori del Settecento Savioli-Pompei-Paradisi-Cerretti ed altri*, a c. di A. Donati, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1912, pp. 182-184

⁸¹² Il viceré mostrava in merito una certa preoccupazione Cfr. D. Caracciolo, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia cit.*, p. 36.

⁸¹³ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1751), vol. 2, *op. cit.*, 1966, p. 804.

nell'articolo *Célibat*⁸¹³ dell'*Encyclopédie*, in cui, con un'articolata discussione, venne fra l'altro detto che il celibato era da evitare perché, impedendo la conservazione della specie, determinava impoverimento per lo Stato: da un minor numero di individui si avevano conseguenze negative in termini di attività produttrici.

Per quel che concerne don Miciu, il riferimento al matrimonio è presente, ad esempio, in *Pri li felici nozzi di lu signuri D. Littirú Ardizzuni e di la signura D. Maria Seminara* (noto anche con il titolo di *Ritorno della Ragione* attribuito da Domenico Ciccì⁸¹⁴). In tale componimento venne invocato un amore che, come si legge nella sestina 2 ai vv. 11-12, ha «lu so incrementu/Nella ragiuni, e nelli sentimentu»⁸¹⁵ ('il suo incremento/Nella ragione, e nel sentimento'): esso si è lasciato alle spalle la Pazzia e si accompagna ora al *Rispettu* ('Rispetto') e al *Meritu* ('Merito'), con la conseguenza che, secondo quanto riporta la sestina 33 al verso 193, «Lu cori accendi, ma d'un giustu arduri»⁸¹⁶. Il testo in questione fu scritto in occasione delle nozze di due aristocratici, dunque volle essere una partecipazione del poeta allo sposalizio in questione, sebbene motivata da ragioni "cortigiane"⁸¹⁷, ma costituisce, nondimeno, un elogio al matrimonio in sé, il quale, estrisencandosi secondo modalità "misurate", diventa oasi "privata" di felicità e metafora di fecondità, simbolo a sua volta di benessere e di sviluppo sociale.

Quello ora richiamato non è il solo testo in cui Tempio si pronunciò sul tema coniugale: esistono dei rimandi ad esso pure in altri componimenti. Uno di questi è, ad esempio, *Tatu alliccafaudi*, nel quale il matrimonio è visto come mezzo per salvare l'uomo dalle passioni sfrenate e dannose, come si è visto. Nel dramma si afferma, ai vv. 492-494, che è bene «divarsi/Stu vizio, e sta virgogna/D'assicutari fimmini»⁸¹⁸ ('levarsi/'Sto vizio, e 'sta vergogna/Di rincorrere (le) femmine') e «Cui reggiri non po mi si marita»⁸¹⁹ ('Chi reggere non può (mi) si sposi'), come scritto al verso 386. Sono parole pronunciate da Stefanu *l'orvu* nei confronti di Tatu mentre lo rimprovera per il suo esagerare nel godere dei piaceri carnali. E, ai vv. 364-373⁸²⁰, aggiunge:

⁸¹⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 17.

⁸¹⁵ Ivi, p. 345.

⁸¹⁶ Ivi, p. 352.

⁸¹⁷ Don Strano annotò come l'aristocratico destinatario del componimento fosse uno di coloro che parteciparono alla costituzione di una mensile contribuzione a favore di Tempio. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 159.

⁸¹⁸ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 111.

⁸¹⁹ Ivi, p. 108.

⁸²⁰ Ivi, p. 107.

Non negu, ch'avi misu
Chist'isca di piaciri
La Natura sensata;
Ma tu l'afferri in dosi caricata.

E bonu quantu fussi
Un purganti, s'un scifu ti nni cali,
Non ti sciunni, t'ammazza, e ti fa mali.
La Virtù nelli menzu
Avi la sua casedda, e quannu eccedi
Fa l'omu caminari a quattru pedi.

Non nego, che ha messo
Quest'esca di piacere
La Natura sensata;
Ma tu l'afferri in dosi caricata⁸²¹.

E buono (per) quanto fosse⁸²²
Un purgante, se una grande quantità te ne cali⁸²³,
Non ti rovina, t'ammazza, e ti fa male.
La Virtù in mezzo
Ha la sua casetta, e quando eccede
Fa l'uomo camminare a quattro piedi.

La virtù, dunque, sta in mezzo e in questo caso ciò è rappresentato dal matrimonio: la sessualità che ha luogo nel suo alveo è “misurata” e non fa male. Solo i piaceri coniugali sono perciò giusti, “virtuosi”, come si legge ai vv. 350-352: «Si cc'è felicità, si cc'è piaciri,/Su chiddi suli, o figghiu,/Chi duna la Virtù»⁸²⁴ ('Se c'è felicità, se c'è (il) piacere,/ Sono quelli soli, o figlio,/Che dà la Virtù'). Se si dà ascolto alla Ragione e se si fa tutto secondo questa *Sovrana*, che, per come scritto ai vv. 253-254, «Reggi, e governa tuttu ccu talentu,/E ccu giudiziu, e ccu discernimentu»⁸²⁵ ('Regge, e governa tutto con talento,/E con giudizio, e con discernimento'), le voluttà maritali non concorrono a fare del mondo «un parapigghia, ed una purcaria»⁸²⁶ ('un parapiglia, ed una porcheria'), comi si è indicato più sopra, che è il risultato cui si perverrebbe «s'ogn'omu/Dessi liberu sfogu/A li ribelli passioni soi»⁸²⁷ ('se ogni uomo/Desse libero sfogo/Alle ribelli passioni sue'), come si legge ai vv. 288-290.

Il matrimonio è anche argomento ne *La disgrazia di li Pila*, ma in chiave beffarda e dissacratoria, oltre che moralistica: nelle intenzioni dell'anziano Pilu, definito «vecchiu pri nobiltà fanaticu»⁸²⁸ ('vecchio per nobiltà fanatico'), esso serve a “sistemare” la figlia Pilusia con un *baruneddu* ('baronetto'), peraltro spiantato, ma tutto va a monte e non resta che il rammarico per una nobiltà sfumata. In questo componimento Tempio, dunque, espone

⁸²¹ La traduzione va intesa nel senso di 'esagerata'.

⁸²² La traduzione va intesa nel senso di 'sia'.

⁸²³ La traduzione va intesa nel senso di 'ingerisci'.

⁸²⁴ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 107.

⁸²⁵ Ivi, p. 101.

⁸²⁶ Ivi, p. 102.

⁸²⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 468.

⁸²⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 5.

l'arrivismo di certi nobili decaduti, per i quali il matrimonio era solo uno strumento per raggiungere una posizione invidiabile in società, non un "luogo" di sentimento e di procreazione in linea con la morale sociale ed ecclesiale.

Un qualche rimando è possibile qui intravedere con *Julie, ou la nouvelle Heloïse* di Rousseau. Nel romanzo i genitori costringono la figlia a sposare l'aristocratico Wolmar e da ciò si può cogliere la tensione dell'autore verso quel che era giusto per Ragione contro ciò che lo era per convenzione (e per interesse). Il filosofo appare, infatti, affermare che il matrimonio doveva fondarsi su un "trasporto" fra due persone, che cementava il legame, e non su una "convenienza", com'era invece regola all'epoca. È, dunque, il dissidio tra l'amore sensuale che turba e inebria, quello provato da Julie stessa per Saint-Preux, e le convenzioni, che intorpidiscono l'anima, ma consentono di essere accettati in società. Il conflitto interiore traspare da quanto scrive Julie in una lettera a Claire:

Veux-je suivre le penchant de mon cœur ? qui préférer d'un amant ou d'un père ? Hélas, en écoutant l'amour ou la nature, je ne puis éviter de mettre l'un ou l'autre au désespoir ; en me sacrifiant au devoir, je ne puis éviter de commettre un crime, et quelque parti que je prenne, il faut que je meure à la fois malheureuse et coupable.⁸²⁹

Di matrimonio si parla in altri scritti erotici presumibilmente tempiani, come si vedrà: *Lu matrimoniu di Filenu e Clori*⁸³⁰ e *Lu matrimoniu di la prima sira*⁸³¹. In entrambi i contesti versificatori Tempio descrisse due sposi che si accingono a "consumare" la loro prima notte di nozze. A differenza di altre donne tempiane "navigate" in questioni carnali (le varie Petronilla, Clori, Fillidi, ecc., decisamente "esperte"), in tali testi lei è inizialmente del tutto ignara. Essi hanno senz'altro un "sapore" sessuale, per linguaggio, immagini e situazione, ma una differenza rispetto ad altri scritti erotici è rilevabile: mentre in questi ultimi l'eros è permeato in qualche modo di risonanze negative perché mostrato libero, disordinato e vissuto solamente in maniera epidermica, quale ricerca di un piacere fisico che sta certamente nell'essenza dell'essere umano e dunque fine a stesso, ma che esclude ogni implicito più profondo a livello sentimentale e razionale, oltre che interpersonale, in quelli ora citati venne celebrata l'attività sessuale umana (etero), ma all'interno della cornice del matrimonio: essa era gioia di vivere, era sempre partecipazione al disegno della Natura, la quale esige «Ch'in

⁸²⁹ Cfr. la lettera IV del *Livre second*, in Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, 1961, p. 201.

⁸³⁰ Cfr. D. Tempio, *Canti erotici cit.*, pp. 115-123.

⁸³¹ Ivi, 467-481.

⁸³² Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 105.

chistu uffiziu, e st'amurusu affannu/L'Omu cci travagghiassi tuttu l'annu»⁸³² ('Che in questo ufficio⁸³³, e (in) quest'amoroso affanno/L'Uomo ci lavorasse⁸³⁴ tutto l'anno'), come si legge in *Tatu alliccafaudi* ai vv. 379-380. Del resto, quasi portavoce della Natura, in tale componimento la *tignusa* ai vv. 666-668⁸³⁵ afferma⁸³⁶:

Ascuta di Natura
La vuci, ca t'invita
A li belli piaciri di la vita.

Ascolta di Natura
La voce, che t'invita
Ai bei piaceri della vita.

Stavolta, però, sembra apparire una sessualità "lecita" e, sia a livello individuale che sociale, "corretta", espressione e garanzia dell'ordine pubblico, rispettosa della morale corrente sociale e religiosa. Pertanto, componimenti come quelli richiamati riescono a perdere in qualche modo la carica sessuale, che traspare nondimeno evidentissima, e si fanno veicolo di un discorso diverso, più serio. Da questo punto di vista la "pornografia", e quella tempiana resta ancora da dimostrare al di là delle frettolose affermazioni che sono già state pronunciate nel corso del tempo, può farsi scrittura ricca di significato e viene a porsi all'opposto rispetto alle parole di Parini quando, in uno scritto del 1758 intitolato *Per le nozze di Rosa Giuliani e Gaetano Fiori*⁸³⁷, si pronunciava contro le «sozzure» (verso 19), che «fanti comparire una sporchezza/quel così alto e nobil sacramento» (vv. 20-21) – il riferimento è sempre al matrimonio –. Inoltre, affermava: «Ho visto epitalami sí villani/che starien meglio, il ciel me lo perdoni,/ne le nozze che fan tra loro i cani» (vv. 25-27). Il sacerdote di Bosisio riteneva, infatti, che certi versi non erano degni di essere scritti, ma Tempio mostrò, al contrario, che si poteva scrivere dell'aspetto intrinseco e più pregnante del matrimonio, l'amore-lussuria, nei termini che gli sono più consoni senza intenzioni perverse, pur svelandolo una volta di più, e per metterne altresì in evidenza l'aspetto di regolazione del comportamento a livello dell'individuo e della società.

Ancora un richiamo al matrimonio, ma in controtuce, si può cogliere in un altro componimento erotico, *L'imprudenza o lu Mastru Staci*. Come indicato prima, il testo in

⁸³³ La traduzione va intesa nel senso di 'situazione'.

⁸³⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'lavori' ossia di 'si trovi'.

⁸³⁵ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 117.

⁸³⁶ Le stesse parole sono pronunciate in *Amuri vendicatu* ai vv. 638-640. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 117.

⁸³⁷ Cfr. G. Parini, *Poesie cit.*, vol. 2, pp. 119-122.

questione racconta del tradimento operato, ai danni del notaio don Codicillu, dalla moglie, donna Petronilla, con il materassaio Staci. Il testo evidenzia come la lussuria (femminile, in questo caso) sia un fatto che turba lo spirito, oltre che l'ordine matrimoniale stesso e quello sociale: manifestata in modo sregolato, la libidine determina instabilità al vivere umano.

Ulteriore ambito matrimoniale si riscontra nello scritto intitolato *La spusu a lu spusu*⁸³⁸. Il significato delle parole pronunciate dalla *spusa* ('sposa') in riferimento allo *spusu* ('sposo') è che il matrimonio è un contesto di amore e di fedeltà. In particolare, ciò che si rileva è il fatto che la donna considera la propria unione come un "luogo" di benessere per se stessa e ciò rinfocola l'amore che prova: «È lu miu spusu amabili» ('È il mio sposo amabile') (verso 3, quartina 1) e «L'aduru pirchè merita/Tuttu l'affettu miu» ('L'adoro perché merita/Tutto l'affetto mio') (vv. 5-6, quartina 2) sono versi che tradiscono il sentimento provato da lei. Ella, dunque, ha a fianco un uomo che l'ama e si considera per ciò fortunata, come si evince dalle parole «la sorti farimi/Mi vosi stu favuri» ('la sorte farmi/(Mi) volle 'sto favore') contenute nei vv. 15-16 della quartina 4. Pertanto, ritiene di avere avuto una buona sorte e dicendo, ai vv. 31.32 della conclusiva quartina 8, «M'avrai sinu a la cinniri/Sempri costanti e forti» ('M'avrai sino alla cenere/Sempre costante e forte'), manifesta il desiderio/speranza di stare per sempre con lui, mai "distratta" da altro. Le quartine di cui si compone il citato testo confermano una volta di più come il matrimonio, quando condito da passione e rispetto, sia cellula in cui regna l'appagamento, il quale si pone sul piano fisico, psicologico e morale contemporaneamente. Per tale via, essa si fa "istituzione" volta a garantire un ordinato svolgimento di rapporti "privati" dai risvolti nondimeno sociali.

Gli scritti ora citati, con il loro rimando all'istituzione matrimoniale, dimostrano un Tempio che raccolse per certi versi l'*input* di Giovambattista Vico (1668-1744). Per tale filosofo il matrimonio era uno dei tre «umani costumi»⁸³⁹ utili «perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo»⁸⁴⁰. Si conferma, così, la funzione "alta" attribuita al matrimonio, che diventa circostanza civilizzatrice per l'essere umano e garanzia di sviluppo, quale si riscontra pure nel poeta siciliano. Non si trattava più di una mera manifestazione di istinti corporali, in ottemperanza a quella vibrazione di "corde" asserita da Diderot quando ne *Le Rêve de d'Alembert* parlò di «comparer les fibres de nos organes à des cordes vibrantes

⁸³⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, pp. 177-178.

⁸³⁹ Secondo il pensiero di Vico, gli altri due erano la religione e la sepoltura dei morti. Cfr. Libro I, Sezione 3 (*De' principi*), in G. Vico, *Opere*, a c. di F. Nicolini, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1953, p. 480.

⁸⁴⁰ Ivi.

sensibles»⁸⁴¹, bensì della costruzione di un rapporto affettivo all'insegna di un sentimento che non escludeva l'*arduri* ('ardore'), il quale però doveva assumere tratti nobili. Tutto ciò con il sostegno della Ragione. Il matrimonio rispondeva, così, ai criteri di equilibrio e di utilità, i quali si ponevano sia sul piano individuale, sia sociale: su quello personale perché la componente del sentimento veniva chiamata di nuovo ad affiancare e ad operare assieme a quella più erotica, su quello collettivo in quanto un rapporto coniugale "rinnovato" permetteva un ordinato svolgimento delle vicende all'interno della vita consociata, che non risultava più sovvertita da certi elementi disturbatori, come quelli che caratterizzavano il secondo Settecento: si pensi, ad esempio, al comportamento dissoluto di un'aristocrazia vuota e annoiata, senza alcuna utilità da un punto di vista civile, dedita solo a relazioni capricciose e ai piaceri della gola. Oppure, si ricordi il collegato diffuso costume del ciccisbeismo⁸⁴². Una descrizione in merito è quello che proviene anche da Giambattista Casti (1724-1803), il quale riferì di «società nuova e già decrepita delle dame incipriate, dei ciccisbei e degli abati mondani e svenevoli»⁸⁴³.

Lontano da tutto ciò, il rapporto coniugale diventava oggetto di una rivalutazione: non più svuotato di senso e messo da parte, ma ripreso e fornito di nuovo di significato, in cui, come espresso da Voltaire nella voce *Amour* del *Dictionnaire philosophique*, convergessero i vari sentimenti umani: «tous les autres sentiments entrent ensuite dans celui de l'amour, comme des métaux qui s'amalgament avec l'or: l'amitié, l'estime viennent au secours»⁸⁴⁴. Il matrimonio, dunque, come espressione di un rapporto di amore razionale e governato da *bienséance*, fatto certamente di erotismo, ma al contempo casto, ossia chiuso alle trasgressioni. Insomma, un rapporto coniugale del tutto riformato e "illuminato", tale da far parlare il Parini, nel componimento *Il matrimonio. Al dottore Giovanmaria Bicetti de' Buttinoni* (1778), di «sano marital giogo soave»⁸⁴⁵ (verso 4).

⁸⁴¹ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes cit.*, Lewinter, tome XVII, op. cit., 1987, p. 101.

⁸⁴² Giuseppe L. Arrighi asserì in proposito che «La galanteria legalizzava l'adulterio, e inventava un'istituzione familiare che era la parodia della cavalleria»: cfr. *La storia del femminismo*, A. Razzolini Editore, Firenze, 1911, p. 513. Era, dunque, una deformazione che turbava l'ordinato svolgimento delle relazioni coniugali.

⁸⁴³ Cfr. G. Muresu, *Le occasioni di un libertino (G. B. Casti)*, Casa Editrice G. D'Anna, Messina-Firenze, 1973, p. 53.

⁸⁴⁴ Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 35, op. cit., 1994, p. 325.

⁸⁴⁵ Cfr. G. Parini, *Poesie cit.*, p. 295.

Delle “virtù” in esso implicite scrisse, ad esempio, anche Melchiorre Cesarotti: ne *La Felicità domestica*⁸⁴⁶ si legge del matrimonio che sazia il cuore degli sposi, a differenza del volgo che coglie solo un piacere fugace, ma che non appaga l’essere.

La posizione tempiana risulta lontana, per altri versi, da quella di Rousseau. Il *philosophe* ginevrino, come si legge nel *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*⁸⁴⁷, considerò come nello stato di natura non esistesse nulla che assomigliasse a un legame matrimoniale o a una famiglia. Fu solo con il sopraggiungere della *societas civilis* che tali elementi vennero a determinarsi, ma, come per altre situazioni quali, ad esempio, lo sviluppo delle arti, della proprietà privata, ecc., rappresentavano effetti negativi del vivere civile. Per Miciu Tempiu, invece, il matrimonio rappresentava una valore decisamente positivo e imprescindibile.

Altrettanto lontano si colloca il poeta da Diderot e dalla visione che questi ebbe del matrimonio. Nella voce *Indissoluble* dell’*Encyclopédie* scrisse:

Le mariage est un engagement *indissoluble*. L’homme sage frémit à l’idée seule d’un engagement *indissoluble*. Les législateurs qui ont préparé aux hommes des liens *indissolubles*, n’ont guere connu son inconstance naturelle. Combien ils ont fait de criminels et de malheureux ?⁸⁴⁸

E alla voce *Infidélité* aggiunse:

Ce mot se prend encore pour l’infraction du serment que des époux ou des amans se sont fait, de ne pas chercher le bonheur, l’homme entre les bras d’une autre femme, la femme dans les embrassemens d’un autre homme. Les loix divines et humaines blâment les époux *infideles*; mais l’inconstance de la nature, et la maniere dont on se marie parmi nous, semblent un peu les excuser (...) Moins il y a eu de consentement, de liberté, de choix dans un engagement, plus il est difficile d’en remplir les conditions, et moins on est coupable aux yeux de la raison d’y manquer.⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Cfr. *Lirici moderni Pignotti, Pindemonte, Monti, Parini, Mazza, Fantoni, Cesarotti, Foscolo e Diodata Saluzzo cit.*, p. 714.

⁸⁴⁷ Nella Parte II della citata opera si legge: «Plus l’esprit s’éclairait (...) Ce fut-là l’époque d’une première révolution qui forma l’établissement et la distinction des familles (...) Les premiers développemens du cœur furent l’effet d’une situation nouvelle qui réunissoit dans une habitation commune les maris et les Femmes, les Peres et les Enfans ; l’habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l’amour conjugal, et l’amour Paternel. Chaque famille devint une petite société» (cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, pp. 167-168). Inoltre, nella Parte I è scritto: «dans cet état primitif, n’ayant ni Maison, ni cabanes, ni propriété d’aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit ; les mâles, et les femelles s’unissoient fortuitement selon la rencontre, l’occasion, et le désir (...) Ils se quittoient avec la même facilité» (ivi, p. 147).

⁸⁴⁸ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, 1967, p. 326.

⁸⁴⁹ Ivi, vol. 8, *op. cit.*, 1967, p. 701.

Il *philosophe*, quindi, manifestò il proprio dissenso in merito al matrimonio quale legame “eterno”: secondo lui non si potevano costringere due persone, legate dal relativo vincolo, a rimanere assieme tutta la vita. Non è azzardato trovare in tali affermazioni un riferimento alla propria situazione personale e al contrastato *ménage* che ebbe con la moglie⁸⁵⁰.

Anche Grimm, in una lettera a Diderot del 15 luglio 1756, fece eco alle parole di quest’ultimo scrivendo:

L’homme, dans sa sottise, a fait de l’amour un engagement éternel qui doit durer au delà de la volonté d’aimer, et l’Église, pour nous achever, a fait du mariage un sacrement et un lien indissoluble, c’est-à-dire que nous avons fait du sentiment le plus délicieux de l’homme l’instrument de son malheur. Bien plus, la société a soumis l’amour à l’intérêt et à l’ambition, ces deux puissants ressorts.⁸⁵¹

Esso, inoltre, possedeva un ulteriore significato: era una sorta di panacea contro il peso della vita. Nell’epitalamio *L’origini di lu matrimoniu*, il rimando al matrimonio quale mezzo per ridurre gli affanni della vita venne presentato da Tempio già attraverso il richiamo ad Adamo ed Eva. Questi, colti in un momento successivo alla “biblica conoscenza”, sono ormai reietti dal Paradiso ed è cominciata quella vita fatta di pene preannunciata da Dio. Ma la Natura, pietosa «alta Signora/Segreta, e occulta nelli soi facenni»⁸⁵² (‘alta Signora/Segreta, e occulta nelle sue faccende’), come è accennato nelle sestine 10-11 e 13, impasta una “torcia” e incarica Imeneo⁸⁵³ di “appiccicare il fuoco nella schiena di Adamo” – l’ “oggetto” in questione è un’evidente metafora fallica connessa con l’amore libidinoso che viene acceso nei due personaggi –, secondo quanto si legge nelle sestine 48-50⁸⁵⁴. Svolto l’incarico, gli antichissimi progenitori avvertono un trasporto nuovo l’uno per l’altra che li spinge ad unirsi carnalmente. Da sempre, dunque, la voluttà coniugale diventa fatto positivo perché unisce due

⁸⁵⁰ Lo stesso Diderot asserì che il proprio matrimonio era stato un errore: nella lettera a Sophie Volland del 20 maggio 1765 scrisse: «On se marie ; on prend un emploi ; on a une femme, des enfants, avant que d’avoir le sens commun. Ah ! si c’étoit à recommencer!». Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome V, 1959, p. 37.

⁸⁵¹ Cfr. *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, par M. Tourneux, tome troisième, Garnier Frères Libraires-Éditeurs, Paris, 1878, p. 259.

⁸⁵² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 242.

⁸⁵³ Imeneo era la divinità che proteggeva i matrimoni e guidava il corteo nuziale. Cfr. G. D’Anna, *Dizionario dei miti*, Tascabili Economici Newton, Roma, 1996, p. 67.

⁸⁵⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 252.

persone e dà i soli dilette che la vita concede ai miseri. La sessualità assume, perciò, valenza positiva e ha luogo secondo ragione. In proposito, Silvia Reitano sostenne che don Miciu rappresentò Adamo ed Eva nell'atto della biblica disubbidienza e non lumeggiò le «oneste gioie coniugali»: «lo stesso matrimonio [era] considerato unicamente come unione sessuale»⁸⁵⁵. L'affermazione della studiosa sembra scorretta per più di un motivo. Innanzitutto, l'autore non ritrasse il momento dell'unione erotica, che è già avvenuta, e, inoltre, essa non ha il senso peccaminoso che si pretese di assegnare, ma risulta l'effetto dell'azione di Madre Natura contro la quale non si scorge, nel testo, nessuna pronuncia divina. Dunque, tutto rientra in un ordine "legittimo" delle cose.

In modo non troppo diverso si espresse, ad esempio, Grimm in una lettera a Diderot del 15 luglio 1756, dalla quale traspare il rapporto natura-uomo in un connubio inscindibile:

C'est la nature, c'est notre vocation qu'il fallait consulter dans l'établissement de la société. Toutes nos opinions, tous nos règlements, tous nos usages, il fallait les adapter à la loi naturelle (...) L'amour est une source féconde de bonheur et de plaisir. La première et principale vocation de l'homme est d'aimer.⁸⁵⁶

Piuttosto, il giudizio critico pronunciato da Reitano sembra mostrare una studiosa che risente della *pruderie* di inizio secolo e che travisa, di conseguenza, la stessa scena dell'unione coniugale, alla quale lei assegnò "necessariamente" un valore erotico – leggasi: pornografico – che il componimento in realtà non ha. Gli stessi riferimenti più sessuali sono del tutto asessuati e descritti con toni abbastanza garbati. Infatti, alle espressioni leggibili nelle sestine dalla 52 alla 56⁸⁵⁷ non è possibile assegnare accenti osceni. Nemmeno nella 57⁸⁵⁸, quella più "erotica", in cui è scritto:

E voragini apriu, duve s'immersi
La sua gran bestia pri li desinni,
Adamu sprofunnau, ma non si persi,
Ed Eva assincupau, ma poi rivinni.
E ccu stu novu ritruvatu e raru
Desiru a li soi peni altu riparu.

E voragine aprì, dove s'immerse
La sua gran bestia⁸⁵⁹ per i desideri,
Adamo sprofondò, ma non si perse,
Ed Eva svenne, ma poi rinvenne.
E con questo nuovo ritrovato e raro
Diedero alle sue⁸⁶⁰ pene alto riparo.

⁸⁵⁵ Cfr. S. Reitano, *La poesia in Sicilia nel secolo XVIII cit.*, p. 59

⁸⁵⁶ Cfr. *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc. cit.*, p. 259.

⁸⁵⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 253-254.

⁸⁵⁸ Ivi, p. 254.

⁸⁵⁹ Il termine intende il membro virile di Adamo.

⁸⁶⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'loro'.

Il giudizio, pertanto, di Reitano non fu lucido perché non colse il senso del componimento tempiano.

Nello stesso epitalamio *L'origini di lu matrimoniu*, dedicato al nobile Sebastiano di Cristofaro⁸⁶¹, Tempio asserì che l'unione coniugale, non solo in senso erotico, era la via per superare i malanni terreni. Nella sestina 58⁸⁶², infatti, è detto:

O conjugali voluttà, e diletto,
Tu si in chista di chiantu amara fossa
Di li cancarì nostri lu perfettu
Obbliu profunnu, e tu fai in carni, e in ossa
Gustari un squarcìu a nui di paradisu
Nella beltà d'un seducenti visu.

O coniugali voluttà, e diletto,
Tu sei in questa di pianto amara fossa
Delle malattie nostre il perfetto
Oblìo profondo, e tu fai in carne, e in ossa
Gustare uno squarcio a noi di paradiso
Nella beltà d'un seducente viso.

L'uomo viveva, quindi, in una «di chiantu amara fossa» – «valli di chiantu» ('valle di pianto'), come si legge, invece, al verso 224 de *Lu canteru di Binidittu*⁸⁶³ – e il piacere sessuale che nasceva all'interno del rapporto tra marito e moglie era un anticipo in terra di quel paradiso che si sarebbe trovato dopo la morte. Esso era l'unico antidoto a un'esistenza penosa. Si conferma, per questa via, come il rapporto coniugale, qui richiamato attraverso la metafora, anche erotica, di un viso seducente e chiaramente femminile, serva a riequilibrare una relazione, ossia l'esistenza, che è per antonomasia squilibrata a danno degli uomini (sebbene non tutti).

Una pronuncia simile si trova, ad esempio, anche in certi versi⁸⁶⁴ (rispettivamente i 25-28 e 81-84) di Carlo Frugoni, il quale ne *Lo stato coniugale* (1779) scrisse:

Discretezza e sofferenza
di due cor vincon l'asprezza:
comandar, ma con dolcezza;
secondar, ma con prudenza.
(...)
Tai riflessi di governo
tra il marito e tra la moglie
faran sante le loro voglie,
daran loro pace in eterno.

⁸⁶¹ Don Francesco Strano annotò come l'aristocratico fosse un altro di quelli che parteciparono a una mensile contribuzione a favore di Tempio. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 254.

⁸⁶² Ivi.

⁸⁶³ Ivi, p. 338.

⁸⁶⁴ Cfr. G. B. Zappi-F. Maratti- E. Manfredi-C. I. Frugoni, *Poesie*, a c. di B. Maier, Casa Editrice Fulvio Rossi, Napoli, 1972, pp. 452 e 454.

La vita in due, disse il poeta di Genova, consentiva di superare le angustie della vita e, se il *ménage* coniugale era improntato a ragionevolezza, le “voglie” erano sacrosante e davano “pace” ai cuori in tumulto.

Anche in *Amuri vendicatu* di Tempio sembra di poter cogliere dei versi nella medesima direzione. Ai vv. 81-84⁸⁶⁵ la *sciancata* dice⁸⁶⁶:

È sta vita chi gudemu
Una smorta paparina;
Ma l'amuri è l'acquazzina,
Chi la vegeta e rifà.

È 'sta vita che godiamo
Un morente papavero;
Ma l'amore è la rugiada,
(Che) la vegeta e rifà.

La vita, perciò, era paragonata a un fiore che sfioriva: non durava in eterno e offriva poco e nulla, ma l'amore era quel che consentiva di restituire in qualche modo la vita stessa. Ciò valeva, in particolar modo, per i poveri: il sesso consentiva loro di staccarsi per un attimo dalla loro miserevole esistenza ed era l'unico spasso che potevano avere. Nell'epitalamio *L'origini di lu matrimoniu*, ai vv. 349-354⁸⁶⁷ della sestina 59 è scritto:

Beatu vui, diletu amicu e caru,
Chi non fustivu surdu di Natura
A l'istintu, né friddu e non avaru;
Chi di sta vita travagghiata, e dura
È lu veru piaciri, ed è lu spassu
Chi po truvàri un cori afflittu e lassu.

Beato voi, diletto amico e caro,
Che non foste sordo di Natura
All'istinto, né freddo e non avaro;
Che di 'sta vita travagliata, e dura
È il vero piacere, ed è lo spasso
Che può trovare un cuore afflitto e stanco.

Sebbene il dedicatario fosse un nobile, il senso di questi versi può essere benissimo allargato a tutta l'umanità.

⁸⁶⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁶⁶ In *Tatu alliccafaudi*, a sua volta, ai vv. 45-48 si legge:

È sta vita chi gudemu
Una smorta paparina;
Ma l'amuri è l'acquazzina,
Chi la surgi e la rifà.

È 'sta vita che godiamo
Un morente papavero;
Ma l'amore è la rugiada,
(Che) la risorge e la rifà.

Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, pp. 94-95.

⁸⁶⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 255.

⁸⁶⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 216.

Anche nel componimento intitolato *Alla signura principissa di Valsavoja pri l'eccellenti statua di Veneri ritruvata in Siracusa sua patria ma senza testa*⁸⁶⁸, ai vv. 66-68 della quartina 17 si trova il medesimo rimando, ma incarnato nell'essere femminile:

(...)
Lu Bel-sessu⁸⁶⁹, stu tesoru,
Ch'è ducizza ed è ristoru
Di l'afflitta umanità.

(...)
Il Bel-sesso, 'sto tesoro,
Che è dolcezza ed è ristoro
Dell'afflitta umanità.

Il medesimo richiamo alle donne si coglie nel testo *Lu pulici*. Nella quartina 20, ai vv. 77-80, si legge:

Cci sunnu tanti fimmini,
a cui frischizza unita
fannu lu veru gaudiu
di chista amara vita.

Ci sono tante femmine,
a cui (la) freschezza unita
fanno il vero gaudio
di questa amara vita⁸⁷⁰.

Le parole in questione sono pronunciate dalla pulce, alla spasmodica ricerca di “carne fresca”, ossia di belle e giovani donne con cui pascersi, ma il componimento, proprio per la dimensione erotica a cui velatamente rimanda, seppure in controluce, presenta un significato più sottile: l'insetto è di sesso maschile – «Era d'età un bel giuvini»⁸⁷¹ ('Era d'età un bel giovane'), si legge nella quartina 7 al verso 25 – e si fa metaforicamente maschio alla ricerca della femmina e dell'amore che può ottenere da essa, visto come gioia e unico rimedio alle pene del vivere.

A sua volta, nel componimento *La vera Paci* è il bacio, con la dolcezza che veicola, a rappresentare l'unico modo per «timprari l'amarizzi/Di sta vita dispirata»⁸⁷² ('temperare le amarezze/Di 'sta vita disperata'), come si legge nella quartina 70 al verso 278.

⁸⁶⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 216.

⁸⁶⁹ Il termine in questione è la versione sicilianizzata dell'espressione francese *beau-sexe*, che ricorre, ad esempio, alla voce *Sexe* dell'*Encyclopédie* (cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, 1967, p. 138) e vale a indicare le donne. In versione italiana, «bel sesso» si riscontra, ad esempio, al verso 62 della sestina 11 de *La impostura* di Giuseppe Parini (cfr. *Il Giorno. Le Odi. Dialogo sopra la nobiltà cit.*, p. 228).

⁸⁷⁰ La traduzione della quartina non è agevole: se il senso è percepibile da parte di un sicilofono, la resa in italiano risulta più difficile. La traduzione letterale è quella presentata nel corpo del testo, mentre la trasposizione in prosa è la seguente: 'ci sono tante donne che, con corredo di freschezza (quella delle loro carni), fanno il vero gaudio di una vita amara'.

⁸⁷¹ Cfr. D. Tempio, *Canti erotici*, a c. di V. Di Maria, *op. cit.*, p. 326.

⁸⁷² Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 169.

Tempio, insomma, sembrò pronunciare una sorta di “filosofia del godimento voluttuoso” propria, come asserisce Rita Verdirame⁸⁷³. L’*homo eroticus* che egli rappresentò vive la propria sessualità, il che può avvenire nell’alveo del matrimonio o anche fuori: è un individuo libero dalle interdizioni sociali e dalle repressioni di provenienza religiosa, posseduto dagli impulsi biologici del suo corpo. Ma questa felicità nasconde, purtroppo, anche un fondo amaro. La celebrazione insistente della sessualità denuncia, a una lettura più attenta, anche il senso di smarrimento di un’umanità che ha perduto qualsiasi speranza di palingenesi sociale e, prima ancora, individuale, oltre che di mutamento del corso storico in atto: era chimera annichilita dagli eccessi giacobini e rivoluzionari del secolo XVIII, oltre che “vittima” del conservatorismo nobiliare e clericale. Se l’Illuminismo aveva sostanzialmente fallito e non aveva rispettato le promesse iniziali di rinnovamento, il che spiegava lo scetticismo e il pessimismo tempiani, e se, come quindi sembrava, era tutta un’illusione, cosa restava? L’unica cosa era il godimento sessuale, sola fonte di un qualche benessere a fronte di un mondo di sofferenza. Si trattava di pochi momenti di piacere – nella voce *Felicité* dell’*Encyclopédie* Diderot affermò che «Le plaisir est un sentiment agréable et passager»⁸⁷⁴ –, seppur ricorrenti, ma bastavano a dare un po’ di senso al vivere. Insomma, all’uomo non restava che aggrapparsi al “caos” stordente del mondo dei sensi e così «parer d’esser vivo»⁸⁷⁵, per ricordare un verso di Antonio F. Grazzini (1503-1584) contenuto ne *La Sibilla*. In questo contesto possono farsi rientrare anche certe “coreografie” sessuali che il poeta catanese costruì ed espose con i suoi versi, nelle quali si scorgono uomini e donne abbandonati alla loro animalità: si vedano, ad esempio, *L’imprudenza o lu Mastru Staci*, con il rapporto sessuale consumato nel solaio sopra la testa dell’ignaro notaio, o *Lu cojtu in preteritu perfettu*, con il tentativo disordinato, e sostanzialmente inutile, di Fillidi di svincolarsi dalla morsa di una sodomizzazione improvvisa e non voluta. Egli, perciò, rappresentò il “fatto” in sé, con immagini realistiche e con versi che ne colgono gli umori e che sembrano esaltare la carica sovvertitrice e “anarchica” della libido: sovvertitrice in quanto elemento di “rottura” di un mondo in cui, al contrario, era saggia norma mostrare apparente virtù e di quella stabilità che in esso ipocritamente vigeva; “anarchica” perché imponeva invece instabilità. Tutto ciò, però, senza dare giudizi. Il rapporto carnale, quindi, ha luogo in sé e l’ “evento” resta in genere, per

⁸⁷³ Cfr. R. Verdirame, *La poesia nuziale cit.*, p. 169.

⁸⁷⁴ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1756), vol. 6, *op. cit.*, 1967, p. 466.

⁸⁷⁵ Nella scena I dell’atto III il «dottor di leggi» Gainsimone dice al ragazzo Fuligno: «L’uomo fa per dimenarsi, e per parer d’esser vivo». Cfr. *La Sibilla comedia d’Antonfrancesco Grazzini, Academico Fiorentino, detto il Lasca*, Appresso Bernardo Giunti, e Fratelli, Vinegia, 1582, p. 20.

così dire, “sospeso”, tranne che in pochissimi casi, quali *Il Padre Siccìa* e *Lu cojtu imperfettu*, come si vedrà.

Anche Ignazio Scimonelli indicò nel piacere erotico – non solo: anche nei rumori notturni della natura (vv. 114-117) – la via per dare un “compenso” a chi aveva vissuto un’altra giornata di duro lavoro, come si legge rispettivamente ai vv.⁸⁷⁶ 105-107 e 125-131 de *La State*:

Doppu poi chi lu sulì avia cuddatu,
E lu celu stiddatu
L’ariu cu lu sirinu arifriscava;
(...)
Dd’uri cujeti e placidi,
Dd’aura leggera e frisca,
E ddi grati patetici silenzi,
Accussì cuncirtati,
All’armi ’nnamurati – cci eccitavano
L’idei di li cchiù simplici piaciri
Accompagnati da duci sospiri.

Dopo (poi) che il sole aveva tramontato,
E il cielo (era) stellato
L’aria con la brezza⁸⁷⁷ rinfrescava;
(...)
Quelle ore quiete e placide,
Quell’aria leggera e fresca,
E quei grati languidi silenzi,
Così concertati,
Alle anime innamorate – ci⁸⁷⁸ eccitavano
Le idee dei più semplici piaceri
Accompagnati da dolci sospiri.

Il dolore esistenziale non si leniva, tuttavia, solo attraverso la via erotica: altrettanto beneficio derivava dal vino, che aiutava a dimenticare i problemi. Francesco Redi (1626-1698), ad esempio, nei vv. 11-14⁸⁷⁹ del *Bacco in Toscana* (1685) scrisse:

Se dell’uve il sangue amabile
Non rinfranca ognor le vene,
Questa vita è troppo labile,
Tropo breve e sempre in pene.

Per quanto concerne don Miciu, il *Ditirammu primu* contiene indicazione del vino quale modo per ritrovare una soddisfazione che la vita non garantisce: ai vv. 31-32 l’ubriacone *Varvazza*, dopo aver lamentato l’andazzo dei tempi, afferma: «Ma lassamu st’idei,

⁸⁷⁶ Cfr. I. Scimonelli, *Poesie siciliane edite ed inedite cit.*, p. 10.

⁸⁷⁷ Il termine *sirinu* presenta delle difficoltà di traduzione. Esso può significare ‘sereno’, ma anche ‘brezza serale’ e ‘rugiada’ (cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. V, 2002, p. 43). Per la resa in italiano del componimento si è preferito la seconda accezione perché appare la più consona: la terza non si ritiene adatta perché la rugiada non si produce nel corso delle notti estive, ma nemmeno la prima perché nel verso precedente si parla già di ‘cielo stellato’ e, dunque, di tempo sereno.

⁸⁷⁸ La traduzione va intesa nel senso di ‘a loro’.

⁸⁷⁹ Cfr. G. Imbert, *Il Bacco in Toscana di Francesco Redi e la poesia ditirambica*, S. Lapi Tipografo-editore, Città di Castello, 1890, p. 28.

ca fannu flati,/E vivemu, ca già semu appilati»⁸⁸⁰ ('Ma lasciamo queste idee, che fanno tristezza⁸⁸¹,/E beviamo, che già siamo arsi di sete'). Inoltre, come già mostrato, ai vv. 61-64 del *Ditirammu secunnu* scrisse:

Si lu vinu è cosa amabili,
Si è un cunfortu ntra li peni
Chista vita è tollerabili
Pri cui vivi, e vivi beni.

Se il vino è cosa amabile,
Se è un conforto tra le pene
Questa vita è tollerabile
Per chi vive, e vive bene.

mentre nei successivi vv. 118-122⁸⁸² aggiunse:

Chi pensi, o riu Distinu?
Iu ccu lu sciascu in manu
Mi sentu un to sovrano;
Cci tummu, e ti disfidu;
Mi mbriacu, e di tia accussi mi ridu.

Che pensi, o rio Destino?
Io con il fiasco in mano
Mi sento un tuo sovrano;
Mi ci tuffo, e ti sfido;
Mi ubriaco, e di te così (mi) rido.

Il medesimo ditirambo evidenzia poi, al verso 148, l'efficacia persino "taumaturgica" posseduta dall'alcool. *Varvazza* afferma, infatti, che «è un balsamu di stomacu»⁸⁸³ ('è un balsamo di stomaco'), mentre ai vv. 178-179 ribadisce che esso «è la vera alligrizza/d'un omu cori afflittu»⁸⁸⁴ ('è la vera allegrezza/d'un uomo cuore afflitto').

Ancora, ai vv. 1137-1139 del canto XI de *La Carestia* si leggono le seguenti parole proferite da Cilona: «Iu ntra li mei disgrazii/ad iddu m'aju vistu/di patri»⁸⁸⁵ ('Io nelle mie disgrazie/a lui m'ho⁸⁸⁶ visto/di padre'). Ciò che il personaggio sta dicendo è che il vino diventava una sorta di "genitore" per chi soffriva: esso si faceva, cioè, "luogo" sicuro contro i colpi avversi della vita e ciò veniva reso attraverso la modalità della personificazione. Le strofe citate risultano per certi versi ironiche, ma nascondono in realtà un sottofondo tragico.

Per il poeta catanese, dunque, l'uomo si dibatteva nelle avversità e non restava che ricorrere al vino, sicché un momento di allegria, o, meglio, di stordimento, consentiva di dimenticare brevemente i mali, di chiudere gli occhi di fronte agli insolubili problemi del vivere.

⁸⁸⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 196.

⁸⁸¹ Cfr. V. Mortillaro, *Nuovo dizionario siciliano-italiano cit.*, p. 382.

⁸⁸² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 129.

⁸⁸³ Ivi, p. 130.

⁸⁸⁴ Ivi, p. 131.

⁸⁸⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 56.

⁸⁸⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'mi sono'.

L'encomio del vino, quale liquido dagli effetti benefici, venne espresso negli stessi termini anche da qualche altro autore siciliano. Giovanni Meli, ad esempio, lo glorificò in alcuni componimenti, quali, per citarne qualcuno, *In lodi di lu vinu*⁸⁸⁷ (1814), *Li baccanti*⁸⁸⁸ (1787) e il ditirambo *Sarudda* (1787). In questo testo, in particolare, ai vv. 373-380⁸⁸⁹ il facchino del titolo lascia il seguente testamento:

Vi lassu 'ntra lu vinu, o cari amici,
L'unicu gran segretu imparaggiabili,
Pri cui putiti farivi felici
Ad onta ancora di la sorti instabili.
E quannu arriviriti a 'mbriacarivi,
Stu munnu, tuttu guai 'mbrogghi e spurcizii,
A modu di purtentu ed arti magica
Divintirà teatru di delizii.

Vi lascio nel vino, o cari amici,
L'unico gran segreto impareggiabile,
Per cui potete farvi felici
Ad onta ancora della sorte instabile.
E quando arriverete a ubriacarvi,
Sto mondo, tutto guai imbrogli e sporcizie,
A modo di portento ed arte magica
Diventerà teatro di delizie.

Il pensiero meliano è, pertanto, identico a quello tempiano.

Inoltre, considerato che il destino umano era ciò che era, non serviva affliggersi, ma, come dice *Anacreonti* ad *Aristotili* ne *Lu dialugu di li morti di Bernardu Fontenelle* ai vv. 76-79⁸⁹⁰, occorreva piuttosto passare la vita con

L'amuri, la buttigghia
D'un vinu chi gattigghia,
Li canti, l'alligria,
La bona cumpagnia.

L'amore, la bottiglia
D'un vino che solletica,
I canti, l'allegria,
La buona compagnia.

L'amore e altro ancora, dunque, ossia le piccole gioie offerte dalla quotidianità: erano il modo che il poeta palermitano indicava per vivere al meglio. Era chiaramente un ideale di saggezza e di semplicità, che rispecchiava il suo temperamento.

Giuseppe M. Calvino, per quanto gli concerne, si allineò al tema ne *Lu vinu e lu sticchiu. A Vannicchia mia*⁸⁹¹. Nel componimento, dalla considerazione che «Nascemu chiancennu:/Chiancennu campamu» ('Nasciamo piangendo:/Piangendo campiamo') (vv. 13-14), ridiscende la valutazione seguente (rispettivamente vv. 6-9 e 21-24):

⁸⁸⁷ Cfr. Meli *Opere I*, p. 122.

⁸⁸⁸ Ivi, pp. 107-109.

⁸⁸⁹ Ivi, p. 193.

⁸⁹⁰ Cfr. G. Meli, *Opere poetiche cit.*, p. 102.

⁸⁹¹ Cfr. G. M. Calvino, *Lu dimoniu e la carni cit.*, p. 197.

Chi s'ì nta stu munnu?
 S'ì 'unn'hai vinu e cunnu,
 Lu restu chi s'ì?
 S'ì un arma dannata
 (...)
 Pirchè pi n'eternu
 Stu gustu 'un ni dura?
 Murennu 'nduciura
 Sta morti c'è cchiù?...

Cosa sei in questo mondo?
 Se non hai vino e fica,
 (Per) Il resto che sei?
 Sei un'anima dannata
 (...)
 Perché (per) in eterno
 'Sto gusto non ci dura?
 Morendo in dolce ora
 'Sta morte c'è più?...

Si conferma, pertanto, che il vino e il sesso erano le sole cose a contare nella vita: se mancavano, era come vivere in uno stato di dannazione perenne. L'eros, invece, restituiva l'individuo alla vita e, non senza un lieve accenno umoristico, consentiva in qualche modo di sconfiggere la morte.

In breve, il popolo non aveva altro che due “argomenti” ad aiutarlo ad andare avanti: sesso e vino. Erano le uniche cose permesse e gli garantivano un minimo di benessere e una parvenza di vita. Null'altro era previsto, se non la speranza, per quanto vana, come si evince dalle ottave 30-31-32⁸⁹² del canto II de *La Maldicenza sconfitta* tempiana, in cui rispettivamente si legge:

(...)
 La Spiranza, e li miseri cunforta

(...)
 La Speranza, e i miseri confortata

Chista sona un strumentu, e chiama e alletta
 E lusinga li poveri murtali;
 Assai prometti, e ognunu in idda aspetta
 Termini, o gran rimediù a li soi mali.
 (...)

Questa suona uno strumento, e chiama e alletta
 E lusinga i poveri mortali;
 Assai promette, e ognuno in lei aspetta
 Termine, o gran rimedio ai suoi mali.
 (...)

Spiranza, di l'afflitti ultimu sciatu,
 Fida in tia l'infelici (...)
 Ma cui tantu fidau s'asciau 'ngannatu;
 Tu duni a tutti un cauci di bottu,
 (...)

Speranza, degli afflitti ultimo fiato⁸⁹³,
 Confida in te l'infelice (...)
 Ma chi tanto confidò si ritrovò ingannato;
 Tu dai a tutti un calcio di colpo,
 (...)

Dal canto suo, Parini riteneva che, giunto il momento in cui la gioventù se ne andava e, di conseguenza, la sessualità non scaldava più gli uomini, a rimanere erano solo Bacco e l'amicizia: così si legge nell'ode *Il brindisi*⁸⁹⁴.

⁸⁹² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 64.

⁸⁹³ La traduzione va intesa nel senso di 'respiro'.

Sul tema del matrimonio si rileva, dunque, la posizione favorevole di Tempio. Egli lo interpretò come *medium* di “civilizzazione”, di progresso umano individuale e collettivo: era una “virtù” per certi versi “borghese”, nel senso di conformista e di moderata, naturale conclusione di un rapporto di amore nel quale trovavano connessione l’istintualità sensuale e i «duci, e puri affetti»⁸⁹⁵ (‘dolci, e puri affetti’), come indicato al verso 8 della sestina 2 in *Pri li felici nozzi di lu signuri D. Littiriu Ardizzuni e di la signura D. Maria Seminara*. Era, in altre parole, una delle forme d’espressione della razionalità di stampo illuministico in voga nel corso del Settecento.

È noto anche che la cultura illuministica si mosse in direzione della riabilitazione delle facoltà razionali umane. Paul Hazard ha riassunto questa tendenza nelle parole «crisi della coscienza europea»: è una formula con cui egli intende un punto di frattura rispetto al passato e, contemporaneamente, un processo di trasformazione che ebbe il proprio perno nella disponibilità del tutto nuova all’indagine razionale, all’interrogazione e alla discussione sulla realtà nei suoi vari aspetti. A seguito della rilettura e della reinterpretazione dei fatti umani, la conseguenza fu la formazione di un nuovo atteggiamento e di una nuova “cultura” non più legata alla acritica riproduzione di moduli precedenti, con particolare riferimento a quelli legati alla religione e ritenuti fino a quel momento indiscutibili. Come affermava Voltaire nel *Traité sur la tolérance*:

Les temps passés sont comme s’ils n’avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l’on est, et de celui où les nations sont parvenues.⁸⁹⁶

Quello che andava affermandosi, dunque, era un concetto moderno e laico di cultura, figlio di una Ragione che diventava quasi una sorta di “divinità” alla quale improntare il comportamento e il pensiero. Tempio, ad esempio, ne diede dimostrazione scrivendo, al verso 816 del canto XVIII de *La Carestia*, «Ragiuni a tia m’inchinu»⁸⁹⁷ (‘Ragione a te m’inchino’). Kant, in proposito, così affermava nella *Critique de la raison pure*: «Notre siècle est le vrai

⁸⁹⁴ Cfr. G. Parini, *Il Giorno. Le Odi. Dialogo sopra la nobiltà cit.*, pp. 223-225.

⁸⁹⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 345.

⁸⁹⁶ Cfr. capitolo V, in *Œuvres complètes de Voltaire*, tome cinquième, *op. cit.*, 1855, p. 519.

⁸⁹⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 427.

siècle de la critique ; rien ne doit y échapper»⁸⁹⁸: tale asserzione si poneva in netto contrasto con quanto postulato, invece, da Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), per il quale era «une erreur de s’imaginer qu’il faille toujours examiner avant que de croire (...) la foi précède ou plutôt exclut l’examen»⁸⁹⁹, come si legge nelle *Réflexions sur un écrit de M. Claude*. In tale ambito, le critiche più importanti, come ricorda Todorov⁹⁰⁰, furono rivolte alla religione. Accusata di essere portatrice di errori, fanatismo, pregiudizi e intolleranza, la denuncia tradiva il rifiuto, per nulla velato, di vedere gli uomini ancora sottomessi ai suoi dogmi e a considerarla sempre come guida della vita umana. In proposito, Enrico Malato⁹⁰¹ riporta il fatto che l’Illuminismo combatté la religione positiva, e il cattolicesimo in particolare, che, con il suo dogmatismo, offendeva la ragione umana impedendo all’uomo di obbedire alle leggi della natura.

Nella lettera del 18 agosto 1756 Rousseau scrisse a Voltaire: «je suis indigné comme vous que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté, et que l’homme ose contrôler l’intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer»⁹⁰²: il riferimento era, appunto, alla Chiesa, che cercava di imbrigliare il sentimento religioso degli individui, oltre allo spirito critico. La fede notoriamente non era stata capace di stabilire una morale “vera”, un ordine che fosse veramente giusto, e il distacco da essa, dunque, si imponeva. Anche per consentire agli uomini di raggiungere l’agognata felicità.

Per quanto riguarda Tempio, egli non fece discorsi generali, di principio, o “filosofici”, né si pronunciò mai contro la dottrina, non mise in dubbio Dio o i Santi, non rigettò la morale religiosa in sé. Ciò che invece contestò con forza fu l’ipocrisia vigente all’interno della Chiesa, avendo colto le flagranti contraddizioni tra l’etica evangelica e la pratica quotidiana, tra messaggio cristiano e atteggiamento delle istituzioni ecclesiastiche. Il personale attacco del poeta consistette nella virulenta denuncia dei religiosi che tradirono la missione alla quale si erano, a volte anche loro malgrado, consacrati: lusso, ingordigia, sessualità, indifferenza nei confronti dei poveri erano le colpe a loro ascrivibili, e il poeta le evidenziò senza esitazioni. In

⁸⁹⁸ Cfr. E. Kant, *Préface de la première édition*, in *Critique de la raison pure*, t. I, Germer-Baillière Libraire-Éditeur, Paris, 1869, p. 8, nota.

⁸⁹⁹ Cfr. *Œuvres de Bossuet, Évêque de Meaux, revues sur les manuscrits originaux, et les éditions les plus correctes*, De l’imprimerie de J. A. Lebel, Versailles, 1816, p. 362.

⁹⁰⁰ Cfr. T. Todorov, *Lo spirito dell’Illuminismo cit.*, p. 11.

⁹⁰¹ Cfr. E. Malato, *Illuminismo e la cultura italiana del Settecento*, in “Nuova Antologia”, n. 1891, 1958, p. 348.

⁹⁰² Cfr. *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, par R. A. Leigh, t. IV, Institut et Musée Voltaire Les Délices, Genève, 1967, p. 48.

particolare, colse singole situazioni e personaggi per fare satira penetrante in merito al malcostume del clero, alle gravi contraddizioni cui incorreva e per dimostrare, altresì, l'urgenza di un recupero della moralità. In tale polemica contro la Chiesa, egli sfogò continuamente il proprio livore: lui, che per un periodo aveva studiato in seminario dal quale, però, era stato allontanato per atteggiamenti non “conformi” al luogo, avendo scritto dei componimenti contro le autorità del seminario, come riporta Domenico Ciccì⁹⁰³, ebbe ben presto chiaro su quali basi si muovessero i religiosi, ben poco diversi dai nobili quanto a vizi. Del resto, sempre di patrizi si trattava. Per tutta la vita sfogò il suo risentimento contro gli ecclesiastici indegni, mal sopportati dal suo spirito animato da senso di giustizia.

Fra i numerosissimi versi di ribellione che in questo ambito si possono citare quelli ne *L'imprudenza o lu Mastru Staci*: in esso, come si vedrà, don Miciu rivolse la propria satira essenzialmente nei confronti del notaio, don Codicillu, ma i religiosi non furono tralasciati e vennero in modo irriverente comparati con il membro virile.

Denuncia forte si rinviene ne *Il Padre Siccìa* e, analogamente, nel *carmen macarronicum* dal titolo *Ad Reverendum N.N.*: in entrambi sono ritratti due religiosi pedofili che mostrano un'attenzione impropria verso dei ragazzi.

Accuse sono contenute anche in numerosi altri testi. Ad esempio, ne *Li Pauni e li Nuzzi*⁹⁰⁴ il poeta immaginò i canonici della Cattedrale, i *Pauni* ('pavoni') del titolo, e quelli della Basilica Collegiata, i *Nuzzi* ('Gallinacci'), per il diritto alla mozzetta⁹⁰⁵: era un futile litigio volto a mantenere certi privilegi che fece scalpore. Il fatto avvenne realmente ed ebbe un lungo strascico – in un crescendo incredibile arrivò al delegato di Monarchia, al Procuratore fiscale, al re e perfino al papa – che ne mostrò la sua inconsistenza e assurdità. Nel dramma, inoltre, venne evidenziata l'insensibilità dei canonici nei confronti dei bisognosi. Ai vv. 623-628⁹⁰⁶ si legge:

Nega lu Monacu
O lu parrinu
Qualchi elemosina
A lu mischinu;

Nega il Monaco
O il prete
Qualche elemosina
Al meschino⁹⁰⁷;

⁹⁰³ Cfr. D. Ciccì, *Introduzione cit.*, p. XXIII.

⁹⁰⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 421-456.

⁹⁰⁵ La mozzetta è il piccolo copricapo rotondo che, posto sulla testa, copre la cosiddetta “chierica”.

⁹⁰⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 454-455.

⁹⁰⁷ La traduzione va intesa nel senso di ‘povero’.

Iddu la predica,
Ma non la fa.

Egli la predica,
Ma non la fa.

Lo stesso argomento del citato dramma ritorna nel breve componimento dal titolo *Pri nna Controversia di Muzzetta nata fra dui Capituli di Canonici*⁹⁰⁸. Il senso di questi testi, dunque, era che i religiosi si affannavano attorno a questioni sciocche e inopportune, quando avrebbero potuto, anzi, dovuto, impegnarsi in un'azione umanitaria quale implicito naturale della scelta religiosa fatta.

Nel *Cuntrastu mauru*⁹⁰⁹ ambientato nell'Olimpo, il quale si fa metafora del mondo dei mortali e delle loro miserie, don Miciu mostrò la contesa fra quattro deità in merito al privilegio di prendere sotto la loro protezione un canonico giovane, il quale deve dimostrare di possedere alcune "qualità": astuzia, vanità, litigiosità e povertà. La conclusione della storia è che il religioso finisce povero e infelice, non essendo riuscito a ottenere ciò per cui aveva brigato. Anche in questo caso si tratta di un litigio e per un altrettanto futile motivo, come si può vedere a partire dal titolo, il cui significato è 'contrasto magro'⁹¹⁰.

Quanto a *La Carestia*, ad esempio, nel canto VIII ai vv. rispettivamente 277-280 e 289-292⁹¹¹ Tempio rese una realistica e mordace visione della vita conventuale benedettina scrivendo fra l'altro:

Fruiri in menzu a commodi
n'agiata sussistenza
è pena ch'iddi soffrinu
ccu multa pazienza.
(...)
Lu fastu, ch'iddi ostentanu
(taccia lu scherzu già)
tuttu è di Diu, in sua gloria,
e chistu è virità.

Fruire in mezzo alle comodità
un'agiata esistenza
è pena che essi soffrono
con molta pazienza.
(...)
Il fasto, che essi ostentano
(taccia lo scherzo già)
tutto è di Dio, per la sua gloria,
e questo è virità.

Nel componimento *Pri un Pridicatori quaresimalista*⁹¹² Miciu Tempio staffilò un religioso le cui prediche, invece di esprimere il pentimento e il rimorso del peccatore come avrebbe dovuto essere nel periodo di Quaresima, suscitavano il riso e il sonno, oltre a far

⁹⁰⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 612-613.

⁹⁰⁹ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, pp. 15-37.

⁹¹⁰ La traduzione va intesa nel senso di 'di poco conto'.

⁹¹¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 314-315.

⁹¹² Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 301.

venire «sicchi li cugghiuni» ('secchi i coglioni'⁹¹³) (verso 4, ottava 1): l'abituale codice osceno è incisivo nel suo significato intrinseco e chiarisce bene il sentimento del poeta. E, con non poca ironia, concluse chiedendosi come mai «non si sbraca la cresia ccu li mura» ('non si sbraca la chiesa con le mura') (verso 16, ottava 2).

Lo stesso argomento è il senso del componimento *Contro un Predicatore della città di Trapani dell'anno 1775*⁹¹⁴ scritto dall'erudito trapanese Padre Benigno da S. Caterina (1743-1815).

Una critica ecclesiastica si può cogliere pure nel componimento *Lu pulici*. Le quartine 43-44, ai vv. 169-176⁹¹⁵, così riportano:

In menzu a tanti martiri
sulu spiranza alletta
chisti rinchiusi Danae
pr'un nodu, chi l'aspetta.

In mezzo a tanti martiri
solo (la) speranza alletta
queste rinchiuse Danae
d'un nodo che le aspetta.

Un Giovi, chi li scarzara,
aspettanu in ristoru;
chi vegna, e non si curanu,
si 'un veni in pioggia d'oru.

Un Giove, che le scarcera,
aspettano per ristoro;
che venga, e non si curano,
se non viene con pioggia d'oro.

Attraverso un richiamo mitologico a Danae⁹¹⁶ imprigionata, che rinforza il senso implicito dei versi, Tempio evidenziò come la vita di clausura delle monache, quelle con cui *lu pulici* ('la pulce') sogna di pascersi, fosse una continua sofferenza e, nel concreto, una vita vissuta in carcere, che solo un uomo (il Giove richiamato) poteva portare a termine, fosse anche senza ricchezze. Il concetto era stato anticipato già nella quartina 27, ai cui vv. 105-106 si legge: «tanti facci pallidi/dda dintra cundannati»⁹¹⁷ ('tante facce pallide/là dentro condannate'). È chiara, dunque, la visione del poeta sul monachesimo, femminile in particolare.

⁹¹³ La traduzione va intesa nel senso di 'annoiare mortalmente'.

⁹¹⁴ Cfr. ms 45, pp. 1-13, conservato presso la Biblioteca Fardelliana di Trapani.

⁹¹⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 163-164.

⁹¹⁶ Il mito racconta che Danae venne rinchiusa in una torre per evitare che generasse un figlio, il quale, secondo l'oracolo, avrebbe causato la morte del nonno Acrisio, padre di Danae. Ma Zeus, trasformatosi in pioggia d'oro, si unì a lei e generò Perseo. Alla sua nascita, madre e figlio vennero gettati in mare – secondo altra versione, abbandonati sulla riva del mare rinchiusi in un cofano –, ma il re dell'Olimpo li salvò. Divenuto adulto, Perseo uccise i mostri alati chiamati Gorgoni, tra i quali Medusa, il cui sguardo pietrificava. Acrisio fu così trasformato in pietra e la profezia si avverò. Cfr. G. D'Anna, *Dizionario dei miti cit.*, p. 36. Si noti che la quartina 44 citata nel corpo del testo fa riferimento alla "pioggia d'oro": secondo il mito, come indicato, è la forma assunta da Zeus, ma nel componimento vuole essere metafora del denaro, simbolo che gli umani prendono a riferimento per le loro azioni.

⁹¹⁷ Cfr. D. Tempio, *Canti erotici cit.*, p. 334.

*Pri un monacu minorita*⁹¹⁸ è un ulteriore componimento in cui il poeta lanciò numerosi epiteti contro un certo religioso: «un arvulu siccagnu e senza fruttu» ('un albero secco e senza frutto'), «un strunzu» ('uno stronzo'⁹¹⁹), «una malumbra» ('una malombra'), «copri malignità ccu fintu zelu/pirchè non senti umanitati in pettu» ('copre malignità con finto zelo/perché non sente umanità in petto'), «inutili a lu celu» ('inutile al Cielo'), «Facci senza onestà» ('Faccia senza onestà'), «Ippocrita» ('Ipocrita'), «malvaggiu» ('malvagio'), ecc. La serie di espressioni è ben più nutrita di quanto qui riportato e mostra un poeta particolarmente rabbioso.

Alcuni versi de *Lu veru piaciri*, poi, testimoniano un'esperienza direttamente vissuta⁹²⁰ dal poeta. Nell'ottava 9 del canto II, i vv. 71-72, con lieve ironia, così riportano: «un omu santu/M'arruinau, e ridi a lu miu chiantu»⁹²¹ ('un uomo santo/Mi rovinò, e ride al mio pianto').

Da questi e da altri testi che qui non si riportano per brevità traspare l'intento di colpire la Chiesa e i suoi rappresentanti, per risaltarne il tradimento della missione. Attraverso la denuncia della corruzione e dell'ipocrisia esistente nel mondo ecclesiale, don Miciu intese indurre alla riflessione per promuovere, in ultima analisi, un rinnovamento di certi costumi non più rinviabile. Il poeta, dunque, mantenne costante il proprio intento moralizzatore: la sua opera, anche quando fu attenta agli aspetti più "torbidi" della vita, quelli sessuali, si presenta come valorizzazione di un obiettivo etico. Poesia, dunque, come ricerca, anche quando venne presentata per il tramite di rappresentazioni e di linguaggio osceni.

In questa sua visione "contro", egli si inserì in quell' "orientamento" dell'Illuminismo volto ad attaccare la Chiesa, ma in modo diverso dal contesto francese: qui la critica mostrò di rivoltarsi nei confronti della sua pretesa di essere la portatrice di verità assolute e di imporre regole anche a livello di condotta morale, come riporta Sergio Sorrentino⁹²². Non solo: in quel clima di generale entusiasmo per le ritrovate capacità della Ragione umana, le *Lumières* vennero in conflitto con le tendenze conservatrici della religione, che intralciava il cammino della Ragione stessa e opponeva la pretesa verità dei dogmi a qualsiasi altra considerazione di

⁹¹⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, pp. 211-212.

⁹¹⁹ Il termine va inteso in senso scatologico.

⁹²⁰ Don Francesco Strano annotò di un religioso che esigeva grosse usure da parte di Tempio. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 531.

⁹²¹ Ivi.

⁹²² Cfr. S. Sorrentino, *L'illuminismo in eredità*, in *L'eredità dell'Illuminismo e la critica della religione. Atti del III Convegno annuale della Associazione Italiana di Filosofia della Religione, Ferrara, 16-17 giugno 2004*, Aracne Editrice, Roma, 2004, p. 13.

natura indagatrice. Un esempio che qui si può ricordare *en passant* è quello di Galileo Galilei (1564-1642), nota vittima della persecuzione ecclesiastica⁹²³.

Oltralpe particolarmente duro fu Voltaire. Tema centrale della sua filosofia fu il problema dell'intolleranza e di quella religiosa in particolare, come si può riscontrare, ad esempio, nel *Traité de la tolérance*. Il cristianesimo, in particolare, aveva imposto la propria "verità" e cercato di spegnere ogni critica. In certe lettere come, ad esempio, quella del 26 luglio 1762 inviata a Étienne N. Damilaville⁹²⁴ e quella del 14 aprile 1764 inviata a Jean Le Rond d'Alembert⁹²⁵, egli usò le parole «écraser l'infâme». Secondo quanto riportato da Charles-Augustin de Sainte-Beuve (1804-1869), si trattava di un «cri de guerre»⁹²⁶, una specie di imperativo rivolto contro il contesto sacro.

L'accusa in questione è pure riscontrabile in altri scritti: ad esempio, nel *Dieu et les hommes*⁹²⁷, nei *Fragments des instructions pour le Prince Royal de ****⁹²⁸ (1752), nella voce *Tolérance*⁹²⁹ del *Dictionnaire philosophique*, ecc.

Come si poteva sconfiggere l'intolleranza? L'unico modo che Voltaire trovò era l'esatto contrario, ossia la tolleranza, giustificandola con il fatto che gli uomini erano tutti soggetti all'incostanza e all'errore, come si può leggere sempre nell'articolo *Tolérance*⁹³⁰.

Ma la religione era pericolosa anche in altro modo. Con l'intolleranza che veicolava poteva alimentare l'irrazionale fanatismo: ancora il *Dictionnaire Philosophique* indica ciò alla voce *Fanatisme*⁹³¹.

Quale rimedio al fanatismo? Esso non può essere combattuto che per mezzo della sola Ragione, come si legge nel medesimo *Dictionnaire*⁹³².

⁹²³ Cfr. A. Favaro, "Prefazione", in *Galileo e l'Inquisizione*, a c. di A. Favaro, G. Barbèra Editore, Firenze, 1907, pp. 3-9.

⁹²⁴ Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 109, *op. cit.*, 2009, p. 126.

⁹²⁵ Ivi, 111, *op. cit.*, 1973, p. 329.

⁹²⁶ Cfr. C.-A. de Sainte-Beuve, *Portraits littéraires cit.*, p. 254.

⁹²⁷ Il titolo completo del testo è *Dieu et les hommes, par le Docteur Obery, œuvre théologique, mais raisonnable, traduite par Jacques Aimon, 1769*. In esso si legge: «Jesus est devenu la prétexte de nos doctrines fantasques de nos persécutions, de nos crimes religieux ; mais il n'en a pas été l'auteur». Cfr. il capitolo XXXIII, in *Œuvres complètes de Voltaire*, tome sixième, *op. cit.*, 1855, p. 251.

⁹²⁸ Nel testo si legge: «Ne persécutez jamais personne pour ses sentiments sur la religion; cela est horrible devant Dieu et devant les hommes. Jésus-Christ, loin d'être oppresseur, a été opprimé». Cfr. parte III, in *Œuvres complètes de Voltaire*, tome cinquième, *op. cit.*, 1855, p. 378.

⁹²⁹ Nel testo è scritto: «De toutes les religions, la chrétienne est sans doute celle qui doit inspirer le plus de tolérance, quoique jusqu'ici les chrétiens aient été les plus intolérants de tous les hommes». Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 36, *op. cit.*, p. 558.

⁹³⁰ Ivi, p. 566.

⁹³¹ Nel testo si legge: «Les lois et la religion ne suffisent pas contre la peste des âmes; la religion loin d'être pour elles un aliment salubre, se tourne en poison dans le cerveaux infectés». Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 36, *op. cit.*, p. 109.

Alla lotta contro il cristianesimo, considerato uno strumento di potere e di oppressione, nemmeno Diderot fu estraneo. Molte erano le colpe gravi di cui esso si era macchiato, fra le quali, l'intolleranza (si vedano, ad esempio, l'Inquisizione, la lotta contro le eresie, ecc.), la coercizione (ad esempio, la mortificazione della carne), ecc. La denuncia del *philosophe* si può cogliere in una serie di opere. Alcuni esempi fra i molti citabili: la lettera *A mon frère*⁹³³ – funge da introduzione all'*Essai sur le mérite et la vertu* – (1745); *La promenade du sceptique*⁹³⁴ (opera pubblicata nel 1830⁹³⁵); l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et les mœurs et les écrits de Sénèque*⁹³⁶; l'articolo *Irréligieux*⁹³⁷ dell'*Encyclopédie*; il *Supplément*

⁹³² Nel testo si legge: «Il n'y a d'autre remède de cette maladie épidémique [il fanatismo] que l'esprit philosophique». Cfr. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 36, *op. cit.*, p. 109.

⁹³³ Nella lettera si legge la lamentela per le violenze di cui si era resa colpevole la religione cristiana. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome I, *op. cit.*, 1969, p. 15-17.

⁹³⁴ Nell'*allée des épinés* i frequentatori sono inquadri militarmente e portano sugli occhi una benda che cercano di tenere ben aderente per non perderla e il più possibile intatta, a pena di essere considerati dei disertori. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome I, *op. cit.*, 1969, p. 328-329.

⁹³⁵ Cfr. "Quelques dates", in C. Guyot, *Diderot par lui-même*, Aux Éditions du Seuil, Paris, 1953, p. 7.

⁹³⁶ Nell'*Essai* si legge: «Il me semble que si, jusqu'à ce jour, l'on eût gardé le silence sur la religion, les peuples seroient encore plongés dans les superstitions les plus grossières et les plus dangereuses». Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XII, Hermann, *op. cit.*, 1989, p. 324.

⁹³⁷ Nell'articolo si legge: «la religion peut être, et est même souvent avec l'immoralité». Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 8, *op. cit.*, 1967, p. 909.

⁹³⁸ Il dialogo dell'*aumônier* con Orou svela il contrasto di vedute tra l'europeo e il tahitiano circa il matrimonio quale vincolo indissolubile per imposizione da parte della Chiesa. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome X, *op. cit.*, 1971, pp. 213-225.

⁹³⁹ Nel *Père de famille* venne denunciata l'insensatezza di una monacazione, scelta volontariamente, quale fenomeno che violava contemporaneamente i diritti della Natura, perché vedeva un corpo marcire per effetto dell'astinenza, e della società, le cui speranze, rappresentate dal matrimonio e dalla figliolanza, venivano tradite. Questa è l'argomentazione che, nell'atto 2 e scena 2, il *Père* utilizza nel dialogo con la figlia Cécile, che gli faceva presente il desiderio di chiudersi in convento. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome III, *op. cit.*, 1970, pp. 293-294.

⁹⁴⁰ Si veda l'*Introduction* al *Père de famille*. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome III, *op. cit.*, 1970, p. 250.

⁹⁴¹ Il punto centrale dell'opera è l'influenza del corpo sull'anima, il destino di coloro che sono condannati a vivere chiusi in un convento, le nevrosi cui pervengono a causa dell'isolamento e dell'astinenza sessuale forzati. In particolare, l'osservazione è incentrata sulla donna: costretta in una situazione di questo tipo, acquisisce tratti sessuali devianti, diviene psichicamente turbata e moralmente perversa, e manifesta sentimenti negativi come dispotismo, gelosia, odio, e violenza. È la dannazione che segue all'isolamento e all'astinenza sessuale, entrambi forzati. La critica del romanzo, però, si estende a un certo malcostume sociale di cui la Chiesa stessa si faceva complice: quella sorta di "patto" tra clero e famiglie che originava e "giustificava" la monacazione forzata, alla quale venivano indotti uomini e soprattutto donne nonostante la mancanza di una vera vocazione religiosa, come nel caso di suor Suzanne. Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome IV, *op. cit.*, 1970, pp. 509-683.

⁹⁴² Si veda la "Chronologie des œuvres de Diderot" (sezione "Œuvres posthumes"). Cfr. D. Diderot, *Œuvres*, par A. Billy, Éditions Gallimard, Paris, 1965, p. 1438.

*au voyage de Bougainville*⁹³⁸; *Le Père de famille*⁹³⁹ (opera del 1758 e rappresentata nel 1761⁹⁴⁰); *La Religieuse*⁹⁴¹ (1796, edita postuma⁹⁴²); ecc.

Tuttavia, non mancarono in Diderot affermazioni di senso contrario nelle quali alla religione venne attribuito un valore positivo⁹⁴³. Si tratta di attestazioni contraddittorie, che stridono con l'immagine di un autore molto critico nei confronti della Chiesa, ma comunque del tutto "proporzionale" a quel dissidio sempre presente in lui tra il richiamo della ragione e quello della Natura di cui si è detto precedentemente e che si può leggere, ad esempio, anche in alcune lettere scritte in anni di versi⁹⁴⁴.

La posizione di tale *philosophe* rivela, nondimeno, una certa coerenza se si guarda al fatto che ebbe rapporti burrascosi con il fratello maggiore, l'*abbé* Didier-Pierre (1722-1787), tanto da arrivare alla rottura. Di ciò vi è traccia, ad esempio, in certe missive⁹⁴⁵ indirizzategli scritte nel corso degli anni.

Si noti, *en passant*, che due delle opere diderotiane prima citate, *La Religieuse* e il *Père de famille*, fanno *pendant* con il testo tempiano *Lu pulici* e, in particolare, con il verso 169 della quartina 43, in cui si legge: «In menzu a tanti martiri»⁹⁴⁶ ('In mezzo a tanti martiri'). E si aggiunga, inoltre, la strofa 173 della quartina 44 più sopra riportata, nella quale è scritto: «Un Giovi, chi li scarzara»⁹⁴⁷ ('Un Giove, che le scarcerà'). Il componimento di don Micciu, dunque, presenta la vita monacale come una grave sofferenza (martirio) e il convento come un carcere. Ciò è quanto si evince pure dalle citate opere di Diderot. Il *philosophe* e Tempio condivisero, perciò, la medesima visione.

⁹⁴³ Si veda, ad esempio, la lettera del 14 luglio 1762 indirizzata a Sophie Volland in cui il filosofo scrisse: «L'amour, l'amitié, la religion sont à la tête des plus violents enthousiasmes de la vie» (cfr. D. Diderot, *Correspondance*, par G. Roth, tome IV, *op. cit.*, 1958, p. 42). Inoltre, nella lettera *A mon frère* si legge: «Point de vertu sans religion» (cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome I, *op. cit.*, 1969, p. 17).

⁹⁴⁴ Nella lettera a Falconet del 15 febbraio 1766 scrisse: «Le cœur et la tête sont des organes si différents» (cfr. D. Diderot, *Correspondance*, par G. Roth, *op. cit.*, tome VI, p. 99); nella missiva a M^{me} de Maux del novembre 1769 si espresse in modo analogo: «La langue du cœur est mille fois plus variée que celle de l'esprit et il est impossible de donner les règles de sa dialectique» (ivi, tome IX, p. 204); nella lettera del 15 maggio 1772 indirizzata a Grimm confermò ancora la propria posizione: «Il y a vingt ans que je me crois un en deux personnes (...) j'ai beau être tourmenté par la partie sage de moi même, qu'elle ne m'en est pas moins chère (...) mon cœur veut une chose et (...) ma raison en veut un[e] [così nel testo] autre» (ivi, tome XII, 1965, p. 63).

⁹⁴⁵ Si vedano, ad esempio, le lettere del 24 maggio 1770 (cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome X, 1963, pp. 58-64) e del 13 novembre 1772 (ivi, tome XII, *op. cit.*, 1965, pp. 158-176).

⁹⁴⁶ Cfr. D. Tempio, *Canti erotici cit.*, p. 340.

⁹⁴⁷ Ivi.

Tempio non fu l'unico autore a scagliarsi, in Sicilia, contro i religiosi, segno che la loro indegnità era talmente diffusa e palese da scuotere gli animi sensibili. Oltre a quanto scritto da Padre Benigno da S. Caterina, come si è rilevato più sopra, si veda in proposito, ad esempio, Giovanni Meli: per quanto canonico, non mancò di evidenziare il malcostume ecclesiale. Nell'anacreontica *Lu monacu*⁹⁴⁸ (1884, postuma), ad esempio, tratteggiò la figura di un religioso che, facendo leva sulla veste indossata, riesciva a entrare nelle case e a circuire le donne e a truffarle, come si può leggere, in particolare, nelle quartine 5-8 che non si riportano per concisione.

La polemica contro il clero fu argomento su cui anche Ignazio Scimonelli intervenne. In proposito, si vedano, ad esempio, i componimenti dal titolo *Il porco dell'eremo*⁹⁴⁹, che descrive l'ipocrisia e l'ingordigia degli ecclesiastici manifestata nell'interesse a rimpinzare un maiale che era stato loro donato per farne un lauto pranzo, e la favola XVII *Il monaco ed il superiore*⁹⁵⁰, nella quale vennero indicate le discriminazioni esistenti all'interno del clero: in questo caso, partecipando al pranzo in comune a tavola, le migliori porzioni andavano ai superiori.

Sul tema si rileva, poi, la posizione di Giuseppe M. Calvino, sostanzialmente identica. Nell'idillio *Lu triunfu supra lu munnu, la carni e lu dimoniu*⁹⁵¹, ad esempio, l'autore mostrò dei monaci che si lasciavano andare ad atti lascivi con una donna. Per quanto l'intervento del vicario li salvasse dalla "perdizione", rimaneva il fatto che pure i rappresentanti della Chiesa erano uomini fatti di carne e, per questa via, soggetti alla libidine.

Lo stesso tema ritorna, ad esempio, anche ne *L'ospite ericino*⁹⁵², in cui, sempre Calvino presentò, fra l'altro, un frate che si intratteneva in un rapporto omosessuale con un giovane.

Anche certi autori "italiani" non mancarono di evidenziare l'ipocrisia clericale. Giusto per fare qualche citazione, Giuseppe G. Belli, ad esempio, nel sonetto *L'arrede der prelato*⁹⁵³ mostrò un ecclesiastico apertamente definito «mignottaro»⁹⁵⁴ (verso 7, quartina 2) che lascia i

⁹⁴⁸ Cfr. G. Meli, *Opere poetiche cit.*, p. 421.

⁹⁴⁹ Cfr. I. Scimonelli, *Poesie siciliane edite ed inedite cit.*, pp. 147-149.

⁹⁵⁰ Ivi, p. 124.

⁹⁵¹ Cfr. G. M. Calvino, *Lu dimoniu e la carni cit.*, pp. 29-36.

⁹⁵² Cfr. il Canto I, in G. M. Calvino, *Il secolo illuminatissimo cit.*, pp. 294-298.

⁹⁵³ Cfr. *La plebe di Roma. Tutti i sonetti romaneschi di Giuseppe Gioacchino Belli*, a c. di R. Vighi, *op. cit.*, p. 462.

⁹⁵⁴ L'espressione va intesa nel senso di 'prete che va a mignotte', ossia a prostitute.

propri averi a un figlio illegittimo. Inoltre, lo presentò affetto da gonorrea⁹⁵⁵ – per indicare ciò l'autore utilizzò l'espressione «pulenta francescana» (verso 2, quartina 1) –, tanto da morirne. È, dunque, chiaro il senso della satira: il canonico aveva ben poco di religioso e ve n'erano prove sufficienti.

In definitiva, i diffusi attacchi in Sicilia e altrove contro la Chiesa, se da un lato rappresentarono una “moda” del periodo, dall'altro non costituirono solo una questione squisitamente polemica: si poneva una concreta necessità di rinnovarne certi costumi. Come ricorda Didier Foucault, «la fornication des prêtres, le concubinage d'une partie des curés comme les desordres des monastères alimentent les ragots des commères et font la joie des auteurs satiriques»⁹⁵⁶.

Un ulteriore cardine importante dell'Illuminismo, com'è noto, fu l'impegno profuso per promuovere la conoscenza: una cultura maggiormente diffusa, diffondendo i lumi della Ragione, avrebbe dovuto fare degli uomini dei buoni cittadini e determinare, per questa via, il superamento delle storture del mondo e il suo rinnovamento. A ben vedere, si tratta di un obiettivo che si inserisce in quello già delineato nelle pagine precedenti, ossia la riabilitazione delle sopite facoltà mentali.

⁹⁵⁵ Cfr. *La plebe di Roma. Tutti i sonetti romaneschi di Giuseppe Gioacchino Belli*, a c. di R. Vighi, *op. cit.*, p. 463.

⁹⁵⁶ Cfr. D. Foucault, *Histoire du libertinage. Des goliards au marquis de Sade*, Perrin, 2010, p. 75.

⁹⁵⁷ Il Settecento vide un'amplissima diffusione delle accademie Sulla diffusione in Italia, Ludovico Muratori, sotto pseudonimo, nei *Primi disegni della Repubblica letteraria d'Italia esposti al pubblico da Lamindo Pritanio* scrisse: «non c'è oramai città che non abbia un'accademia, anzi due, ani tre e talvolta ancora più» (cfr. *Dal Muratori al Cesarotti*, t. I, *Opere di Ludovico Antonio Muratori*, a c. di G. Falco-F. Forti, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1964, p. 178. Inoltre, la voce *Académie* de l'*Encyclopédie*, con un risvolto umoristico, riportò: «La plupart des nations ont à présent des Académies, sans en excepter la Russie: mais l'Italie l'emporte sur toutes les autres, au moins par le nombre des siennes» (cfr. vol. 1, *op. cit.*, 1966 (1751), p. 52). In particolare, per quel che concerne la Sicilia, l'isola, non discostandosi dalla tendenza generale, fu sede di numerose accademie, come riportò anche Domenico Scinà (cfr. *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo cit.*, II vol., p. 199). Alcuni esempi: quella dei Giovali (Catania, fondata nel 1724), dei Geniali (Palermo, 1719), del Buon Gusto (Palermo, 1718), degli Ereini (Palermo, 1724), degli Anapei (Siracusa, 1750), degli Occulti (Trapani, 1711), dei Geniali (Acireale, 1778), dei Pastori Imerei (Caltanissetta, 1762), Calatina (Caltagirone, 1751), degli Euracei (Termini, 1774), della Galante Conversazione (Palermo, 1760), del Buon Gusto (Palermo, 1791), ecc

⁹⁵⁸ Il Settecento vide un'ampia diffusione dei *salons*. In essi aveva luogo uno scambio intellettuale che contribuì al diffondersi delle *lumières* della ragione. Cfr. J. Hellegouarc'h, *Introduction*, in *L'Esprit de Société: Cercles et «Salons» parisiens au XVIII^e siècle*, Éditions Garnier, Paris, 2000, pp. 3-33.

⁹⁵⁹ Come evidenzia Luigi Piccioni, nel Settecento il giornale diventò portavoce del pensiero di uomini che avevano «gusti e idee da diffondere», formati sulla base di uno studio individuale o anche attenti alle nuove dottrine «afferimate oltre monti e oltre Manica». Si realizzò, in tal modo, la circolazione de «i nuovi principi e i nuovi metodi»: ciò nel campo delle lettere, della morale, della politica legislativa, dell'economia sociale, ecc. Cfr. *Introduzione*, in *Giornalismo letterario del Settecento*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1949, p. 18.

La diffusione del sapere ebbe luogo attraverso una serie di strumenti, quali, ad esempio, le istituzioni letterarie e scientifiche (accademie⁹⁵⁷), i *salons*⁹⁵⁸, i giornali⁹⁵⁹, i dizionari⁹⁶⁰, lo sviluppo delle scienze – ne *Li Pauni e li Nuzzi*, Tempio fece dire al Secolo Decimonono che esse rendono più felici gli uomini⁹⁶¹ –. Un posto di prim'ordine occupò, in questo contesto, l'*Encyclopédie*, che venne esprimendo un'organizzazione della conoscenza mostrata attraverso una sorta di “albero del sapere” ispirato a quello di Bacon.

Il secondo Settecento fu anche il momento in cui venne favorita l'educazione a tutti i livelli: si ricordi qui di nuovo che nel contesto siciliano si distinse monsignor Ventimiglia, che, secondo quanto annotò don Francesco Strano, avviò una seria riforma degli studi volta al progresso nelle lettere e nelle scienze. Queste ultime, in particolare, secondo ciò che riportò Domenico Scinà, erano colpite: con il voluto perdurare della filosofia di Christian Wolff, (1679-1745) «impediti erano gli ingegni di avanzarsi nello studio delle scienze»⁹⁶².

Non solo: all'opera di don Giovanni A. De Cosmi si deve la creazione delle scuole elementari pubbliche (allora dette “normali”) sull'isola, secondo quanto rammenta Santi Correnti⁹⁶³.

La cacciata dei Gesuiti dalla Sicilia⁹⁶⁴ favorì decisamente questo processo, sgombrando il “campo” da ogni impedimento al progresso del sapere: tale evento portò allo sviluppo del settore dell'istruzione, che adottò un sistema educativo più moderno, e alla

⁹⁶⁰ Il Settecento vide una grande diffusione dei dizionari. Nella *Correspondance littéraire* dell'1 agosto 1758 si legge: «La fureur des dictionnaires est devenue si grande parmi nous qu'on vient d'imprimer un *Dictionnaire des dictionnaires*. Il contient une liste de tous les dictionnaires publiés en toutes sortes de langues». Cfr. *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc. cit.*, p. 29.

⁹⁶¹ Ai vv. 45-46 si legge: «l'omini, e pri farli chiù felici/Rendirli tutti a li scienzi amici» ('gli uomini, e per farli più felici/Renderli tutti delle scienze amici'). Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 436.

⁹⁶² Cfr. D. Scinà (1827), *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo cit.*, vol. III, p. 17.

⁹⁶³ Cfr. S. Correnti, *La Sicilia del Settecento: il tramonto dell'isola felice*, vol. I, Tringale, Catania, 1985, p. 77.

⁹⁶⁴ Tempio fece accenno alla cacciata dei Gesuiti ai vv. 81-84 dell'ottava 11 del canto III de *Lu veru piaciri*. In essi si legge:

Fu chistu un tempu lu grandi, e bellissimu
 Multu riccu Cullegiu di Gesù:
 Doppu di lu so sfrattu, ch'è notissimu,
 Nè Gesuiti cci nni foru chiù,

Fu questo un tempo il grande, e bellissimo
 Molto ricco Collegio di Gesù:
 Dopo del suo sfratto, che è notissimo,
 Né Gesuiti ce ne furono più,

Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 548.

riforma dell'Università di Catania⁹⁶⁵ avvenuta nel 1779, ricorda Carmelo Musumarra⁹⁶⁶. Va da sé che l'istruzione liberava la mente dalle “tenebre” in cui era stata relegata per secoli, a seguito del mancato uso delle facoltà mentali e della accettazione acritica di determinati moduli provenienti dal passato: il marchese de Condorcet (1743-1794), in *Sur l'instruction publique* (1791-1792), rifletteva in proposito che «le but de l'éducation ne peut plus être de consacrer les opinions établies, mais au contraire, de les soumettre à l'examen libre de générations successives, toujours de plus en plus éclairées»⁹⁶⁷. Liberata dall'asfissiante controllo gesuitico, l'istruzione andò, pertanto, acquisendo caratteri di autonomia. In proposito, Brigitte Juanals fa eco affermando come l' «arbre des connaissances humaines» inserito nell'*Encyclopédie* fosse un «Véritable manifeste philosophique, cette représentation de savoirs qui venaient des sens et non plus de la religion»⁹⁶⁸.

Dal canto loro, i pensatori del '700, consci del fatto che l'ignoranza era la causa di molti mali, si inserirono in questo circuito di diffusione culturale cercando di “illuminare” non solo, come indicato in precedenza, il potere sovrano, ma anche i sudditi, in modo da modificarne i costumi e la mentalità che erano sommersi da errori, secondo quanto riporta Ida Capiello⁹⁶⁹. Tale studiosa, in verità, riferisce il discorso agli illuministi lombardi, ma esso è ascrivibile pure a certi intellettuali (poeti e non) siciliani. Il sapere, pertanto, non fu più destinato a rimanere appannaggio della classe dominante, ma venne a estendersi ad altri individui della società. Tuttavia, non fu così semplice: come già indicato prima, nel caso dei monarchi, l'azione svolta finì ben presto sotto la spinta dei fatti rivoluzionari francesi. Non solo: l'intenzione si scontrò con l'atteggiamento di chiusura mentale manifestato dal popolo. In proposito don De Cosmi rilevò che l'istruzione era il passo fondamentale verso la felicità, secondo quanto ricorda sempre Capiello⁹⁷⁰, perché la plebe, se era certamente conscia dello stato di miseria in cui versava, non sapeva però comprenderne le ragioni, non era abituata alla

⁹⁶⁵ L'inizio delle attività risale al 26 luglio 1445. Cfr. G. Giarrizzo, *Università di Catania*, in *Storia delle università in Italia*, a c. di G. P. Brizzi-P. Del Negro-A. Romano, Sicania, Messina, 2007, p. 277.

⁹⁶⁶ Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio e la poesia illuministica in Sicilia cit.*, p. 12.

⁹⁶⁷ Cfr. “3° Parce qu'une éducation publique deviendrait contraire à l'indépendance des opinions”, in “L'éducation publique doit se borner à l'instruction”, in M. J. A. N. de Caritat Marquis de Condorcet, *Œuvres*, t. VII, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, p. 203.

⁹⁶⁸ Cfr. B. Juanals, *L'arbre, le labyrinthe et l'océan. Les métaphores du savoir, des Lumières au numérique*, in “Communication et Langues”, 139, 2004, p. 102

⁹⁶⁹ Cfr. I. Capiello, *Società e Stato nell'Illuminismo italiano cit.*, p. 34.

⁹⁷⁰ Cfr. I. Capiello, *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento cit.*, p. 180.

⁹⁷¹ Cfr. G. A. De Cosmi, *Ragionamento sulla pubblica educazione*, in *Illuministi italiani*, a c. di G. Giarrizzo-G. Torcellan-F. Venturi, *op. cit.*, p. 1114.

Ragione e, abbruttita, veniva guidata solo dal bisogno. Come riporta il *Ragionamento sulla pubblica educazione*, «Lo squallore, la nudità, la fame, il bisogno generale di tutto serve a rendere gli uomini avviliti ed incapaci a tutt'altro che a provvedere all'urgente e quotidiana miseria»⁹⁷¹ e la condizione era tale da costituire «un ostacolo invincibile alla formazione sociale delle menti e de' sentimenti»⁹⁷². Inoltre, «lo porta ad essere violento, rapace, invidioso» e lo mette «per la strada del delitto o per quella della mendicITÀ», come De Cosmi scrisse sempre nel *Ragionamento sulla pubblica educazione*⁹⁷³. Egli si rese conto del fatto che il volgo era incapace di ragionare, ma ciò dipendeva dalla miseria in cui versava: da questa doveva essere quindi tenuto lontano⁹⁷⁴ attraverso un'educazione che potesse fargli conquistare la libertà, sia dalla povertà, sia dall'ignoranza.

Distaccandosi da don De Cosmi, Tempio, sempre animato da scetticismo e pessimismo, non ebbe alcuna fiducia nel popolo, ne condannava gli eccessi e non ne scorgeva l'educabilità: troppo infima la posizione in cui versava, sì da farlo vegetare, e profondamente radicati il malcostume e il malgoverno dei potenti.

Per quanto concerne il poeta, egli condannò apertamente i vizi del secolo e principalmente l'ignoranza. Del resto erano i tempi – siamo nella prima parte della seconda metà del Settecento – in cui la lotta contro quella che era considerata la causa di tutti i mali dell'umanità aveva luogo con un certo impegno, in Europa. Non va dimenticato, poi, che lui era entrato in quel seminario catanese in cui monsignor Ventimiglia stava profondendo grande impegno nel tentativo di riformarlo e di trasformarlo in un “vivaio” di cultura, in modo tale che anche chi non godeva dei benefici del censo potesse beneficiarne. Ciò in controtendenza sia al costume spagnolo, che, come riferisce Carmelo Musumarra⁹⁷⁵, aveva bloccato il sapere, sia a chi «cercava di lasciare nella santa ignoranza il popolo», secondo quanto afferma Niccolò Rodolico⁹⁷⁶. In proposito, Tempio ne riferì in termini di «Lu Spagnolu ridiculu e 'ngnuranti»⁹⁷⁷ ('Lo Spagnolo ridicolo e ignorante'), come si legge al verso 137 de *Li Pauni e li Nuzzi*. E non si deve nemmeno tralasciare l'importante fatto che il religioso in questione

⁹⁷² Cfr. G. A. De Cosmi, *Ragionamento su la pubblica educazione*, in *Illuministi italiani*, a c. di G. Giarrizzo-G. Torcellan-F. Venturi, *op. cit.*, p. 1114.

⁹⁷³ Ivi.

⁹⁷⁴ Ivi, pp. 1112-1116.

⁹⁷⁵ Cfr. C. Musumarra, *Poesia e letteratura in Sicilia tra Sei e Settecento: introduzione alla lettura del poeta Domenico Tempio cit.*, p. 373.

⁹⁷⁶ Cfr. N. Rodolico, *La satira nelle poesie siciliane di Giuseppe Marco Calvino cit.*, p. 23.

⁹⁷⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 73.

possedeva, all'interno della biblioteca, le opere dei *philosophes*, le quali riuscivano comunque ad arrivare in Sicilia nonostante la censura. Entrando nel seminario da ragazzino, Tempio ebbe quindi modo di avvicinare la nuova struttura culturale e, soprattutto, di assorbire determinati "principi" che andavano oltre la "semplice" istruzione.

Il poeta catanese, per quanto gli concerneva, si espresse in merito all'Ignoranza e ai suoi "servitori" (Pregiudizio, Fanatismo, Ozio, Arroganza, Superbia, ecc.) nell'*Odi supra l'Ignuranza*, come già indicato. Definita «Brutta in facci, tetra e scura»⁹⁷⁸ ('Brutta in faccia, tetra e scura') nel verso 49 della quartina 12, abitante del regno del Buio, essa avanza su un carro trionfale perché sembra aver vinto sulla Virtù e sulla Ragione di illuministica impronta. Infatti, ai vv. 241-244⁹⁷⁹ della quartina 61, si legge:

Di l'imperiu so tirannu	Dell'imperio suo tiranno
Ingumbrau lu munnu, e stisi	Ingombrò il mondo, e stese
Sua potenza, esercitannu	(La) Sua potenza, esercitando
Li barbarj non chiù ntisi	Le barbarie non più udite ⁹⁸⁰ .

La conclusione del componimento lascia qualche speranza. È la stessa Ragione che parla e, come già indicato, ai vv. 249-256 delle quartine 63-64 dice:

(...) Si non nasci	(...) Se non nasce
Un gran lumi, chi rischiara	Un gran lume, che rischiara
Chisti tenebri, in cui pasci	Queste tenebre, in cui pasce
Li soi gusti sta magara;	I suoi gusti 'sta megera;
E ccu menti risoluta	E con mente risoluta
Non cci fa l'intera guerra	(se) Non ci fa l'intera guerra
Non spirari, chi abbattuta	Non sperare, che abbattuta
L'Ignuranza cada a terra.	L'Ignoranza cada a terra (sconfitta).

La Ragione si augurava, perciò, l'arrivo di un *gran lumi*: era solo una speranza, ma valeva pure quale paventata consolazione per le menti sensibili come quella del poeta catanese. In realtà, il "lume" agognato, il nuovo ordine, rimaneva impastoato dalle miserie umane, come rileva Carmelo Musumarra⁹⁸¹.

⁹⁷⁸ Ivi, p. 27.

⁹⁷⁹ Ivi, p. 35.

⁹⁸⁰ I versi in traduzione vanno intesi nel senso seguente: l'Ignoranza attuò delle barbarie così terribili di cui non si era più sentito parlare, perché erano state conosciute solo in tempi antichissimi.

⁹⁸¹ Cfr. C. Musumarra, *Introduzione cit.*, p. X-XI.

Il tema dell'ignoranza si incontra anche in altri testi tempiani. Uno di questi è, ad esempio, *Lu Jaci in pritisa*, nella cui protasi sottolineò la bellezza di una vita tranquilla e dedita ai piaceri, in semplicità di animo senza pretese: «O amabili ignuranza/Filici asinità»⁹⁸² ('O amabile ignoranza/Felice asinità'), fece dire nei primissimi versi al *Coru d'Urtulani* ('Coro d'Ortolani'). Nel dramma citato, l'autore intese condannare l'inefficienza umana, che, nel caso in questione, si manifestava nell'atteggiamento di presunzione di Acireale nei confronti di Catania. Per far ciò esaltò l'ignoranza: ricorrendo ai motivi dell'ironia e della derisione manifestò, in controtela, un elogio, in quanto era meglio essere ignoranti se ciò salvava l'uomo dall'arroganza.

Un richiamo si trova pure nell'ottava 12⁹⁸³ del canto III de *La Maldicenza sconfitta*, in cui la dea Fortuna, non sapendo cosa fare di don *Fannenti* ('Fa niente')

Pinsava a dutturarlu (e già non era
Chistu lu primu Sceccu laureatu)
Chi poi sapeva idda la maniera
Di darci a quattru botti un Judicatu
Aliunde non è cosa stranera
Un Judici, chi bestia fussi statu.
Farlu Letturi d'Università...
Un Sceccu! Sarà chista novità?

Pensava a dottorarlo (e già non era
Questo il primo Somaro laureato)
Ché poi sapeva lei la maniera
Di darci⁹⁸⁴ subito un Giudizio⁹⁸⁵
*Aliunde*⁹⁸⁶ non è cosa straniera⁹⁸⁷
Un Giudice, che bestia fosse (stato).
Farlo Lettore⁹⁸⁸ d'Università...
Un Somaro! Sarabbe questa (una) novità?

I versi in questione, dall'89 al 96, vogliono, quindi, essere una stoccata contro i "lettori" di università, colpevoli di ignoranza sebbene laureati. Di ciò riferì Giovanni Gambino quando, nelle sue *Mémoires*, scrisse:

A seize ans, je fus proclamé Docteur en Droit (...) sans avoir salué pas même de lois, Dieu me pardonne, ni Code, ni Digeste (...) C'est ainsi qu'on faisait les Docteurs en Droit, en médecine, en théologie etc. On donnait au candidat une thèse toute faite, il devait l'apprendre par cœur, et, la débiter tant bien que mal devant les collégiaux, soi-disant examinateurs (...) Après que le candidat eut récité sa thèse, une vieille perruque se levait

⁹⁸² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁸³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, 1972, p. 72.

⁹⁸⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'dargli' (a don *Fannenti*).

⁹⁸⁵ L'espressione vuole indicare il titolo di lettore.

⁹⁸⁶ L'espressione latina vuol dire 'in altro luogo'.

⁹⁸⁷ La traduzione va in tesa nel senso di 'strana'.

⁹⁸⁸ Il termine indicava un 'assistente' (di un professore).

pour procéder à un simulacre de controverse, détaillait gravement un *contra est*, et le candidat répondait par quelques phrases qu'on lui avait fait passer d'avance de même que la thèse en les répétant par cœur comme un véritable perroquet.⁹⁸⁹

Conferma di ciò si trova, ad esempio, pure nelle righe della *Lettera dedicatoria a Vittorio Amedeo, primo Re di Sicilia ecc. del barone Agatino Aparo da Catania*, in cui fra l'altro si legge: «E però i Vicerè (...) han corrotto le leggi e le *Costituzioni* dell'Università di Catania, concedendo la laurea di dottore a gente ignorante, e che per giunta non aveva fatto il corso regolare degli studi»⁹⁹⁰.

Era quindi costume quello di attribuire titoli senza che ci fosse il supporto di una reale formazione, che aveva luogo solo in seguito. Ancora Gambino, in proposito, confermò quando scrisse:

ce fut après avoir été passé Docteur, qu'on commença à me faire étudier les lois romaines, de sorte que je fus maître avant d'avoir été apprenti.⁹⁹¹

Un ulteriore scritto che vede Tempio colpire l'ignoranza, in questo caso della classe "pretesca", è *La 'Mbrughiereidi*. Come indicato in precedenza, era ispirato a Giuseppe Guglieri, il religioso che si inseriva veemente⁹⁹² nel dibattito tra i progressisti siciliani che leggevano Condillac, Voltaire, Locke, ecc., e i conservatori, secondo quanto ricorda Mario Tropea⁹⁹³. Egli predicava l'inutilità della cultura e tacciava di epicureismo e di miscredenza

⁹⁸⁹ Cfr. G. Gambini, *Memorie inedite*, Edizioni della Regione Siciliana, Palermo, 1973, p. 73.

⁹⁹⁰ La *Lettera dedicatoria* è contenuta nella *Memoria dello stato politico della Sicilia presentata a Vittorio Amedeo, primo Re di Sicilia ecc. del barone Agatino Aparo da Catania*. Cfr. A. Amore, in "Archivio storico per la Sicilia orientale", anno XII (1915), fascicolo I-II, p. 53.

⁹⁹¹ Cfr. G. Gambini, *Memorie inedite cit.*, pp. 73-74.

⁹⁹² Domenico Scinà riportò dell'opposizione di Giuseppe Guglieri, in una pubblica disputa durata tre giorni e che «levò a rumore la città», alle idee di Locke che venivano esposte nel Seminario nel corso del 1781. In occasione di ciò venne pubblicato un volume e anche Tempio, dal canto suo, prese spunto per comporre il proprio testo contro il religioso. Cfr. D. Scinà (1827), *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo cit.*, III vol., p. 16.

⁹⁹³ Cfr. M. Tropea, «*La 'Mbrughiereidi*», in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale», Catania, 3-4-5- Dicembre 1990*, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 190.

⁹⁹⁴ Ivi.

⁹⁹⁵ Sembra potersi cogliere un'allusione omoerotica nell'ottava 40 ai vv. 319-320, in cui si legge: «Di l'articuli sulu cci quatrau/Lu masculinu, e ccu chistu arristau» ('Degli articoli solo gli quadrò/Il maschile, e con questo restò'). Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 602. Del resto, l'omosessualità era pratica comune e nota nei seminari e dunque non è escluso che Tempio abbia voluto risaltare, anche se *en passant*, questo particolare aspetto della persona del Guglieri per dimostrarne viepiù la spregevolezza.

chi si rifaceva alla “Filosofia”, riporta ancora Tropea⁹⁹⁴. Si noti anche che il poeta catanese, nel descrivere la pochezza del destinatario – di costui in certi versi venne forse insinuata l’omosessualità⁹⁹⁵ – ne accentuò l’inconsistenza dicendo, nell’ottava 53 al verso 522, che già di per sé era una «machinusa ma vacanti testa»⁹⁹⁶ (‘maestosa⁹⁹⁷ ma vacante testa’) in considerazione del fatto

Chi in chidda testa so vacua, e vintusa	Che in quella testa sua vacua, e ventosa
Nenti tinía, e si nni jeva tuttu	Niente teneva, e se ne andava tutto
Quantu apprinnía, cc’un piditu o un’eruttu .	Quanto apprendeva, con un peto o un rutto.

Attraverso l’usuale ricorso ad un’allusione fisiologica, in particolare scatologica, contenuta nell’ottava 39 ai vv. 310-312⁹⁹⁸, Tempio stava nel concreto dicendo che Guglieri era un “asino” e dunque cosa ci si poteva aspettare da un personaggio così? Giocoforza il nulla: in questo caso la sua condanna della cultura e la disponibilità a prostrarre ancora quel “regno” del Buio e dell’Ignoranza di cui si legge ai vv. 39-40 della quartina 10 della *Odi supra l’ignoranza*⁹⁹⁹. L’autore venne così schierandosi contro i rappresentanti dell’ignoranza e dell’oscurantismo, i quali tentavano di bloccare certi *input* “perturbatori” dello *statu quo* che si manifestavano nella sfera civile e intellettuale siciliana e di impedire, conseguentemente, qualsiasi riforma e ogni possibile espressione di buon governo.

L’ignoranza è, poi, uno dei mali rilevabili ne *La Carestia*. Si è già detto che il poema racconta di una sommossa popolare, che si spegne per intervento del principe. Dai versi di cui esso si compone si può ricavare anche la seguente conclusione: un popolo analfabeta, com’era quello catanese ritratto, non avrebbe potuto mai raggiungere nessun risultato: si ricordi qui l’immagine del *cardidduzzu* (‘cardellino’) della favola *La libertà*, che riassume bene il concetto. Mancava, infatti, una base colta che illuminasse le menti, che desse consapevolezza agli individui di se stessi e degli obiettivi da raggiungere, che facesse acquisire il senso della collettività e della responsabilità. Al contrario, essi si muovevano senza un progetto preciso e restavano sempre impastoiati fra le maglie del sistema, facile preda di coloro (nobiltà e clero) che invece avevano mezzi, a cominciare proprio da un orizzonte mentale (e colto) senz’altro

⁹⁹⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 236.

⁹⁹⁷ In nota al testo tempiano il canonico Francesco Strano fornì la traduzione ‘voluminosa’: cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 606.

⁹⁹⁸ Ivi, p. 602.

⁹⁹⁹ Ivi, p. 27.

più ampio, peraltro decisamente di classe. Ciò che si può, inoltre, agevolmente ricavare dalla lettura del poema è un movimento scomposto e disordinato di una massa di miseri inferociti, che si lasciano andare alla violenza – questa, letterariamente evocata, fa da contraltare al quietismo dimostrato nella realtà dal poeta e ne evidenzia l'incongruenza –, i quali non sanno però andare oltre la contingenza, ossia il bisogno impellente di placare la fame. Difatti, basterà l'intervento del principe per sedare ogni fermento. La "rivoluzione" catanese, sia quella letteraria sia quella reale che ne fu l'ispiratrice, finisce lì e, a differenza di un'altra ben più importante avvenuta oltralpe, non è foriera di alcun cambiamento importante. Tutto restava uguale a com'era: l'aristocrazia non aveva fatto alcun passo concreto in favore della plebe, l'intervento principesco occasionale non risolveva nulla, e il popolo, a sua volta, rimaneva sempre povero, consumato dalla fatica e dalla fame, ignorante. Come mette in luce Mario Rappazzo¹⁰⁰⁰, Tempio ha cantato la lotta dei diseredati contro il potere della classe dominante, ma non vi è catarsi perché l'azione popolare si rivela vana: la realtà delle cose è che i "cattivi", ossia i nobili, finiscono per avere ragione e i rivoltosi per avere torto.

Da quanto precede si vede, dunque, l'attenzione del poeta in merito al tema dell'ignoranza. Ma non fu certamente l'unico autore. In ambito "italiano", ad esempio, si può riscontrare un componimento del 1764 scritto da Pietro Verri e intitolato *Il tempio dell'Ignoranza*¹⁰⁰¹: questa ha al suo seguito una gran folla, compresi certi filosofi che le dedicano degli inni, e per essa vengono bruciate opere note come, ad esempio, quelle di Bacon, Galileo, Newton, ecc.

In Sicilia Antonino Galfo, dal canto suo, mostrò di apprezzare l'impresa di Montgolfier e, con essa, l'evoluzione scientifica: ciò risulta dall'ode *Il volo di Montgolfier*¹⁰⁰².

A sua volta, Antonio Pepi, riconoscendo l'importanza dell'istruzione, assegnò al sovrano il compito di provvedervi: se questi aveva «l'obbligazione di rendere felici quei popoli, che egli governa, l'obbligazione di istruirsi sarà nel grado più grande possibile»¹⁰⁰³. L'intellettuale, pertanto, per quanto conservatore, auspicò una sorta di "filosofia del trono", come asserisce Ida Cappiello¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰⁰ Cfr. M. Rappazzo, *La tradizione classica nella «Carestia» di Domenico Tempio cit.*, p. 208

¹⁰⁰¹ Cfr. *Opere filosofiche e d'economia politica del conte Pietro Verri*, vol. I, Per Giovanni Silvestri, Milano, 1818, pp. 287-291.

¹⁰⁰² Cfr. *Saggio poetico del Signor Abate Don Antonino Galfo*, t. II, Nelle stamperie di Paolo Giunchi, Roma, 1889, pp. 129-138.

¹⁰⁰³ Cfr. *Dell'ineguaglianza naturale fra gli uomini, trattato del Signor Pepi*, in *Opuscoli di autori siciliani*, t. XX, Dalle stampe del Rapetti, Palermo, 1778, p. 82

¹⁰⁰⁴ Cfr. I. Cappiello, *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento cit.*, p. 187.

Anche Tommaso Gargallo ritenne necessaria un'istruzione allargata a tutti, la quale permetteva la promozione umana e di uscire dalla spirale della miseria¹⁰⁰⁵.

La pronuncia tempiana sull'ignoranza consente di fare dei veloci paralleli anche con gli illuministi francesi, fortemente fiduciosi nel fatto che l'educazione potesse servire al rinnovamento degli uomini e della società. Si veda in questo contesto, ad esempio, Diderot, che affrontò il discorso più volte: egli auspicò un'istruzione per tutti, sempre guidato dalla convinzione che la formazione producesse uomini illuminati e virtuosi: «L'instruction donne à l'homme de la dignité», scrisse nel *Plan d'une université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*¹⁰⁰⁶ (1775). Contributi sul tema sono riscontrabili, ad esempio, nella *Lettre de Monsieur ** à Madame la comtesse de ** qui lui avait communiqué un plan d'éducation qu'elle avait fait pour ses des enfants*¹⁰⁰⁷ (del 1772¹⁰⁰⁸); nel *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie* (1775); nell'epistola dedicatoria (che precede *Le Père de famille*) *A Son Altesse Sérénissime Madame la princesse de Nassau-Saarbrück*¹⁰⁰⁹ (del maggio o giugno 1758¹⁰¹⁰); ecc.

Ancora, in uno dei scritti prodotti durante il soggiorno a San Pietroburgo – si recò alla corte di Caterina II dagli inizi dell'ottobre 1773 agli inizi di marzo 1774, per un totale di circa cinque mesi –, *Sur l'école des jeunes demoiselles*¹⁰¹¹, l'autore trattò dell'educazione delle ragazze, anche se l'attenzione era rivolta in modo particolare a quella sessuale, dai diversi esiti: serviva a farle diventare «des mères, des épouses et des citoyennes instruites, honnêtes et utiles», valeva a garantire loro la salute e, infine, a metterle al riparo dagli approcci da parte degli uomini.

Anche la stessa *Encyclopédie*, alla quale il *philosophe* si dedicò per moltissimi anni, come lui stesso affermò nei *Mémoires pour Catherine II*¹⁰¹² (dal 1751 al 1772), rientrava in

¹⁰⁰⁵ Cfr. G. Casarrubea, *Intellettuale e potere in Sicilia. Eretici, riformisti e giacobini nel secolo del lumi*, Sellerio editore, Palermo, 1983, p. 152.

¹⁰⁰⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, *op. cit.*, 1971, p. 745.

¹⁰⁰⁷ Ivi, tome X, *op. cit.*, 1971, pp. 127-132.

¹⁰⁰⁸ La data è incerta: vi è solo indicazione dell'anno: cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome XII, 1965, p. 36. Tuttavia, la lettera è cronologicamente inserita tra una del 17-3 e un'altra del 27-3.

¹⁰⁰⁹ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome III, *op. cit.*, 1970, pp. 259-265.

¹⁰¹⁰ La data è incerta. Cfr. D. Diderot, *Correspondance*, par G. Roth, tome II, *op. cit.*, 1956, pp. 50-59.

¹⁰¹¹ Cfr. M. Tourneux (1899), *Diderot et Catherine II*, Slatkine Reprints, Genève, 1970, pp. 385-391 (*passim*).

¹⁰¹² Nel testo si legge: «J'ai travaillé près de trente ans à cet ouvrage». Cfr. il *Mémoire* n. 62 intitolato *De L'Encyclopédie* in D. Diderot, *Œuvres complètes*, R. Lewinter (a c. di), tome X, *op. cit.*, 1971, pp. 791-792.

questo ambito: lo spirito dell'iniziativa, simbolo dei Lumi, consistette nel fare opera di diffusione di un sapere che si era accumulato nel tempo a favore di un pubblico più ampio. Tuttavia, non era il solo obiettivo: non si trattava semplicemente di far conoscere e di tramandare lo stato delle scienze e delle arti (liberali e meccaniche), ma anche di diffondere, attraverso una serie *ad hoc* di articoli, da un lato una cultura moderna fondata su uno studio e una conoscenza che risentiva di materialismo – così ha evidenziato, ad esempio, Paolo Quintili¹⁰¹³ –, dall'altro una nuova tesi che coinvolgeva morale, stato, libertà e religione. Ciò, però, non espresso direttamente e chiaramente, bensì, com'è noto, attraverso un appalesato, ma sottile gioco di rimandi tra una voce e l'altra dell'*Encyclopédie* medesima, allo scopo di superare la censura¹⁰¹⁴. Nelle intenzioni, lo spirito della ciclopica opera era, quindi, quello di servire l'umanità rischiarandone la mente e l'orizzonte, e Diderot sperava che si potesse ottenere un cambiamento dello spirito degli uomini, come scrisse nella lettera a Sophie Volland del 26 settembre 1762: «Cet ouvrage produira sûrement avec le tems une révolution dans les esprits (...) Nous aurons servi l'humanité»¹⁰¹⁵.

Di «travailler à éclairer les hommes» si parla anche in *La Promenade du sceptique* e ciò «c'est le service le plus important qu'on puisse se proposer de leur rendre»¹⁰¹⁶.

Anche Rousseau, dal canto suo, si occupò di educazione. Opera rilevante in questo contesto è l'*Émile ou de l'Éducation*, un testo in cui è raccontata nei dettagli la crescita di un giovane, guidato dallo stesso *philosophe*. Egli lo porta in campagna, il luogo più congeniale all'indole umana, e lo allontana dalla città, dove rischierebbe di contrarre cattive abitudini, dal punto di vista sia fisico, sia morale. Perciò, da un lato, l'esperienza secondo natura consente di mettere ordine nelle passioni e di (ri)conoscere i rapporti umani, mentre, dall'altro, l'educazione ha una funzione morale e virtuosa, e il suo obiettivo, secondo l'autore, è imparare a vivere prevenendo il vizio: ciò si ottiene seguendo una guida che sia in grado di mostrare la strada per una vita buona.

¹⁰¹³ Cfr. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie.1742-1782*, Honoré Champion, Paris, 2001.

¹⁰¹⁴ Diderot ebbe un rapporto burrascoso con la censura. In una lettera del 5 agosto 1766 – la data è incerta: cfr. D. Diderot, *Correspondance*, par G. Roth, tome VI, *op. cit.*, 1961, p. 251, nota 2 – scritta all'amico scultore Étienne-Maurice Falconet si può leggere: «Les gens de lettres ne sont pas aussi libres que vous le pensez, mon ami. Ils ont aussi leurs despotes, sans la permission desquels il est défendu de paroître et de réussir» (ivi, p. 259). Un caso esemplare è rappresentato delle difficoltà incontrate con la pubblicazione dell'*Encyclopédie*, di cui Diderot stesso lasciò testimonianza.

¹⁰¹⁵ Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome IV, 1958, p. 172.

¹⁰¹⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome I, *op. cit.*, 1969, p. 317.

In definitiva, quello dell'ignoranza fu certamente un *topos* illuministico, ma tradiva la sensibilità degli intellettuali per il progresso umano. In tale anelito Tempio non fu da meno, con le sue parole di condanna contro quella che era considerata come la causa di tutti i mali umani.

Rimanendo ancora in tema di lotta all'ignoranza, un'ulteriore battaglia sul fronte culturale fu quella che Tempio condusse in merito alle false credenze. Anche tale obiettivo rientra in quello della riabilitazione delle dormienti facoltà mentali umane, compresse, fra l'altro, tra superstizione e irrazionale. Già un atteggiamento razional-illuminista tipico del Settecento fu (anche) quello di demistificare quanto veniva attribuito ad esse, come ricorda Michele Cataudella¹⁰¹⁷, e il poeta fece la propria parte. Ne *Lu veru piaciri*, ad esempio, avvertì del fatto che non bisognava credere che le calamità naturali fossero collegate all'azione divina, quale flagello per punire i malvagi, come supponeva la religiosità popolare. Piuttosto, erano "solo" un fenomeno della Natura, come si legge nell'ottava 10 del canto II ai vv. 78-80¹⁰¹⁸:

(...) è d'una menti assai mischina
Cridiri chi stu focu sia infernali;
Ma un fenomenu è chistu naturali.

(...) è d'una mente assai meschina
Credere che 'sto fuoco sia infernale;
Ma un fenomeno è questo naturale.

Tuttavia, nei vv. 81-82 della successiva ottava aggiunse: «Comu però s'accendi e la sorgenti/D'unni deriva non si sa precisu»¹⁰¹⁹ ('Come però s'accende e la sorgente/Da dove deriva non si sa (di) preciso'). Del resto, le conoscenze scientifiche vulcanologiche non erano a quel tempo sviluppate e si ignoravano le logiche che stanno alla base di un'eruzione.

Inoltre, nelle ottave 4-6 del medesimo canto¹⁰²⁰ fece una descrizione del fenomeno eruttivo evidenziandone gli effetti luttuosi. Lo stesso si riscontra all'interno del *Ditirammu secunnu* e, in particolare, ai vv. 571-603¹⁰²¹, che qui non si riportano per la loro eccessiva lunghezza. Secondo Vincenzo Percolla¹⁰²², essi vanno riferiti all'eruzione vulcanica del 1669.

I versi richiamati smentiscono, dunque, ciò che la religiosità popolare andava affermando e, anche, quei componimenti dai quali si coglieva un qualche collegamento dei

¹⁰¹⁷ Cfr. M. Cataudella, *Classicismo e metafora dell'ordine della novella di Saverio Scrofani*, in AA.VV., *La Sicilia nel Settecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981 cit.*, p. 452.

¹⁰¹⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 532.

¹⁰¹⁹ Ivi.

¹⁰²⁰ Ivi, pp. 163-165.

¹⁰²¹ Ivi, pp. 514-515.

¹⁰²² Cfr. V. Percolla, *Biografie degli uomini illustri catanesi del secolo XVIII cit.*, p. 353.

fenomeni naturali disastrosi con la volontà celeste di colpire un'umanità peccatrice. Si veda in proposito, ad esempio, un poema in versi "italiani" dal titolo *Catania liberata*¹⁰²³ del catanese Francesco Morabito, scritto nel 1669.

Tempio non era però l'unico a prevenire, con la propria opera, gli errori. Anche monsignor Ventimiglia perseguì l'obiettivo di combattere ignoranza e false credenze religiose attraverso il *Compendio della dottrina cristiana ricavato dal catechismo romano e disposto in lingua siciliana ad uso della diocesi di Catania*¹⁰²⁴, redatto in siciliano e pubblicato nel 1761. L'insegnamento della dottrina cristiana si poneva, dunque, come esigenza della ragione e conferma la posizione di uomo di Chiesa illuminato del canonico in questione.

E non va tralasciato nemmeno il principe di Biscari, il quale produsse qualche testo in cui si impegnava in tal senso. Un esempio è dato da quello i cui vv. 1-4¹⁰²⁵ dell'ottava CXIII spiegavano in maniera grosso modo "scientifica" il terremoto del 1783:

Filosofa Natura
Ne suggerì, che fosse
La forza delle scosse
Cagion di tanto mal.

Del resto, come già indicato, il principe era un uomo colto e, ricorda Carmelo Musumarra¹⁰²⁶, addentro a studi poco diffusi all'epoca, quali, ad esempio, la storia naturale, la vulcanologia, la fisica, l'astronomia. Non solo, quindi, attività letteraria, ma anche concreta divulgazione scientifica, per il bene della conoscenza, che così avanzava.

In particolare, circa il tema dell'astronomia e dell'astrologia, sembra potersi rinvenire il piccolo contributo dato da Tempio: in alcuni scritti richiamò il nome di segni, di costellazioni, di pianeti e simili. Il testo erotico *Lu cojtu in preteritu perfettu*, come si vedrà, è un esempio nel quale si trova un "florilegio" di termini come *Veneri* ('Venere'), *Marti* ('Marte'), *Liuni* ('Leone'), *Vergini* ('Vergine'), *Scurpiuni* ('Scorpione'), *Aquariu* ('Acquario'), *Ursa maggiuri* ('Orsa maggiore'), costellazioni, «stidda ccu la cuda» ('stella

¹⁰²³ Cfr. *Catania liberata. Poema del Signor D. Francesco Morabito gentil'huomo catanese all'illust. Signore il Signor D. Pietro Moncada de' patritii catanesi*, Catania, 1669.

¹⁰²⁴ Cfr. Mr. Ventimiglia, *Compendio della dottrina cristiana ricavato dal catechismo romano e disposto in lingua siciliana ad uso della diocesi di Catania*, Presso Felice Sciuto, Catania, 1850.

¹⁰²⁵ Cfr. *Descrizione del terribile terremoto de' 5 febrero 1783 Che afflisce la Sicilia, distrusse Messina, e gran parte della Calabria diretta alla Reale Academia di Bordeaux poesia del Pensante Peloritano*, presso Vincenzo Mazzola-Vocola, Napoli, 1784, p. 61. A p. 65 del medesimo volume risulta che "Pensante Peloritano" era lo pseudonimo del principe Ignazio Paternò Castello di Biscari.

¹⁰²⁶ Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio e la poesia illuministica in Sicilia cit.*, p. 14.

con la coda'), congiunzioni, paralleli, via lattea, latitudine, *longitudini* ('longitudine'), ecc. I rimandi occasionali si trovano in numerose quartine, fra le quali le 22, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 65, ecc., di versi pronunciati dal personaggio maschile, che, fingendosi astrologo, tenta di sedurre la donna: per riuscire in tale intento, egli dà al discorso che pronuncia un tono sublime e lo permea di elementi astrologici e astronomici, ma rimangono evidenti gli impliciti allusivi. L'aspetto in questione non sembra, allo stato attuale delle ricerche, sia stato mai affrontato e l'accento che se ne fa qui appare doveroso: nulla al momento depone in senso contrario, dunque non si può escludere che certi richiami "celesti" siano stati fatti con un intento didascalico. Non si può nemmeno scartare l'idea, tuttavia, che don Miciu sia stato lontano da tali scopi e abbia voluto semplicemente "giocare" letterariamente, sfruttare cioè gli studi scientifici che avvenivano in quel momento – si ricordi che il principe di Biscari radunò nel proprio museo, al quale il poeta dedicò qualche verso¹⁰²⁷, nuovi apparecchi per lo studio della fisica e dell'astronomia¹⁰²⁸ – e coinvolgerli in qualche modo nei suoi versi.

Rimandi vennero fatti anche in testi non erotici. Un esempio è costituito dall'ode *A una signurina*: in essa e in modo fugace, l'autore, come indicato in precedenza, glorificando beffardamente il coniglio morto, pose l'animale tra le stelle e ai vv. 77-80 scrisse:

Fra lu Tauru, e lu Serpenti,
Lu Liuni, e li Panteri
T'incaseddi risplendenti
Nova stidda di li sferi.

Fra il Toro, e il Serpente,
Il Leone, e le Pantere
T'incaselli¹⁰²⁹ risplendente
Nuova stella delle sfere.

Lo spirito illuminista, lo si è già evidenziato, fece della Ragione uno dei suoi cardini: sottoporre ogni aspetto della vita all'esame e al controllo della mente. Ma questo impegno non fu fine a se stesso: vi era, nei *philosophes*, anche l'intenzione consequenziale di trasformare le scoperte cui perveniva un pensiero rinnovato in concrete realizzazioni di tipo sociale, economico e politico, come rileva Nicolò Mineo¹⁰³⁰: in tal modo era possibile cambiare il mondo in meglio e far progredire l'umanità. Rousseau, nell'*Émile ou de l'Éducation*, scrisse:

¹⁰²⁷ Parlando a Vincenzo Biscari, Tempio, nel *Ditirammu secunnu*, così ricordò ai vv. 130-131: «ddu Muséu, chi ti lassau in ritaggiu/Lu to gran Patri virtuosu, e saggiu» ('quel Museo, che ti lasciò in retaggio/Il tuo gran Padre virtuoso, e saggio'). Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 504. Un richiamo venne fatto pure ne *La Carestia*: ai vv. 1273-6 del canto XII si legge del museo e degli scavi (archeologici). Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 117.

¹⁰²⁸ Cfr. C. Musumarra, *Domenico Tempio e la poesia illuministica in Sicilia cit.*, p. 14.

¹⁰²⁹ La traduzione va intesa nel senso di 't'incastri'.

¹⁰³⁰ Cfr. N. Mineo, *Cultura e letteratura del Settecento e Illuminismo in Italia*, Università di Catania, Catania, 2001, p. 185.

«Les choses! Les choses!»¹⁰³¹. La ripetizione dell'espressione trasmette l'insistenza sul fatto che erano le "cose" a formare l'individuo (il fanciullo) e non le parole, soggette a essere non comprese o dimenticate. Da ciò si può cogliere un atteggiamento che trascende il *philosophe*, ossia l'attenzione generale verso la realtà e la concretezza delle cose. Era, in pratica, il concetto di utilitarismo che permeò gli intellettuali del periodo, come nota Arthur M. Wilson¹⁰³²: essi cercarono sempre di perseguire il concetto di utilità, nelle cose, nelle persone e nelle istituzioni. Questo anelito è riscontrabile, ad esempio, in Diderot e in scritti quali l'articolo *Philosophe*¹⁰³³ dell'*Encyclopédie*, *La Religieuse*¹⁰³⁴, ecc.

L'utilità era anche il fine della stessa *Encyclopédie*: lo spirito di essa era, infatti, quello di servire l'umanità rischiarandone la mente e l'orizzonte, come risulta dalla lettera a Sophie Volland del 26 settembre 1762 citata più sopra.

La sua era una convinzione tale che la intese come scopo della propria intera opera: per tutta la vita il filosofo considerò quale grave ingiustizia il non essere apprezzato come autore. Ciò si riconnette ai numerosi attacchi ricevuti, come ricorda ancora Wilson¹⁰³⁵, sotto forma di *pamphlets* e commedie da parte di una serie di nemici¹⁰³⁶. Testimonianza delle critiche subite è rinvenibile, ad esempio, fra i *Mémoires pour Catherine II*¹⁰³⁷. La delusione per il fatto di non vedere riconosciuto il lavoro svolto si può scorgere anche in alcuni scritti, fra i

¹⁰³¹ Cfr. Livre III, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, p. 447.

¹⁰³² Cfr. A. M. Wilson, *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 48.

¹⁰³³ Nel testo il filosofo asserì che «Notre *philosophe* (...) c'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile» (cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, 1967, p. 510). Inoltre, vi si legge: «il lui [al *philosophe*] importe bien plus qu'au reste des hommes de disposer tous ses efforts à ne produire que des effets conformes à l'idée d'honnête homme» (ivi). Dunque, il "filosofo" era un "onest'uomo" che desiderava rendersi utile in società e per far ciò si prodigava affinché si producessero effetti conformi al suo essere tale.

¹⁰³⁴ Nel romanzo suor Sainte-Suzanne pronuncia la domanda seguente: «Les couvents sont-ils donc si essentiels à la constitution d'un État? Jésus-Christ, at-il institué des moines et des religieuses?» (Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome IV, *op. cit.*, 1970, pp. 509-683). Queste parole, che rientrano in quell'atteggiamento polemico anticlericale di cui si è riferito nel testo, manifestano anche l'inutilità dei monasteri: erano una creazione umana, non derivavano direttamente dal Figlio di Dio ed erano inefficaci per l'assetto statale (e sociale), anche perché depravavano l'essere. Questa era l'ulteriore lezione che si poteva cogliere dal romanzo citato, oltre al fatto che il celibato era innaturale e che la vita monacale si rivelava dannosa perché pervertiva gli animi. La non utilità si estendeva, di conseguenza, anche alla vita religiosa in sé.

¹⁰³⁵ Cfr. A. M. Wilson, *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 53-63 (*passim*).

¹⁰³⁶ Tra i nemici si possono, ad esempio, citare i nomi di un tale padre Berthier – era il direttore del *Mémoires de Trévoux*, periodico letterario gesuitico (cfr. l'*Introduction* a *La querelle de Trévoux*, in D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome II, *op. cit.*, 1969, p. 322) –, di Polissot, dell'*abbé* Garnier e di Fréron, come ricorda Jean-Claude Bonnet (cfr. *Diderot*, Librairie Générale Française, Paris, 1984, p. 58-75 (*passim*)).

¹⁰³⁷ Cfr. *Mémoire* n. 62 intitolato *De L'Encyclopédie*, in D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome X, *op. cit.*, 1971, pp. 791-792.

quali, ad esempio, il testo teatrale *Est-il bon ? Est-il méchant?*¹⁰³⁸ (1843, postumo), *Le Neveu de Rameau*¹⁰³⁹, ecc.

Il concetto di utilità si rinviene anche nel contesto siciliano. Riprendendo ancora una volta certi versi di Giovanni Meli, nel *Don Chisciotto e Sancier Panza* ai vv. 2-6 dell'ottava 46 del canto XII egli fece dire al servitore:

Nun sugnu cchiù di pisu a li viventi,	Non sono più di peso ai viventi,
Fazzu a lu munnu la figura mia,	Faccio al mondo la figura mia,
E forsi megghiu assai di li potenti;	E forse meglio assai dei potenti;
Ch'eu cu lu fruttu di la mia fatia	Ch'io con il frutto della mia fatica
Sugn'utili a me stissu e ad autri genti;	Sono utile a me stesso e ad altre genti;

L'utilitarismo di matrice illuministica si può ravvisare anche in Tommaso Natale¹⁰⁴⁰. In particolare, esso va riferito all'ambito penalistico, che, come ricorda Monica Chiantini¹⁰⁴¹, fu un settore in cui maggiormente si manifestò la volontà di riforme. Rendendosi conto del disordine e della corruzione esistenti in società, l'intellettuale in questione considerò come l'educazione fosse il rimedio per combatterli: essa poteva rendere gli uomini «utili membri della società». Ma il pessimismo che, come in Tempio, albergò in lui, lo spinse a credere all'impossibilità «che si estirpino tutti i mali» e, quindi, al conseguimento di una comunità redenta: per questo, ritenne necessaria la predisposizione di pene, che, considerate come mezzo per prevenire e non per punire, potessero disciplinare l'azione umana e rendere possibile la convivenza dei consociati attraverso la realizzazione di «una perfetta comunità civile».

¹⁰³⁸ Il personaggio di M. Poulter, che ha evidenti richiami a Diderot stesso, dice: «Voilà en effet une belle récompense pour un homme de lettre qui a consumé les trois quarts de sa vie d'une manière honorable et utile, à qui le ministère n'a pas encore donné le moindre signe d'attention, et qui sans la magnificence d'une souveraine étrangère [Caterina II]... Adieu». Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XIII, *op. cit.*, 1972, p. 130.

¹⁰³⁹ Nel romanzo "Moi" afferma: «L'homme de génie qui décrit une erreur générale, ou qui accrédite une grande vérité, est toujours un être digne de notre vénération. Il peut arriver que cet être soit la victime du préjugé et des lois ; mais il y a deux sortes de lois, les unes d'une équité, d'une généralité absolues ; d'autres bizarres qui ne doivent leur sanction qu'à l'aveuglement ou la nécessité des circonstances. Celles-ci ne couvrent le coupable qui les enfreint que d'une ignominie passagère ; ignominie que le temps reverse sur les juges et sur les nations, pour y rester à jamais. De Socrate, ou du magistrat qui lui fit boire la ciguë, quel est aujourd'hui le déshonoré ?». Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome XII, Hermann, *op. cit.*, 1989, pp. 78-79.

¹⁰⁴⁰ Cfr. *Riflessioni politiche intorno All'Efficacia, e Necessità delle pene Dirette da Tommaso Natale Marchese di Monte Rosato al Giureconsulto Don Gaetano Sarri cit., passim.*

¹⁰⁴¹ Cfr. M. Chiantini, *Diritto e processo penale alla fine dell'ancien régime*, in *Lezioni di storia delle codificazioni e delle costituzioni*, a c. di M. Ascheri, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008, p. 21.

Dal canto suo, anche Tempio manifestò attenzione al concetto di utilità. Si vedano di nuovo i versi scritti in merito al matrimonio, come si è evidenziato più sopra, ma anche quelli iniziali, dal 5 all'8 del canto I de *La Carestia* già indicati:

Iu cantu la miseria;
ed iu pri st'autru versu
mi cridu d'essir utili,
si non è tempu persu.

Io canto la miseria;
ed io per 'st'altro verso
mi credo d'esser utile,
se non è tempo perso.

Il dubbio, tuttavia, sul fatto che i suoi stessi versi potessero davvero fungere da sprone per una riscoperta della dignità della città e dei suoi abitanti restava: la frase «si non è tempu persu» mostra appieno il timore-cerchezza dell'inutilità del suo intervento, di cui sentiva al tempo stesso l'impellenza. Si ripresentava, dunque, una volta di più il miscuglio di scetticismo e di pessimismo che erano un tratto essenziale della personalità del poeta.

Si vedano, inoltre, i vv. 5-16 delle quartine 2-3-4¹⁰⁴² de *La protesta* scritta dal poeta in autodifesa della propria scrittura:

Scrivu chi fannu l'omini
E fazzu a la morali
Di lu presenti seculu
Processi criminali.

Scrivo (ciò) che fanno gli uomini
E faccio alla morale
Del presente secolo
Processi criminali.

A quali signu arrivanu,
Mia Musa si proponi
Dirvi li brutti vizii
E la corruzioni.

A quale segno¹⁰⁴³ arrivano,
(La) Mia musa si propone
(Di) Dirvi i brutti vizi
E la corruzione.

Chi di la culpa laidi
Tantu l'aspetti sunu,
Chi basta sulu pingirla
Per abborrirla ognunu.

Che della colpa laidi
Tanto gli aspetti sono,
Che basta solo dipingerla
Per abborrirla ognuno.

Quanto citato mostra, con chiarezza, qual era l' "utilità" che intese perseguire don Miciu: evidenziare la corruzione e spingere al rinnovamento interiore, ossia fare la morale, come rileva anche Carmelo Musumarra¹⁰⁴⁴. Ciò individua i compiti che in ogni epoca sono connaturati nella figura dell'intellettuale: formare il pensiero, indirizzare lo spirito e spingere al rinnovamento.

¹⁰⁴² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 376.

¹⁰⁴³ La traduzione va intesa nel senso di 'misura'.

¹⁰⁴⁴ Cfr. D. Tempio, *Opere scelte cit.*, pp. 50-51.

La tensione interiore che spinse Tempio si può cogliere pure in Diderot ed è, a ben vedere, un aspetto dell'attenzione all'utilitarismo tipica degli illuministi. Anche l'autore francese scrisse del ruolo svolto dagli intellettuali nel formare l'opinione pubblica: si veda in proposito, ad esempio, la lettera del 10 giugno 1775¹⁰⁴⁵ inviata al finanziere e politico svizzero Jacques Necker (1732-1804).

Vi è però una differenza rilevante. Come visto, il *philosophe* ne fece una sorta di perno di tutta la sua produzione: non poche volte egli manifestò il desiderio che le opere di cui era autore potessero aiutare gli uomini del tempo a progredire e a raggiungere un futuro che fosse migliore del loro presente. I suoi intenti erano sinceramente pragmatici: «je suis un bon citoyen, et [. . .] tout ce qui concerne le bien de la société et la vie de mes semblables est très intéressant pour moi» scrisse nella *Première lettre d'un citoyen zélé*¹⁰⁴⁶ datata 16 dicembre 1748¹⁰⁴⁷. Tuttavia, resosi conto che non gli era resa giustizia, tranne qualche eccezione¹⁰⁴⁸, si aggrappò alla posterità non badando, quindi, al fatto che il destinatario delle sue opere non fosse più la contemporaneità, quella che da molte parti lo attaccava e lo faceva soffrire, ma che diventasse la posterità – in una lettera a Étienne-Maurice Falconet del 10 gennaio 1766 ne

¹⁰⁴⁵ Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome XIV, 1958, pp. 142-147.

¹⁰⁴⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome II, Hermann, *op. cit.*, 1975, p. 217.

¹⁰⁴⁷ Cfr. J. Roger, *Introduction*, in D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome II, Hermann, *op. cit.*, 1975, p. 202.

¹⁰⁴⁸ Eccezioni di un apprezzamento da parte dei contemporanei provennero, ad esempio, dalla sovrana russa, che manifestò la volontà di incontrarlo (cfr. Arthur M. Wilson, *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 175), e dalla *Society of the Antiquaries of Scotland*, che lo aveva nominato membro onorario, come risulta dalla lettera dell'1 agosto 1781 (cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome XII, 1965, pp. 258-259). A tale riconoscimento rispose scrivendo a James Cummying e dicendogli fra l'altro: «j'emporterai, en m'en allant, la mémoire des persécutions que j'ai souffertes dans mon país ; mais à côté de ce fâcheux souvenir, celui des marques d'estime que j'aurai reçues des nations étrangères» (ivi, p. 271). La stessa cosa scrisse in inglese in una immediatamente successiva missiva dello stesso giorno: «I cannot forget the perscutions I have suffered in my own country; but with that painfull remembrance, I shall place that of the marks of esteem I have receiv'd from foreign nations» (ivi, pp. 272-273.).

¹⁰⁴⁹ Nella lettera si legge: «La posterité ne commence proprement qu'au moment où nous cessons d'être». Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome VI, 1961, p. 63.

¹⁰⁵⁰ Nella lettera fra l'altro si legge: «L'éloge de nos contemporains n'est jamais pur. Il n'y a que celui de la posterité qui me parle à présent, et que j'entens aussi distinctement que vous, qui le soit», «Mais comptez que l'homme précoce vit, boit, mange avec les stupides qui l'environnent, mais converse avec l'avenir. C'est à ceux qui ne sont pas encore, qu'il adresse la parole (...) Encore une fois, il y a mille circonstances où il ne reste à l'homme généreux, à l'artiste malheureux, que la conscience d'avoir bien fait ou de bien faire, et l'espoir d'un avenir plus juste que le présent (...) celui qui a bien fait pour la postérité ne peut que gagner aux vicissitudes du présent (...) L'avenir répare les torts du présent, et je vous défie de me citer une exemple du contraire», «O Posterité sainte et sacrée, soutien du malheureux qu'on opprime; toi qui es juste, toi qu'on ne corrompt point, qui venges l'homme de bien, qui démasques l'hypocrite, qui flétris le tyran; idée sûre, idée consolante, ne m'abandonne jamais». Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome VI, 1961, pp. 12, 68-91 (*passim*).

¹⁰⁵¹ In un parallelo con un filosofo dell'antica Grecia, Diderot scrisse: «C'est donc à la justice des siècles que le sage d'Athènes dut commettre les intérêts de sa mémoire et l'apologie de sa vie. La posterité a vengé Socrate». Cfr. *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc. cit.*, p. 134.

diede una definizione¹⁰⁴⁹, mentre, in un'altra missiva del 15 febbraio dello stesso anno, al medesimo destinatario scrisse «La postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux» e fece così un parallelo -: se non era possibile agire sul presente, che fosse possibile almeno sul futuro. Ciò può essere colto, ad esempio, in alcuni passaggi della stessa lettera¹⁰⁵⁰, nella *Conversation avec un sage*¹⁰⁵¹, in una missiva scritta nel giugno¹⁰⁵² 1770 a M. de Sartine¹⁰⁵³, nelle *Mémoires pour Catherine II*¹⁰⁵⁴, ecc.

Ampliando, quindi, il proprio orizzonte temporale, il filosofo sperava che almeno nel futuro i suoi lavori trovassero la giusta collocazione. Nella lettera del 15 febbraio 1766 a Falconet scrisse della

certitude que les siècles futurs s'entretiendroient aussi de moi, qu'ils me compteroient parmi les hommes illustres de ma nation, et que j'aurois honoré mon siècle aux yeux de la postérité, me seroit, je l'avoue, infiniment plus douce que toute la considération actuelle, tous les éloges présents.¹⁰⁵⁵

Il presagio di una possibile alta reputazione presso i posteri era come «entendre la nuit un concert de flûtes qui s'exécute au loin (...) et mon oreille, plus vaine que philosophique, entend même en ce moment quelques sons imperceptibles du concert lointain»¹⁰⁵⁶: così scrisse in una lettera a Falconet del 4 dicembre 1765. Al confronto, Tempio è il poeta dell'*hic et nunc*, perché mostrò tensione solo per il presente. I problemi che lui denunciò erano correnti, molti e gravi, da risolvere senza più ulteriori indugi: il potere non poteva continuare ad avallare l'abuso e la decadenza. Ciò si può cogliere dai vv. 614-615 del canto XIV in cui si legge «comu t'inganna/la maschira pulitica»¹⁰⁵⁷ ('come t'inganna/la maschera politica'¹⁰⁵⁸), i quali fanno *pendant* con i successivi 617-620:

¹⁰⁵² La data non è comprensiva del giorno. Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome X, 1965, p. 72.

¹⁰⁵³ Nella lettera si legge del fatto che i filosofi erano sviliti e il loro ruolo negato, ma il futuro avrebbe dato loro giustizia. Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome X, 1965, p. 75.

¹⁰⁵⁴ Nel testo si legge: «Mais si le philosophe parle en vain pour le moment, il écrit et pense utilement pour l'avenir». Cfr. D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II cit.*, p. 235.

¹⁰⁵⁵ Cfr. D. Diderot, *Correspondance cit.*, par G. Roth, tome VI, 1961, p. 99.

¹⁰⁵⁶ Ivi, tome V, *op. cit.*, 1959, pp. 208-209.

¹⁰⁵⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 232.

¹⁰⁵⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'la doppia faccia dei politici'.

Guarda comu disordina
sua troppa compiacenza
la società, ed abilita
li rei a la violenza!

Guarda come disordina
(per la) sua troppa compiacenza
la società, ed abilita
i rei alla violenza!

La compiacenza richiamata era, evidentemente, sempre quella dei politici, che così incoraggiavano l'abuso quando invece, secondo ciò che è scritto alla voce *Pouvoir* dell'*Encyclopédie*, «Le but de tout gouvernement, est le bien de la société gouvernée»¹⁰⁵⁹.

Ma essere il poeta “dell'immediato” da parte di Tempio tradisce, una volta di più, la sua personale combinazione di scetticismo e pessimismo: i valori umani non si rinnovavano. E se non si riusciva a influire sul presente, cercando di volgerlo verso il bene, non vi era proprio alcuna possibilità di sperare nel futuro. È, da quanto si può evincere, una posizione inversa a quella del *philosophe*, del quale non ebbe parimenti l' “ampio respiro” a livello temporale e spaziale. Al contrario, rimase solo legato alle correnti contingenze catanesi.

La sua voce, solitaria, rimase inascoltata, si legge ai vv. 237-239¹⁰⁶⁰ dell'ottava 30 del canto II de *Lu veru piaciri*:

Ma un Poeta, chi canta alla dijuna,
Non ha motivu di vidirsi letu:
Canta, comu cicala (...)

Ma un Poeta, che canta alla digiuna,
Non ha motivo di vedersi lieto:
Canta, come cicala (...)

L'espressione «alla dijuna» può essere intesa in due modi sostanzialmente equivalenti: essa significa in ogni caso ‘alla digiuna’, ma in una prima accezione può intendersi nel senso che il poeta non vive della propria arte e patisce la fame. Ritorna, dunque, da un lato il richiamo all'utilitarismo, che, nel caso della poesia, viene meno, e dall'altro la sofferenza per la situazione di indigenza vissuta in prima persona da don Miciu stesso. In una seconda accezione, la formulazione può essere riferita al fatto che è “digiuno” di orecchie, nel senso che nessuno lo ascolta e che la sua denuncia si perde nel vuoto. Il poeta aveva, dunque, consapevolezza della inutilità dei versi. In alcuni testi si ritrovano dei versi che confermano

¹⁰⁵⁹ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 13, *op. cit.*, 1966, p. 255.

¹⁰⁶⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 537.

¹⁰⁶¹ *Ivi*, p. 378

¹⁰⁶² *Ivi*, pp. 286-287.

tale assunto. Ne *La scerra di li numi*¹⁰⁶¹, ad esempio, al verso 320 è detto che «Lu Poeta è fattu invanu» ('Il Poeta è fatto invanu'). Ne *La Primavera*¹⁰⁶², a sua volta, è fatto un parallelo tra «la chiappara (...)/Ccu la testa sempri a spassu» ('il cappero (...)/Con la testa sempre a spasso') (vv. 259-260, quartina 65) e «li poeti,/Ca si pàscinu di ventu» ('i poeti,/Che si pasciano di vento') (vv. 263-264, quartina 66). In *Tatu alliccafaudi*, inoltre, ai vv. 524-525, si legge che il singolo poeta è «Nna testa scuncirtata/Un omu spinsiratu¹⁰⁶³»¹⁰⁶⁴ ('Una testa sconcertata¹⁰⁶⁵/Un uomo spensierato'), mentre nel loro insieme sono presi, al verso 546, «Pri genti pazzi, e pri testi di vinu»¹⁰⁶⁶ ('Per gente pazza, e per teste di vino'). Si tratta, da quanto si può vedere, di una serie di espressioni tendenti a denigrare la figura del poeta come inconcludente e sostanzialmente inutile. È chiara l'amara (auto)ironia che sta dietro le citate strofe. In particolare, la consapevolezza di Tempio circa la funzione sociale del poeta: sebbene questo denunciasse le storture esistenti in società, peraltro evidenti di per sé, non veniva ascoltato e risultava incapace di incidere sulla realtà e di imprimere un movimento verso il rinnovamento degli spiriti. Ben individua tale concetto la domanda «Li voi addrizzari tu st'anchi di cani?»¹⁰⁶⁷ ('Lo vuoi raddrizzare tu 'ste cose storte?'¹⁰⁶⁸), contenuta nel verso 144 dell'ottava 18 del canto I de *La Maldicenza sconfitta*. Tempio vide con chiarezza quale fosse il compito del poeta, quindi anche il proprio: con la forza che proveniva dall'impegno, dalla Ragione e dalla cultura, denunciare e flagellare la corruzione, sferzare e contribuire al progresso dell'umanità. Inserito nello spirito della propria epoca, ma spettatore disincantato della stessa, egli la trascese per indicare nuove strade percorribili, per reinventare la realtà. Come sostiene Milena Gammaitoni¹⁰⁶⁹, è nelle mani del poeta il potere di rendere evidenti, con la propria opera e la vita vissuta, i conflitti e gli aspetti ambigui dell'esistenza. Ciò è quanto fece Tempio: attraverso una scrittura solo a tratti "bassa" e volgare, tramite i componimenti che produsse criticò per mostrare l'abuso e l'ipocrisia del suo tempo, mentre

¹⁰⁶³ In *Amuri vendicatu* tale strofa, la 473, si presenta nel seguente modo: «Un omu spinsiratu e già decottu» ('Un uomo spensierato e già fallito'). Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 92.

¹⁰⁶⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 478-479.

¹⁰⁶⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'sconclusionata', di 'confusa'.

¹⁰⁶⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 479.

¹⁰⁶⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 47.

¹⁰⁶⁸ Così annotò don Francesco Strano. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 47.

¹⁰⁶⁹ Cfr. M. Gammaitoni, *L'agire sociale del poeta. Wislawa Szymborska nella vita dei lettori, in Polonia e in Italia*, FrancoAngeli, Milano, 2005, p. 61.

con la vita che visse dimostrò certamente di essere un “cane sciolto”, per usare una dizione corrente, mai compromesso con quel potere che blandiva e, contemporaneamente, denunciava e ridicolizzava. In ciò è compresa anche la sua scrittura. Come si legge nel canto VIII, ai vv. rispettivamente 29-36¹⁰⁷⁰ de *La Carestia*:

Poi mi tuccau, lu misiru,
'na certa Musa in sorti,
retica, austera, e vidiri
non può li cosi storti.

Poi mi toccò, il misero¹⁰⁷¹,
una certa Musa in sorte,
eretica, austera, (ch)e vedere
non può le cose storte.

Tratta ccu modi ruvidi
e senza pulizia.
Chi cciaju a fari? È propria
ca scarrica ed abbija.

Tratta con modi ruvidi
e senza pulizia¹⁰⁷²
Che ci ho a fare?¹⁰⁷³ È proprio
che opera sconsideratamente.

Del resto, come si può leggere ne *La 'Mbrugghiereidi*, ai vv. 7-8¹⁰⁷⁴ dell'ottava 6 del canto I: «Ma quannu si curreggi un bruttu vizio,/ Lu pueta la fa da Santuffiziu» ('Ma quando si corregge un brutto vizio,/ Il poeta la fa da Sant'Uffizio'). Con un rimando di ambito ecclesiastico, quasi a volerla sottolineare attraverso il paragone con l'autorevole ma avversata istituzione, si coglie l'essenza dei poeti e l'importanza del ruolo che svolgono: com'è detto nei vv. 1-2 dell'ottava 49 del canto IV de *La Maldicenza sconfitta*, «Guerreru di chiù gran valuri,/Chi cummatti l'abusi, ed ogni vizio»¹⁰⁷⁵ ('Guerriero di più gran valore,/Che combatte gli abusi, ed ogni vizio'). Ma don Miciu si rese conto del fatto che la sua era solo un'illusione, non riuscendo a liberare nessuna di quelle forze positive che nondimeno esistevano, bloccate *dal* e *nel* sistema. I poeti, dunque, nel concreto non svolgevano alcun ruolo incisivo e ciò manifestava la crisi della loro “funzione sociale”, come sostiene Antonio Di Grado¹⁰⁷⁶. Essi

¹⁰⁷⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 304.

¹⁰⁷¹ L'espressione va intesa nel senso di 'me misero'.

¹⁰⁷² La traduzione va intesa nel senso di 'riguardo'.

¹⁰⁷³ L'espressione va intesa nel senso di 'ci posso fare'.

¹⁰⁷⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 591.

¹⁰⁷⁵ Ivi, p. 95.

¹⁰⁷⁶ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 105.

¹⁰⁷⁷ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 112.

¹⁰⁷⁸ In *Amuri vendicatu*, ai vv. 484-486 si legge solo quanto segue:

Pueta? E si può dari
cchiù misira, avvilentì
cundizioni pri li tempi d'oggi?

Poeta? E si può dare
più misera, avvilentè
Condizione per i tempi d'oggi?

Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 92.

erano individui “fastidiosi”, se non pericolosi. Nei vv. 526-532¹⁰⁷⁷ di *Tatu alliccafaudi* si coglie, non priva di amarezza, questa riflessione sulla condizione avvilita¹⁰⁷⁸:

Pueta? e può trovarsi
La chiù disgraziata
Professioni a chisti tempi d’oggi?
Tantu è vulutu beni,
Nn’ammira ognunu li talenti rari
Tantu, ca comu pesti
Lu fuji, e non ha amici, nè dinari.

Poeta? e può trovarsi
La più disgraziata
Professione a questi tempi d’oggi?
Tanto è voluto bene,
Ne ammira ognuno i talenti rari,
Tanto, che come peste
Lo fugge, e non ha amici, né denari.

Questa di Tempio fu una visione “disperata”, la stessa riscontrabile in Parini nella satira *Lo studio*, in cui venne evidenziato come le «lettere umane» fossero «mestier de sfaccendati» e che «dèssi anteporre il procacciar del pane»¹⁰⁷⁹.

La conclusione a cui don Miciu giunse, pochi versi dopo, al 570¹⁰⁸⁰, non lasciava scampo: «Megghiu Boja, ca fari lu Pueta»¹⁰⁸¹, il che suona come un giudizio inappellabile.

Il poeta, in realtà, non seppe adeguarsi alla sconfortante realtà e rinunciare ai propri principi e certi versi che scrisse fanno risaltare maggiormente, nell’ironia di cui si fanno talvolta portatori, la tensione interiore che lo animava.

In definitiva, l’intenzione utilitarista fu uno dei modi con cui si manifestò la tensione tempiana verso il progresso umano. Il poeta catanese si pose in qualche modo al servizio del benessere pubblico e si profuse abbondantemente nel tentativo di influenzare in positivo la condotta degli individui, dimostrandosi così anche in questo coerente con il pensiero del periodo, il quale trovava consacrazione, ad esempio, in quanto asseriva Charles Rollin, che scriveva: «la philosophie, dont le principal but est, comme je l’ai déjà dit, de perfectionner la raison»¹⁰⁸² e «La philosophie peut beaucoup servir au règlement des mœurs»¹⁰⁸³. La sua ebbe tratti pragmatici: auspicò il fattivo miglioramento sociale e, prima ancora, quello individuale richiamando l’uomo al senso di responsabilità e di giustizia. Al contempo, tese alla creazione

¹⁰⁷⁹ Cfr. G. Parini, *Poesie cit.*, vol. 2, p. 142.

¹⁰⁸⁰ In *Amuri vendicatu* tali parole si trovano al verso 444. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁸¹ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 114.

¹⁰⁸² Cfr. *De la manière d’enseigner et d’étudier les belles lettres, Par rapport à l’esprit et au coeur. Par M. Rollin cit.*, tome troisième, p. 342.

¹⁰⁸³ *Ivi*, p. 320.

di un presente e di un futuro migliori. Per tali motivi la sua poesia non ha una portata ristretta, al di là del pessimismo che visse e dell'orizzonte geografico circoscritto in cui si mosse.

Come indicato prima, In “Italia” l'Illuminismo si manifestò secondo modalità un po' diverse: i “filosofi” ebbero un atteggiamento per così dire “applicato”. Come ricorda Ida Cappelletto¹⁰⁸⁴, essi colsero dalla realtà che li circondava i numerosi problemi esistenti e rifletterono su molte questioni: fra le varie, economia, giustizia, diritti, amministrazione, sul clero, sulla società, sulla morale, ecc. Ove possibile, con il sostegno del sovrano cercarono di trovare i giusti rimedi nel tentativo di creare benessere e felicità. Paolo Frisi (1728-1784), nel commentare la stagione riformatrice che ebbe luogo in Lombardia, nel 1783 scrisse: «lo spirito della filosofia è arrivato infino al Trono»¹⁰⁸⁵. In termini generali, così facendo, essi rimandarono a specifiche questioni, ma non rinunciarono a un'analisi più ampia della società.

Per quanto attiene specificamente alla Sicilia, i *penseurs* rimasero, al pari di quelli “italiani”, “intrappolati” nelle maglie di idee e di stati d'animo ereditati dal passato, come evidenzia Giorgio Candeloro¹⁰⁸⁶. Soprattutto, non ebbero coscienza di rappresentare il tentativo di costruire un mondo nuovo, afferma Rosario Romeo¹⁰⁸⁷, sulla scia di quello che olttralpe era in divenire. Oltretutto, lo si è già accennato in precedenza, Gianvito Resta¹⁰⁸⁸ evidenzia il rimarchevole fatto consistente nella mancanza di un elemento che altrove fu un punto di forza del processo di riforme, ossia la collaborazione tra Stato (il monarca) e cultura. Ciò costituì un “peso” aggiuntivo in particolare per l'isola, proprio per il suo rimanere attaccata al peculiare *ancien régime*. La stessa azione dei due viceré più “illuminati”, Caracciolo e Caramanico, come già evidenziato, ne risentì, risultando limitata nella portata e negli effetti, vittima delle forti resistenze da parte dell'*establishment*.

Al di là delle pastoie che in modo più o soffocante si posero, furono il godimento di diritti, la condizione sociale, quella della cultura e delle istituzioni a dare il senso delle opere degli intellettuali. Attenzione venne anche rivolta alla questione economica e alle cause (usi e abusi feudali) che non solo attanagliavano l'agricoltura e il commercio, ma che impedivano il progresso economico in sé. Misura di ciò si può cogliere, ad esempio, in una serie di opere dal

¹⁰⁸⁴ Cfr. I. Cappelletto, *Società e stato nell'Illuminismo italiano cit., passim*.

¹⁰⁸⁵ Cfr. P. Frisi, *Elogio di Maria Teresa imperatrice*, a c. di G. Barbarisi, Ripartizione cultura e spettacolo Biblioteca Comunale Milano, Milano, 1981, p. 65.

¹⁰⁸⁶ Cfr. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, vol. I, Feltrinelli, Milano, 1978, pp. 164-165.

¹⁰⁸⁷ Cfr. R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, 1994, p. 46.

¹⁰⁸⁸ Cfr. G. Resta, “Premessa” *cit.*, [s.p.].

carattere tecnico, che focalizzarono di volta in volta questioni quali il disordine della moneta, il commercio dei grani, ecc., come ricorda ancora Cappiello¹⁰⁸⁹.

Gli illuministi “italiani”, compresi quelli siciliani, insomma, proposero un nuovo modello di intellettuale, *engagé* e “utile” alla società, nella convinzione dell’importanza della dignità umana.

In questo contesto Tempio si inserì, da poeta, esprimendo, e confermando, la propria posizione di critico osservatore e di fustigatore in merito ad alcune situazioni che si illustreranno nelle pagine a seguire.

Un tema rilevabile è quello relativo all’agricoltura. Sebbene non vi sia ancora una pronuncia in merito, è plausibile ritenere che egli andò ricollegandosi al pensiero fisiocratico che nella seconda metà del Settecento stava diffondendosi, secondo il quale l’agricoltura era la sola attività che generava vera ricchezza¹⁰⁹⁰. Non discostandosene, il poeta ritenne che in un’economia il ruolo fondamentale spettasse proprio all’agricoltura e che a questa dovessero essere dedicate tutte le cure possibili. Ne *La Carestia* si coglie tale tensione: il canto XIII, prendendo spunto da Pindaro, il quale aveva scritto di questioni rurali, manifesta lo stato di abbandono in cui essa versava. In particolare, ai vv. 69-72¹⁰⁹¹ si legge:

O nostru vituperiu!
Forsi mai chiù niglettu
d’oggi s’à vistu st’unicu
a nui impurtanti oggettu?

O nostra vergogna!
Forse mai più negletto
(al giorno) d’oggi s’è visto ‘st’unico
a noi importante oggettu?

Egli, dunque, riassunse in pochi versi il proprio disappunto su una questione che, nel quadro di una società decadente, non suscitava grande interesse, come mette in luce Denis Mack Smith¹⁰⁹².

Già il poema citato può essere in sé considerato emblema artistico di una questione concreta, quella agraria, al di là del significato intrinseco dei numerosissimi versi che vi sono contenuti. Se la personificazione del titolo ha modo di manifestarsi non è solo un fattore di cattiva gestione delle scorte, più piegata agli interessi privati di certi personaggi letterari, che si richiameranno più sotto, che non a quelli del popolo, ma anche la conseguenza di un’agricoltura realmente languente. Riprova di ciò si trova, ad esempio, nella testimonianza di

¹⁰⁸⁹ Cfr. I. Cappiello, *Società e Stato nell’Illuminismo italiano cit.*, p. 18.

¹⁰⁹⁰ Cfr. V. Abbundo, *La Fisiocrazia*, R. Pironti e Figli Editori, Napoli, 1960, p. 19.

¹⁰⁹¹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 142.

¹⁰⁹² Cfr. D. Mack Smith, *Storia della Sicilia medievale e moderna*, trad. it., Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, 1990, pp. 345-355.

Saverio Scrofani, il quale indicò come quest'ultima versasse «in uno stato languido e limitato»¹⁰⁹³ e ne ventilò lo sviluppo, oltre a quello dell'economia in sé e della società¹⁰⁹⁴.

Altra conferma è rinvenibile nelle ricorrenti carestie che, non a caso, si erano manifestate, nel 1763 e nel 1773, come ricorda Francesco Ferrara¹⁰⁹⁵, nel 1784 e pure nel 1797-1798, secondo quanto riporta Antonio Di Grado¹⁰⁹⁶, ben più reali quanto a portata di quella immaginata nel poema tempiano.

Non va del pari dimenticato che le terre siciliane dell'epoca erano improntate al feudo e, inoltre, va rilevata la concezione distorta che le riguardava: di nuovo Cappiello¹⁰⁹⁷ ricorda che nel regno di Napoli e di Sicilia esse servivano a fornire le rendite che erano poi spese dagli aristocratici in una vita di lusso e di prestigio.

Del pessimo stato delle cose in materia di agricoltura si hanno testimonianze coeve anche da parte dei viaggiatori stranieri. Il viaggiatore Friedrich L. von Stolberg¹⁰⁹⁸, ad esempio, si era reso conto della improduttività della terra: infatti, scrisse «della trascuratezza con cui viene praticata l'agricoltura» e diede il giudizio per il quale «Ben coltivata e ben amministrata la Sicilia e Napoli diverrebbero presto il cuore d'Europa». Prima ancora, anche Patrick Brydone aveva lasciato una testimonianza scrivendo: «for even in the wretched state of cultivation it is in at present»¹⁰⁹⁹. A tali parole fanno da eco Michel Jean De Borch, che si pronunciò in modo ancora più negativo dicendo «l'agriculture est dans un état pitoyable, la majeure partie des champs est en friche, le reste est cultivé assez négligement»¹¹⁰⁰.

La situazione non era cambiata nemmeno più tardi: Alexis de Tocqueville (1805-1859), in occasione del suo viaggio nel 1827, ebbe modo di notare che «ses campagnes [della Sicilia] sont désertes et resteront telles jusqu'à ce que le morcellement des propriétés et

¹⁰⁹³ Cfr. *Memoria sulla libertà del commercio dei grani della Sicilia presentata a S. M. il Re di Napoli da Saverio Scrofani siciliano cit.*, p. 265.

¹⁰⁹⁴ Ivi, pp. 13-14.

¹⁰⁹⁵ Cfr. F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII cit.*, passim.

¹⁰⁹⁶ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 110.

¹⁰⁹⁷ Cfr. I. Cappiello, *Società e stato nell'Illuminismo italiano cit.*, p. 16.

¹⁰⁹⁸ Cfr. F. L. Graf zu Stolberg, *Viaggio in Sicilia cit.*, pp. 244 e 246.

¹⁰⁹⁹ Cfr. P. Brydone, *A Tour through Sicily and Malta cit.*, p. 342.

¹¹⁰⁰ Cfr. *Lettre XX del 29 luglio 1777*, in *Lettres sur la Sicile et sur l'Ile de Malthe de Monsieur le Comte de Borch cit.*, p. 224.

l'écoulement des produits donnent au peuple un intérêt suffisant pour y rentrer»¹¹⁰¹. Non solo: il pensatore francese aggiunse addirittura che «Il y en a même un grand nombre [i nobili], nous a-t-on dit, qui n'ont jamais été visiter leurs terres»¹¹⁰². Va qui ricordato¹¹⁰³ che l'assenteismo dipendeva dal fatto che essi abitualmente vivevano a Palermo e che era, inoltre, accentuato dalla presenza dei gabelloti, i quali dando in subaffitto le terre ai coloni (a condizioni inique), nel concreto venivano a sostituire gli aristocratici nella conduzione.

Con un assetto così non deve meravigliare, dunque, che le terre continuassero a essere sfruttate male, anche perché, riporta Giorgio Candeloro¹¹⁰⁴, improntate al modello estensivo, il che forniva produzioni quantitativamente insufficienti a soddisfare i bisogni della popolazione. Solo in alcune zone, ricorda lo studioso¹¹⁰⁵, esse cominciavano ad acquisire un carattere intensivo.

L'atteggiamento di Tempio va nondimeno ricollegato al fermento economico manifestatosi, soprattutto nel nord "Italia", nel corso del Settecento, come ricorda Ida Capiello¹¹⁰⁶. Esso, facendo della terra uno dei perni – l'altro era lo sviluppo di una manifattura legata all'agricoltura –, portava con sé anche un'azione volta a liberare i terreni dai vincoli che la paralizzavano. Secondo quanto riporta Francesco Renda¹¹⁰⁷, per la Sicilia va menzionata in proposito l'attuazione, da parte di Caracciolo, di alcune disposizioni: la legge del 1789 volta alla censuazione dei beni comunali fra i contadini e quella del 1792 che concedeva a questi ultimi in enfiteusi i beni ecclesiastici che erano stati nel frattempo confiscati a seguito della cacciata dei gesuiti. Il varo delle due leggi, tuttavia, per quanto contribuì a modificare certe strutture, non riuscì pienamente nell'intento. Lo stesso viceré, avendo notato la realtà delle cose, scrisse: «Ma qui si lasciano molti terreni incolti, gli altri non si coltivano con assai diligenza»¹¹⁰⁸.

¹¹⁰¹ Cfr. *Œuvres et correspondances inédites d'Alexis de Tocqueville*, t. I, Michel Lévy Frères Libraires-Éditeurs, Paris, 1861, p. 138.

¹¹⁰² Ivi.

¹¹⁰³ Cfr. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna cit.*, pp. 152-153.

¹¹⁰⁴ Ivi, p. 150.

¹¹⁰⁵ Ivi, p. 152.

¹¹⁰⁶ Cfr. I. Capiello, *Società e stato nell'Illuminismo italiano cit.*, pp. 15-16.

¹¹⁰⁷ Cfr. F. Renda, *La Sicilia e l'Europa al tempo della Rivoluzione francese cit.*, pp. 62-63

¹¹⁰⁸ Cfr. D. Caracciolo, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia cit.*, p. 15.

Ma v'era di più: il dannoso intervento della classe dominante. In proposito Antonio Di Grado¹¹⁰⁹ ricorda come, in relazione alla carestia del 1797-1798, operassero pure la corruzione dei governanti e una cattiva gestione delle scorte di frumento, ivi compresa la consuetudine dell' "abbasto"¹¹¹⁰. Si aggiungano, inoltre, certi usi e abusi di origine feudale (tributi, diritti vari), che paralizzavano ogni attività e che Caracciolo provò ad abolire, come riporta Ernesto Pontieri¹¹¹¹. In proposito si possono citare¹¹¹², ad esempio, la cosiddetta "mano baronale" – era la facoltà di sequestrare i beni –, il "villanaggio" (servitù della gleba), un catasto strutturato in modo tale da non far pagare alcuna tassa sui terreni di proprietà nobiliare ed ecclesiastica, ecc.

L'anelito tempiano verso la terra ritorna anche in altri testi. Ad esempio, ne *Le veru Piaciri* ai versi 417-420¹¹¹³ dell'ottava 53 del canto III si legge:

Poi vidi chiddu solu fecundissimu	Poi vedi quel suolo fecondissimo
E l'ameni collini, e la campagna,	E le amene colline, e la campagna,
Chi produci ddu vinu squisitissimu,	Che produce quel vino squisitissimo,
Chi non cedi a la Malaga, e Sciampagna;	Che non cede a (la) Malaga, e (a) Champagne;
(...)	(...)

Nel cantare il vino siciliano, non inferiore per qualità ad altri, il poeta celebrò la terra e la sua produttività. In tali strofe non vi è alcun riferimento preciso all'agricoltura, ma solo un richiamo alla terra e alla sua fertilità, qui posta in relazione con la vite. Il poeta affermò, nel concreto, che sfruttando opportunamente il suolo si ottenevano dei risultati. La terra, insomma, era un bene che Dio aveva creato e andava utilizzato, perché da esso non provenivano che cose buone per l'uomo. Non solo: la produttività che ne derivava premiava, in aggiunta, l'operosità umana. Difatti, come si può cogliere da alcune ottave¹¹¹⁴ sparse nei quattro canti

¹¹⁰⁹ Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 110.

¹¹¹⁰ L' "abbasto" era la pratica in virtù della quale di anno in anno si accumulava la provvista di grano per la pubblica panificazione e che andava smaltita. Il 1798 era stata una buona annata, ma occorreva consumare le scorte dell'anno precedente: era un frumento di scarsa qualità, da cui si otteneva un pane scadente, e il suo prezzo era elevato. Cfr. A. Di Grado, *Domenico Tempio e la poesia «libertina» nella Sicilia del Settecento cit.*, p. 110.

¹¹¹¹ Cfr. E. Pontieri, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento cit.*, p. 91.

¹¹¹² Cfr. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna cit.*, pp. 155-156.

¹¹¹³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 562.

¹¹¹⁴ Si vedano, ad esempio, l'ottava 45 del canto I, l'ottava 2 del canti II e l'ottava 51 del canto III, oltre all'ottava 53 del canto III citata nel testo. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 516-587 (*passim*).

del componimento ora citato, si tratta di un elogio al lavoro e, contemporaneamente, alla terra, con la trasformazione da suolo lavico e improduttivo in verde e ridente paesaggio.

Con il suo pronunciarsi in merito all'agricoltura, per quanto fossero soggettive le sue affermazioni, Tempio si inserì, quindi, nel contesto degli illuministi "italiani", i quali, come già indicato più sopra, piuttosto che mantenersi su un piano di elaborazione astratta, rielaborarono certe suggestioni rapportandosi ai bisogni concreti della società. Essi inaugurarono, così, una linea "nazionale" di Illuminismo, senz'altro meno "audace" in confronto a quella francese perché smorzata di potenza in certi atteggiamenti di polemica, sicuramente di rottura (ma non troppo) rispetto alla tradizione. Tutto ciò, ovviamente, sulla base della Filosofia e delle "entità" che essa implicava: la Ragione, la scienza, il dibattito come opposizione all'accettazione passiva di formule tradizionali imposte.

La situazione agraria fu osservata anche da altre personalità siciliane: ad esempio, Giovanni Meli, il quale ne parlò nelle *Riflessioni sullo stato presente del Regno di Sicilia intorno all'agricoltura e alla pastorizia*¹¹¹⁵ (1801). Nel breve testo in questione egli indicò lo stato di abbandono in cui venivano a trovarsi agricoltura e pastorizia e individuò la causa di ciò nella mancanza di matrimoni: il fatto era conseguenza della povertà in cui versavano coloro che vi si dedicavano.

Anche nel poema *Don Chisciotti e Sanciu Panza*, ai vv. 7-8 dell'ottava 37 del canto 6, si legge della preoccupazione dell'autore palermitano affinché ad essa spettasse il ruolo centrale: «Pruvannu, chi la prima prima cura/ Divi essiri fra nui l'agricoltura»¹¹¹⁶ ('Provando, che la prima prima cura/ Deve essere fra noi l'agricoltura'). Inoltre, Sanciu, rapportandosi a un ideale pacifista, diversamente da quanto fa il suo cavaliere, don Chisciotti, che ha atteggiamenti militareschi e fa leva sulla spada, lo invita a zappare la terra: da essa derivano ricchezze e sostentamento per gli uomini. Nel canto 12 del poema medesimo, alle ottave rispettivamente 39 e 42¹¹¹⁷, si legge:

Pertantu apri l'oricchi, o cavaleri,
Senti la tua sentenza; non chiù guerra;
Spoggia l'armi, e per anni ed anni interi
Suda a zappari la gran matri terra;
Statti a criatu cu lu to scuderi,

Pertanto apri le orecchie, o cavaliere,
Senti la tua sentenza; non più guerra;
Spoglia(ti del)le armi, e per anni e anni interi
Suda a zappare la gran madre terra;
Stai da servo con il tuo scudiere,

¹¹¹⁵ Cfr. G. Meli, *Riflessioni sullo stato presente del Regno di Sicilia intorno all'agricoltura e alla pastorizia*, a c. di G. Navaneri, Tipografia Piccitto & Antoci, Ragusa, 1896.

¹¹¹⁶ Cfr. Meli *Opere* I, p. 445.

¹¹¹⁷ Ivi, pp. 482-483.

Rispetta ad iddu un lumi chi nun erra;
Nun ti pigghiari 'mpacci, taci e fida
In chiddu chi ti regula e ti guida.
(...)
E pensa chi l'aratra e la zappa
Sunnù l'arti chiù antica e la cchiù granni;
Pirchi è la prima chi nni duna pappa,
E da la terra ogni ricchezza spanni,
E chi la genti suldatisca, e vappa
Spopula li citati e apporta danni;
Quannu la zappa l'omini susteni
Li multiplica e abbunna d'ogni beni.

Rispetta in lui un lume che non erra;
Non ti pigliare briga, taci e (con)fida
In quello che ti regula e ti guida.
(...)
E pensa che l'aratro la zappa
Sono l'arte più antica e la più grande;
Perché è la prima che ci dà (la) pappa,
E dalla terra ogni ricchezza spande,
E che la gente soldatesca, e spaccona
Spopola le città e apporta danni;
Quando la zappa gli uomini sostiene
Li multiplica e abbonda d'ogni bene.

E così sarà: i due personaggi finiscono per lavorare la terra di altri guadagnandosi così da vivere.

Anche Giovanni A. De Cosmi considerò centrale il ruolo dell'agricoltura: la sua riforma dell'Università di Catania, nel prevedere cattedre di Economia e Scienze applicate, guardava proprio in tale direzione, riporta Giuseppe Giarrizzo¹¹¹⁸.

Sulla stessa linea si pose, ad esempio, pure Saverio Scrofani, come è rilevabile dalla *Memoria sulla libertà del commercio dei grani della Sicilia*: in tale opera si coglie la convinzione che produttrice di ricchezza e base dell'economia fosse l'agricoltura¹¹¹⁹. Il concetto venne ribadito più tardi, quando, nella *Memoria sopra le manifatture d'Italia*¹¹²⁰ (1826), condannò la preferenza accordata a manifatture e ad arti a detrimento dell'agricoltura.

Sostanzialmente d'accordo si dimostrò Antonio Pepi, che definì l'attività agricola «tesoro di una Nazione»¹¹²¹.

Non diverso fu il pensiero di Tommaso Gargallo, convinto del ruolo preminente che dovesse avere l'agricoltura, tanto che diede indicazioni sul tipo di colture che avrebbero dovuto essere opportunamente realizzate per aiutare l'economia isolana (tra le varie, olivi, viti, cotone, gelsi, patate, ecc.)¹¹²².

Volendo effettuare una veloce osservazione in ambito francese sulla tematica in questione, per quanto non specificamente illuministica, si rileva la sostanziale comunione di

¹¹¹⁸ Cfr. G. Giarrizzo, *Nel '700, in Sicilia cit.*, p. 29.

¹¹¹⁹ Cfr. *Memoria sulla libertà del commercio dei grani della Sicilia presentata a S. M. il Re di Napoli da Saverio Scrofani siciliano cit.*, pp. 261-327.

¹¹²⁰ Cfr. S. Scrofani, *Memorie inedite*, Edizioni della Regione Siciliana, Palermo, 1970, pp. 147-196 (*passim*).

¹¹²¹ Cfr. A. Pepi, *Dell'ineguaglianza naturale fra gli uomini cit.*, p. 117.

¹¹²² Cfr. G. Casarrubea, *Intellettuuali e potere in Sicilia. Eretici, riformisti e giacobini nel secolo del lumi cit.*, pp. 151 e 155-156.

visione. Diderot, ad esempio, nell'articolo *Labourer* de l'*Encyclopédie* scrisse: «C'est la terre, la terre seule qui donne les vraies richesses»¹¹²³. Il concetto è presente, in chiave negativa e per ciò più amara, anche alla voce *Grains*, in cui si legge: «l'Agriculture, la plus féconde et la plus noble partie de notre commerce, la source des revenus du royaume, n'a pas été envisagée comme le fond primitif de nos richesses; elle n'a paru intéresser que le fermier et le paysan»¹¹²⁴.

L'articolo *Homme* sempre dell'*Encyclopédie*, a sua volta, contiene un ulteriore riferimento al tema, perché vi è scritto: «il n'y a de véritables richesses que l'homme et la terre. L'homme ne vaut rien sans la terre, et la terre ne vaut rien sans l'homme»¹¹²⁵.

Dal canto suo, pure Rousseau mostrò il proprio favore nei confronti della terra, il cui utilizzo era percepito come condizione naturale umana. In *Julie, ou la nouvelle Héloïse* si legge che «La condition naturelle à l'homme est de cultiver la terre et de vivre de ses fruits»¹¹²⁶. Tali parole costituiscono un aspetto della visione del *philosophe*, quella di un uomo dai tratti semplici e non corrotto dalla civiltà.

Se Tempio dimostrò il proprio favore nei confronti dell'agricoltura, atteggiamento contrario ebbe invece verso il commercio: vi si oppose considerandolo fonte di squilibrio, in quanto sintomatico di corruzione. Ciò a differenza, ad esempio, di Antonio Pepi, il quale assegnò una funzione positiva all'attività commerciale, in quanto considerata uno dei mezzi – gli altri erano l'agricoltura, la navigazione e le scienze – per rendere una Nazione potente e felice¹¹²⁷.

Relativamente al poeta etneo, egli sembrò smentire, per certi versi, il senso di democraticità e di progressismo che in altre occasioni dimostrò nel momento in cui si pronunciò contro il commercio. In merito si può ragionevolmente ritenere che la sua contrarietà non dipendesse dal fatto in sé, cioè dall'attività commerciale *tout court*, quanto da quelle conseguenze negative che avrebbero potuto derivare, e che di fatto si originarono,

¹¹²³ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 9, *op. cit.*, 1966, p. 148.

¹¹²⁴ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1757), vol. 7, *op. cit.*, 1966, p. 812.

¹¹²⁵ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 8, *op. cit.*, 1967, p. 278.

¹¹²⁶ Cfr. la Partie 5, Lettre II, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, 1961, p. 534.

¹¹²⁷ Cfr. A. Pepi, *Dell'ineguaglianza naturale fra gli uomini cit.*, pp. 116-7.

come mostrano certi suoi versi. In proposito, ad esempio, si vedano i 99-102¹¹²⁸ dell'ottava 13 del canto III de *La Maldicenza sconfitta*, in cui si può leggere:

Mircanti, ma di chiddi trapuleri,
Latri, senz'onestà, vili, usurari,
Cussì si va nn'avanti, e non nn'arri;
Pr'arricchiri non cc'è autru chi fari.

Mercanti, ma di quelli ingannatori,
Ladri, senza onestà, vili, usurai,
Così si va avanti, e non indietro;
Per arricchire non c'è altro da fare.

Il commercio, dunque, si connotava negativamente, perché causa di malafede e di corruzione dell'integrità umana.

Pure nel canto I de *La Carestia*, ad esempio, ai vv. 202-204¹¹²⁹, venne ribadito il concetto dell'avidità dei commercianti e vi si legge, infatti, di una

Chiurma di vinnituri
Di sangu ingorda, ed avida
Di straggi e di fururi.

Ciurma di venditori
Di sangue ingorda, ed avida
Di stragi e di furore.

Le strofe qui riportate, sebbene indicative di una visione permeata di "estremismo", riassumono bene il pensiero del poeta catanese.

Come scritto nel medesimo poema, il Commercio faceva da barriera all'*Abbunnanzia* ('Abbondanza'), che si teneva lontana dalla città di Catania non potendovi entrare: sono le parole rilevabili dal dialogo tra don Litteriu e il principe Biscari leggibile ai vv. 37-64¹¹³⁰ del canto XV. Piuttosto, il commercio era fonte di ricchezza solo per pochi e di ulteriore divario rispetto alla classe del popolo. In proposito, nel canto medesimo è detto:

Cui non simìna, ch'abbiasi
Cummerciu, e siacci caru;
chi giuva a nui lu trasiri
ricchezza di dinaru?

Chi non semina, che (si) abbia
(il) Commercio, e siaci¹¹³¹ caro;
che giova a noi l'entrare
(di) ricchezza di denaro?

Canciamu la sustanzia
vera, pazzi, ignuranti,
cuntenti di pussediri
lu so rappresentanti.

Cambiamo la sostanza
vera, pazzi, ignoranti,
contenti di possedere
il suo rappresentante¹¹³².

¹¹²⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 72.

¹¹²⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 8.

¹¹³⁰ Ivi, vol. II, pp. 260-261.

¹¹³¹ La traduzione va intesa nel senso di 'gli sia'.

¹¹³² Si allude al denaro.

Si l'alimenti mancanu
chi giuva lu tisoru?
E Midi insensatissimi
muremu in mezzu all'oru.

Sacciu chi a li politici
chista parrà stultizza;
tutti cummerciu gridanu¹¹³⁴
surgenti di ricchizza.

Iu gridu: «L'oru è inutili
per nui a cui nn'invita
la terra l'inesausti
ricchizzi di la vita.

Fa lu cummerciu ostaculu
a tuttu, e l'impedisce;
li fonti ingorga, e intorbulla
di quantu nni nutrisce.

Ad ogni cummestibili
stenniri pri tramezzu
sua manu, e poi rivindirlu
ad arbitrariu prezzu;

Tirari da la pubblica
calamità profittu,
ah! chistu, no, non chiamasi
commerciu, ma dilittu.

Se gli alimenti mancano
(a) che giova il tesoro¹¹³³?
E (come) Mida insensatissimi
moriamo in mezzo all'oro.

So che ai politici
questa parrà stoltezza;
tutti commercio gridano
sorgente di ricchezza.

Io grido: «L'oro è inutile
per noi a cui offre
la terra le inesauste
ricchezze della vita.

Fa il commercio ostacolo
a tutto, e l'impedisce;
le fonti ingorga, e intorbidisce
(di) ciò che ci nutre.

Ad ogni commestibile¹¹³⁵
stendere frammezzo¹¹³⁶
(la) sua mano, e poi rivenderlo
ad arbitrario prezzo;

Tirare dalla pubblica
calamità profitto,
ah! questo no, non chiamasi
commercio, ma delitto.

La requisitoria qui presentata chiarisce meglio i termini della questione e questo giustifica il fatto di aver riportato dei numerosi versi (73-104)¹¹³⁷.

Staffilate furono da Tempio lanciate pure contro il commercio esercitato da preti e monaci. Si veda in proposito il dramma *Li Pauni e li Nuzzi*, in cui, ai vv. 185-187¹¹³⁸, si legge:

¹¹³³ Si allude ancora al denaro.

¹¹³⁴ Il verso richiama Giuseppe Parini, il quale, al verso 553 del *Meriggio*, scrisse: «– Commercio! – alto gridar, gridar: – commercio! –». Cfr. G. Parini, *Poesie cit.*, vol. 1, p. 206.

¹¹³⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'genere commestibile', ossia di 'cibo'.

¹¹³⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'nel mezzo'.

¹¹³⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 261-263.

¹¹³⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 441.

(...) lu fluridu commerciu
Di Seculari, Monaci, e Parrini
Sazia la fami, e fa li panzi chini.

(...) il florido commercio
Di Secolari, Monaci, e Preti
Sazia la fame, e fa le pance piene.

In tale “attività” tutti i religiosi erano coinvolti e consentiva di essere satolli: ovviamente, solamente loro, perché nulla condividevano con i bisognosi. Infatti, ai vv. 750-756¹¹³⁹ del canto II de *La Carestia* si legge la seguente risposta che un *panzutu monacu* (‘panciuto monaco’) dà a don Litteriu che gli chiede aiuto:

(...)
Chi cosa voi di mia?
Sti pila? Sugnu monacu,
chiù poviro di tia.

Pazzia si voi d’un monacu
limosina spirari.
Si’ mortu? Mori subitu,
lu megghiu ca poi fari.

(...)
Che cosa vuoi da me?
'Sti peli? Sono monaco,
più povero di te.

(è) Pazzia se vuoi da un monaco
elemosina sperare.
Sei morto? Muori subito,
(è) il meglio che puoi fare.

L’essere pingue da parte del religioso fa da contrasto alla sbandierata miseria ed è chiaramente indicativo dell’egoismo e del benessere in cui versava il clero.

A sua volta, nei vv. 133-136¹¹⁴⁰ dell’ottava 17 del canto III de *La Maldicenza sconfitta*, il poeta così si pronunciò:

Lu Preti, ch’è ministru di lu celu,
A dirsi Matutinu, Vespru, e Nona
Divi impiegarsi, e in diri salmi ebraici
Né mai intricarsi di negozj laici.

Il Prete, che è ministro del cielo,
A dirsi (il) Mattutino, (il) Vespro, e (la) Nona
Deve impiegarsi¹¹⁴¹, e in dire salmi ebraici
Né mai intrinarsi¹¹⁴² di negozi laici.

È evidente che i «negozj laici» vanno riferiti ad attività quali, per l’appunto, il commercio, ma, a ben vedere, anche alle questioni sessuali, nelle quali i religiosi erano coinvolti. Non solo: ai vv. 737-738 e 741-744¹¹⁴³ del canto II sempre de *La Carestia* il

¹¹³⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 60.

¹¹⁴⁰ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 73.

¹¹⁴¹ La traduzione va intesa nel senso di ‘impegnarsi’.

¹¹⁴² La traduzione va intesa nel senso di ‘interessarsi’.

¹¹⁴³ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 60.

panzutu monacu ('panciuto monaco') di cui sopra era solito dedicarsi ad attività certamente non consoni al suo *status*:

Era peritu in numeri
di jocu di lu lottu,
(...)

Era perito in numeri
di gioco del lotto,
(...)

Ccu enimmi ignoti e chiacchieri
e cifri, e signi oscuri,
tirava grossi renniti,
campava da signuri.

Con enigmi e chiacchiere
e cifre, e segni oscuri,
tirava grosse rendite.
campava da signore.

I religiosi, pertanto, appaiono rivolti verso interessi che di spirituale avevano ben poco e Tempio assieme agli altri autori siciliani citati prima ne fecero tutti denuncia.

In tema di commercio, una contraddizione ideologica sembra potersi cogliere ne *La fera in cuntrastu*. Si è già indicato che l'argomento del dramma fu la contesa, realmente avvenuta, tra le cittadine di Mascali e di Giarre in merito a una fiera. La disputa fu vinta da Giarre – Tempio ne aveva letterariamente preso le difese – e in ciò si può vedere un sintomo dei tempi: era uno dei segnali che indicavano la lenta, ma inesorabile caduta dell'assetto feudale. Considerato che il poeta fu contrario alle manifestazioni che si rifacevano al commercio, ci si chiede come mai avesse simpatia per le pretese di Giarre, che mostrava indubbie tendenze "borghesi". Probabilmente la "soluzione" del quesito va ricercata in ciò che Rosario Contarino fa notare: «Tempio, da antico frequentatore dei circoli riformati, sottolinea la fine delle «angarie indicibili e stupendi» esercitate dal vecchio borgo feudale contro i forestieri ed esalta la lungimiranza dei giarresi, che non avrebbero più imposto pedaggi»¹¹⁴⁴. Sarebbe stata, quindi, la prospettiva di abbattimento del vecchio sistema feudale ad attirare il poeta. Da questa prospettiva, asserisce Santi Correnti¹¹⁴⁵, egli dimostrò senso storico, perché si rese conto che il ciclo del feudalesimo stava ormai per finire, sostituito da una nuova realtà politica, economia e sociale, derivata dall'affermarsi, sebbene in modo accidentato, delle idee illuministiche nell'isola. Nell'ottava *La caduta*¹¹⁴⁶ al verso 7 si legge: «Tuttu cadi a stu munnu, e dici addiu» ('Tutto cade a 'sto mondo, e dice addio') – vi si può cogliere un'analogia con Foscolo quando scriveva de «l'alterna/Onnipotenza delle umane sorti»¹¹⁴⁷ –.

¹¹⁴⁴ Cfr. R. Contarino, *Faide sulla scena cit.*, p. 247.

¹¹⁴⁵ Cfr. S. Correnti, *Domenico Tempio, primo poeta democratico cit.*, p. 301.

¹¹⁴⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 203.

¹¹⁴⁷ Cfr. *I Sepolcri* ai vv. 183-184, in U. Foscolo, *Liriche scelte. I Sepolcri e Le Grazie*, G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1891, p. 78.

Nino Pino¹¹⁴⁸, tuttavia, esclude che in Tempio, come in Meli, vi fosse un senso storico, pur avendo essi tramandato fatti, costumi, ecc., del Settecento.

A differenza del poeta catanese, Caracciolo, pur condividendo l'idea della centralità dell'agricoltura nella formazione della ricchezza isolana¹¹⁴⁹, non mostrò una chiusura piena nei confronti delle attività mercantili. Come ricorda Ernesto Pontieri¹¹⁵⁰, il viceré adottò una serie di misure volte a favorire l'economia: vietò tributi, incoraggiò i comuni a reclamare contro le pretese feudali, stimolò il libero commercio facendo sì che i prodotti non fossero più venduti forzatamente al barone e al prezzo che questi decideva, protesse il commercio marittimo dai pirati musulmani, ecc. L'obiettivo di tutto ciò era evidentemente quello di instaurare sull'isola un movimento di tipo economico che portasse, da parte sua, a un progresso nell'agricoltura, nell'industria e non solamente nel commercio in sé. In particolare, per quanto concerne quest'ultimo, Caracciolo lo ammise, ma non del tutto liberamente. Infatti nelle *Riflessioni sull'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia* si trova il seguente passo:

il governo non deve impedire le speculazioni e i ritrovamenti de' negozianti se non quando degenerano in monopolio o in altro pubblico danno (...) Del rimanente si dee sempre avere avanti gli occhi la massima che i negozianti sono la classe di cittadini il cui interesse è meno in accordo con quello del pubblico.¹¹⁵¹

Pure Francesco P. di Blasi si pronunciò, in *Sulla legislazione della Sicilia* (1779), a favore del commercio¹¹⁵², ma ritenne che per i beni di prima necessità dovesse esserci un controllo statale, ricorda Ida Cappelletto¹¹⁵³.

Ugualmente fautore di un commercio, sia pure regolamentato in modo tale da essere foriero di benefici, fu il marchese Tommaso Gargallo, come risulta dalle *Memorie patrie per lo ristoro di Siracusa*¹¹⁵⁴ (1791).

¹¹⁴⁸ Cfr. N. Pino, *Domenico Tempio tra Voltaire, Rousseau e Giovanni Meli cit.*, p. 126.

¹¹⁴⁹ Cfr. D. Caracciolo, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia cit.*, p. 1055.

¹¹⁵⁰ Cfr. E. Pontieri, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento cit.*, p. 91.

¹¹⁵¹ Cfr. D. Caracciolo, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia cit.*, p. 1047.

¹¹⁵² Cfr. F. Guardione, *Scritti di Franc. Paolo Di Blasi giureconsulto del secolo XVIII cit.*, p. 33.

¹¹⁵³ Cfr. I. Cappelletto, *Giusnaturalismo e influenze giacobine nei riformatori siciliani di fine Settecento cit.*, p. 191.

¹¹⁵⁴ *Memorie patrie per lo ristoro di Siracusa del cavaliere Tommaso Gargallo*, vol. IV, Nella stamperia reale, Napoli, 1791, pp. 298 e 450.

La posizione in merito al commercio da parte di Tempio e di qualche altro intellettuale isolano era contraria all'indirizzo enciclopedico. Riprova si può cogliere, ad esempio, nell'articolo *Commerce* dell'*Encyclopédie*, nel quale si colgono gli aspetti positivi all'attività commerciale¹¹⁵⁵.

A sua volta, nella *Histoire des deux Indes*¹¹⁵⁶ (1770) Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796), ad esempio, additò il commercio quale fattore di sviluppo umano: il progresso della civiltà comportava, fra l'altro, il contatto tra popoli diversi e questo avveniva pure su una base economica. Nondimeno, tale autore rilevò come da queste relazioni seguissero effetti negativi in termini di sfruttamento a danno di una delle due parti, il che ingenerava alla fin fine disuguaglianza e squilibrio.

Anche Diderot manifestò il proprio assenso al commercio, almeno inizialmente. Dimostrando simpatia verso tale tesi, egli pubblicò nell'*Encyclopédie* due articoli di François Quesnay (1694-1774) – fu il fondatore della scuola fisiocratica –, *Fermiers*¹¹⁵⁷ e *Grains*¹¹⁵⁸, scritti rispettivamente nel 1756 e 1757¹¹⁵⁹. Nell'articolo *Labourer*¹¹⁶⁰, inoltre, si legge della necessità di esportare il grano per i benèfici effetti che potevano derivare. Successivamente, però, il filosofo si rese conto che questa teoria non era affidabile. Tale cambiamento di opinione, mette in evidenza Arthur M. Wilson¹¹⁶¹, dipese dall'influenza che ebbe su di lui un'opera dal titolo *Dialogues sur le commerce des bleds*¹¹⁶²: l'autore, l'abate Ferdinando Galiani, criticava una disposizione di legge che permetteva la libera esportazione del grano,

¹¹⁵⁵ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1753), vol. 3, *op. cit.*, 1966, pp. 690-700.

¹¹⁵⁶ Cfr. G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique Des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, Chez Jean-Edme Dufour Imprimeur et Libraire, Maestricht, 1775.

¹¹⁵⁷ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1756), vol. 6, *op. cit.*, 1967, pp. 527-540.

¹¹⁵⁸ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1757), vol. 7, *op. cit.*, 1966, pp. 812-831.

¹¹⁵⁹ Cfr. *NOVA l'Enciclopedia UTET*, vol. VIII, 2002, p. 621.

¹¹⁶⁰ Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 9, *op. cit.*, 1966, p. 148.

¹¹⁶¹ Cfr. A. M. Wilson, *Diderot: appello ai posteri cit.*, pp. 206-208.

¹¹⁶² Cfr. F. Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds*, Londres, 1770.

¹¹⁶³ Cfr. A. M. Wilson, *Diderot: appello ai posteri cit.*, p. 205.

come ricorda ancora Wilson¹¹⁶³, e spiegava perché ciò costituisse un errore. Diderot fece propria la tesi di Galiani tanto da scrivere l'*Apologie de l'abbé Galiani*¹¹⁶⁴ (1770).

A sua volta, il barone Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), in una lettera del 30 ottobre 1770 intitolata *Sur la liberté du Commerce des Grains*, manifestò di ritenere la libertà totale del commercio del grano «le plus grand de tous les obstacles à la prospérité de l'agriculture»¹¹⁶⁵, ma anche quale strumento che non consentiva la crescita della ricchezza e che determinava, inoltre, variabilità dei prezzi.

Dal canto suo, pure Voltaire si dimostrò favorevole nei confronti del commercio: in una delle *Lettres philosophiques*¹¹⁶⁶ affermò che un Paese poteva arricchirsi e gli uomini raggiungere la felicità.

Rousseau, per quanto gli concerne, mostrò invece disaccordo nei confronti del commercio: dal *Contrat social*¹¹⁶⁷ risulta che esso era considerato al pari delle arti, della mollezza dei costumi, ecc., un aspetto di quell'evento negativo che era civilizzazione dell'uomo, come evidenziato più sopra.

La denuncia tempiana non si riferì al solo commercio, ma si estese a tutto ciò che si vi si ricollegava: a quella piccola borghesia che era in via di formazione, che si poneva in contrapposizione con il perdurare di un ancora dominante mondo feudale e che sarebbe divenuto soggetto importante nel successivo mutamento siciliano: Enrico Iachello ricorda, in proposito, che una interpretazione ampia della Costituzione del 1812 permise la partecipazione all'amministrazione pubblica locale anche dei commercianti quali "possidenti facoltosi"¹¹⁶⁸. Rosario Romeo¹¹⁶⁹ riporta poi il fatto che tale borghesia si componeva di gabelloti e di speculatori, ma pure di commercianti in grano, di piccoli proprietari fondiari, di avvocati, ecc.

Ne *La Carestia* Tempio fece della borghesia un quadro negativo tratteggiando alcune figure di spregevoli accaparratori. Nel canto XI, ad esempio, egli inserì il personaggio di

¹¹⁶⁴ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome VIII, *op. cit.*, 1971, pp. 767-802.

¹¹⁶⁵ Cfr. *Œuvres de M^r. Turgot*, tome sixième, De l'imprimerie de Delance, Paris, 1808, p. 120.

¹¹⁶⁶ Cfr. Lettre X "Sur le commerce", in *Œuvres complètes de Voltaire*, tome cinquième, *op. cit.*, 1855, pp. 13-14.

¹¹⁶⁷ Cfr. il capitolo 15 "Des Députés ou représentants" del libro 3, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, 1964, pp. 428-429.

¹¹⁶⁸ Cfr. E. Iachello, *La riforma dei poteri locali nel primo Ottocento*, in F. Benigno-G. Giarrizzo, *Storia della Sicilia*, vol. 2, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 19.

¹¹⁶⁹ Cfr. R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia cit.*, pp. 112-113.

Baddetta: come si legge ai vv. 437-454¹¹⁷⁰, questi tiene celato un magazzino di riso e, piuttosto che venderlo, preferisce tenerlo, nonostante l'alto prezzo che gli è stato offerto, e perfidamente lasciare perire i bisognosi – nel corso del canto XVI, però, la derrata verrà scoperta e accaparrata dalla popolazione in tumulto –. Ulteriori esempi citabili sono quelli di Ciaula-latra, che accumula ricchezze tanto da averne dei covoni (vv. 289-296¹¹⁷¹ del canto XI); dell'anziano don Lapidu, uomo ancora sensibile al richiamo della carne, che “scortica” chiunque (vv. 277-286¹¹⁷² del medesimo canto); ecc.

Altri personaggi che il poeta considerò nel formare questo particolare contesto furono gli usurai, che facevano del denaro il loro dio. Nello stesso canto ne fa, ad esempio, menzione quando, negli iniziali versi (1-12¹¹⁷³), è detto di Spittaculu, uomo ricco, ma così avaro da fare una vita da misero, ridursi tisico e vivere nel timore che qualche ladro lo possa privare di tutto.

In termini generali, negli ultimi versi (1593-1608¹¹⁷⁴) del canto X del poema tempiano si legge:

Spargennu atroci palpiti
va lu Timuri avanti;
e prima l'usurarii
assalta, e li birbanti.

Spargendo atroci palpiti
va il Timore avanti;
e dapprima gli usurai
assalta, e i birbanti.

Chiddi chi di lu poviru
lu sangu 'ntra li vini
sucaru: genìa pessima
di latri e di assassini.

Quelli che del povero
il sangue (da) dentro le vene
succhiarono: razza pessima
di ladri e di assassini.

Chiddi ca cci strapparunu
di vucca a tanti afflitti
di pani un tintu cracculu;
delittu di delitti!

Quelli che (ci¹¹⁷⁵) strapparono
di bocca a tanti afflitti
di pane un magro tozzo;
delitto di delitti!

E chiddi a cui rimprovira
da sua coscienza interna
vuracità, estermiinii,
masticatoria eterna.

E quelli a cui rimprovera¹¹⁷⁶
da(lla) sua coscienza interna
voracità, stermini,
avidità eterna.

¹¹⁷⁰ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, pp. 26-27.

¹¹⁷¹ Ivi, p. 20.

¹¹⁷² Ivi, p. 19.

¹¹⁷³ Ivi, p. 7.

¹¹⁷⁴ Ivi, vol. I, p. 481.

¹¹⁷⁵ La traduzione va intesa nel senso di ‘gli’.

¹¹⁷⁶ La traduzione va intesa nel senso di ‘a cui viene rimproverato’.

Spingendosi oltre, il poeta assegnò agli usurai un unico possibile destino oltre la vita: l'inferno. Per l'avidità dimostrata, sotto forma di gabelle e tasse, per loro non vi era alcuna possibilità di salvarsi. Nel *Ditirammu primu*, ai vv. 218-221¹¹⁷⁷, si legge:

(...) non cc'è salvazioni,
E tutti quanti ntra li focu vivu
Su l'usurarj, e li scomunicati,
Ca mettinu angarii; gabelli, e tasci;

(...) non c'è salvezza,
E tutti quanti nel fuoco vivo
Sono gli usurai, e gli scomunicati,
Che mettono angarie; gabelle, e tasse.

Al successivo verso 698, inoltre, è scritto: «afferratilli/N'anima, e in corpu a st'usurarj cani» ('afferrateli/In anima, e in corpo (a) 'sti usurai cani')¹¹⁷⁸.

Il poeta diede anche un'immagine precisa dell'usura. Ai vv. 796-808¹¹⁷⁹ del canto XI così la immaginò:

(...) «Iu su l'Usura».

Niura, spietata, e ferrea,
surda, la frunti ha cupa,
la panza insaturabili,
l'effigii d'una lupa.

Ha nell'immensu ed aridu
esafagu profunnu,
'na fami, un disideriu
d'agghiuttirsi lu munnu.

Stringi un cuteddu, e scortica
ccu chistu omini vivi,
li carni poi divorasi,
lu sangu si lu vivi.

(...) «Io sono l'Usura».

Nera, spietata, e ferrea,
sorda, la fronte ha cupa,
la pancia insaturabile,
l'effigie d'una lupa.

Ha nell'immenso ed arido
esofago profondo,
una fame, un desiderio
d'inghiottirsi il mondo.

Stringe un coltello, e scortica
con questo uomini vivi,
le carni poi divorasi,
il sangue se lo beve.

L'immagine, dunque, era quella di un mostro famelico e, nell'intenzione poetica, venne resa in modo efficace.

Come riporta Giuseppe Casarrubea¹¹⁸⁰, gli usurai erano uno dei tanti mali siciliani e spesso "incancrenivano" i poveri, peraltro già abbruttiti dal bisogno. Non deve perciò

¹¹⁷⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, pp. 18-19.

¹¹⁷⁸ Ivi, p. 226.

¹¹⁷⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 41.

¹¹⁸⁰ Cfr. G. Casarrubea, *Intellettuali e potere in Sicilia. Eretici, riformisti e giacobini nel secolo del lumi cit.*, p. 113

meravigliare la denuncia del poeta, il quale, dal canto suo, come riportato più sopra, ne fu vittima ad opera di un religioso.

Nella visione di Tempio ne risultava, pertanto, un quadro sconcertante: l'iniziale borghesia era costituita da sfruttatori senza anima ed erano i primi a temere gli effetti nefasti che su di loro poteva avere la rivolta catanese letterariamente evocata.

Oltre al commercio, quale suo strumento e simbolo, anche la moneta subì la denuncia di Miciu Tempiu: essa aveva conquistato il cuore degli uomini. Molti suoi versi contengono pronuncia sul ruolo che essa aveva assunto. Nel componimento *La Filosofia*, ad esempio, si legge: «Chiù non sugnu stimata; lu dinaru/Lu miu locu occupau, la stanza mia» ('Più non sono stimata; il denaro/Il mio luogo occupò, la stanza mia') (vv. 113-114, ottava 15): è il lamento di questa donna «D'aspettu venerabili ed anticu» ('D'aspetto venerabile ed antico') (verso 38, ottava 5), ma ormai «Ittata mmenzu sti miserii (...)/cunfinata 'ntra sti spini e praini» ('Gettata in mezzo (a) 'ste miserie (...)/confinata tra 'ste spine e arbusti selvatici'¹¹⁸¹) (vv. 93 e 95, ottava 12).

Sullo stesso tenore sono i versi 163-166 dell'ottava 21 del canto III de *La Maldicenza sconfitta*¹¹⁸²:

Sulu l'idolu to sia lu dinaru,
Tuttu ad iddu duvrai sacrificari.
Sappi, chi mai sedussiru un avaru
Fimmini, e gula a costu di scattari,
(...)

Solo l'idolo tuo sia il denaro,
Tutto a lui dovrai sacrificare.
Sappi, che mai sedussero un avaro
(le) Donne, e (la) gola a costo di schiattare,
(...)

Le ottave 11-12 del precedente canto II¹¹⁸³ contengono, a loro volta, la seguente invettiva:

(...)
Dinari tu disí, causa fatali
D'ogni corruzioni, e tanti mali.

(...)
Denari tu desideri, causa fatale
D'ogni corruzione, e (di) tanti mali.

Chistu è un metallu, ch'arruina e guasta
Lu munnu, e chiù nocivu è di la pesta;
Pr'iddu nascíu la Cupidigia vasta,
E l'Interessi, ch'ogni cosa appesta,
Pri cui nn'ha, sempri è picca, e non cci basta,
Pri cui non nn'ha, è un rusicu di testa;

Questo è un metallo, che rovina e guasta
Il mondo, e più nocivo è della peste;
Per lui nacque la Cupidigia vasta,
E l'Interesse, che ogni cosa appesta,
Per chi ne ha, sempre è poco, e non gli basta,
Per chi non ne ha, è un rompicapo¹¹⁸⁴;

¹¹⁸¹ Cfr. G. Piccitto (a c. di), *Vocabolario siciliano cit.*, vol. III, 1990, p. 912.

¹¹⁸² Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 74.

¹¹⁸³ Ivi, p. 59.

(...)

(...)

La successiva ottava 14, inoltre, ai vv. 1-3¹¹⁸⁵ continua così:

È lu dinaru un jocu di la Sorti,
Chi fa a capricciu so ricchi e infelici;
Nui Genii nudi l'odiamu a morti,
(...)

È il denaro un gioco della Sorte,
Che fa a capriccio suo ricchi e infelici;
Noi Geni¹¹⁸⁶ nudi l'odiamo a morte,
(...)

Una conferma dell'importanza attribuita al denaro si può cogliere, come si vedrà, anche nel componimento erotico *L'imprudenza o lu Mastru Staci*. Nella sestina 30, ai vv. 175-177 si legge: «E cui è st'omu ch'ha li celi amici/tu 'un l'accattassi mancu pr'un dinaru;/conosci a Mastru Staci?» ('E chi è 'st'uomo che ha i cieli amici/tu non lo comprenderesti manco per un denaro;/conosci (a) Mastru Staci?'). Si tratta, a ben vedere, di un modo di dire, ma esso è indicativo di quanto il denaro fosse diventato pietra di paragone e metro del valore delle cose e degli esseri umani, in questo caso: era il riflesso dell'importanza attribuita ad esso dagli uomini, che avevano perso il senso della misura e che non improntavano più i loro comportamenti a virtù e a Ragione.

Riferimenti ugualmente critici al ruolo assunto dai soldi si colgono anche in *Amuri vendicatu*, nei cui vv. 526-529¹¹⁸⁷ è scritto:

(...) Lu dinaru
Non è chiù in vucca di lu sulu avaru;
Ma li signuri, ma li genti boni
Ci vannu tutti a la perdizioni.

(...) Il denaro
Non è più in bocca al solo avaro;
Ma i signori, ma la gente buona¹¹⁸⁸
Ci vanno tutti alla perdizione.

Ancora, *Tatu alliccafaudi* contiene dei rimandi ai soldi. Nei vv. 526-532¹¹⁸⁹, a proposito dei poeti, Mmetta afferma che non hanno denari. Inoltre, ai vv. 605-612¹¹⁹⁰ lo stesso personaggio pone l'accento sul fatto che obiettivo dell'uomo dev'essere quello di averne,

¹¹⁸⁴ Ivi, p. 59.

¹¹⁸⁵ Ivi.

¹¹⁸⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'spiriti', ossia di 'uomini'.

¹¹⁸⁷ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 93.

¹¹⁸⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'buona gente'.

¹¹⁸⁹ Cfr. D. Tempio, *Bozzetti drammatici cit.*, p. 112.

¹¹⁹⁰ Ivi, p. 115.

perché gli garantisce una vita senza bisogni di sorta¹¹⁹¹. Venne perciò indicato un legame tra la figura dell'intellettuale e il benessere economico – una pronuncia simile si trova anche in Diderot¹¹⁹² –, lo stesso che si coglie nell'altro componimento dal titolo *Requisiti chi cci vonnu pri essiri ottimu poeta*¹¹⁹³:

Sapienza di dutturi,
eloquenza d'oraturi,
lu bel geniu d'un pitturi.
E presenti tutti l'uri
la natura divi aviri,
e dinari, e non sospiri.

Sapienza di dottore,
eloquenza di oratore,
il bel genio di un pittore.
E presente tutte le ore
la natura deve avere,
e denari e non sospiri.

Dunque un poeta che fosse “ottimo” doveva avere una serie di “caratteristiche”: al loro interno Tempio inserì l'accento ai denari, manifestando così la tensione verso il benessere reso attraverso la metafora della mancanza di ‘sospiri’, ma quelli “amari” dovuti all'inedia, conseguenza sempre dell'utilitarismo evidenziato più sopra. Il fatto che il poeta facesse spesso rimando alla situazione di indigenza dei poeti, quasi da divenire una sorta di “chiodo fisso” letterario, è sicuramente espressione di quella vissuta in prima persona, ma anche dell'egemonia che i quattrini avevano ormai acquisito in società, come nota anche Guido Nicastro¹¹⁹⁴.

Che a muovere gli uomini fosse il denaro risulta anche dall'ottava *Ad un jucaturi*¹¹⁹⁵: in essa è presentato un individuo che passa il tempo a giocare con le carte nella speranza di vincere, ma la fortuna in realtà gli è avversa. I soldi, dunque, divengono i “padroni” dell'uomo, nella buona o nella cattiva sorte.

Critica ai soldi ritorna pure nel dramma *La disgrazia di li Pila*: è questo ciò che spinge la giovane Pelusia all'agognato matrimonio con il *baruneddu* (‘baronetto’), oltre che la

¹¹⁹¹ In *Amuri vindicatu* ciò si legge ai vv. 552-559. Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 94.

¹¹⁹² Diderot nell'articolo *Philosophe* dell'*Encyclopédie* scrisse: «Le vrai philosophe (...) veut avoir les commodités de la vie; il lui faut, outre le nécessaire précis, un honnête superflu nécessaire à un honnête homme». Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1765), vol. 15, *op. cit.*, 1967, p. 250.

¹¹⁹³ Cfr. D. Tempio, *Opere scelte cit.*, p. 263.

¹¹⁹⁴ Cfr. G. Nicastro, *I bozzetti drammatici di Tempio e il melodramma nel Settecento: Metastasio e l'opera buffa*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 239.

¹¹⁹⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie scelte siciliane cit.*, p. 204.

consapevolezza di poter dare sfogo a un certo fremito che la donna prova nell'intimo e di cui riferisce al padre, il quale la invita ad avere ancora un pochino di pazienza perché la sera stessa potrà finalmente concedersi allo sposo. È chiaro, pertanto, che tutto viene ridotto ad interesse, economico o erotico che sia, mentre non c'è grande spazio per i sentimenti.

L'antipatia verso tutto ciò che si ricollegava al denaro si coglie anche ne *Lu Jaci in pritisu*. Nei vv. 249-252¹¹⁹⁶, contro le donne moderne, cosiddette emancipate, ma venali, Brevilasca dice:

In chistu illuminatu	In questo illuminato
Seculu, ancu li Donni illuminati	Secolo, anche le Donne illuminate
Secunnu li costumi	Secondo i costumi
Currinu all'oru pirchè fa chiù lumi.	Corrono all'oro perché fa più luce.

Attraverso un altro evidente gioco linguistico di *lumi* e *illuminati* con *Lumi* e *Illuminismo*, il poeta ironizzò su certi costumi, femminili in questo caso, ritenuti in linea con il supposto progressismo del secolo: questo propugnava ricchezza e agi, ma l'umanità sapeva solo cogliere il lato più deleterio delle cose e ridurre al nulla quegli aspetti positivi che eventualmente potevano aver luogo. In questo caso il "lume" proviene dall'oro, non dall'apertura dell'intelletto, ed è più potente dell'altro Lume, quello di fattura filosofica.

Ulteriore satira sul denaro si trova, come si vedrà, ne *L'imprudenza o lu Mastru Staci*. Nella sestina 78, ai vv. 467-468, si legge: «tutti biniditti/ci sianu li dinari!» ('tutto benedetto/gli sia il denaro!'). Sono parole pronunciate da donna Petronilla, la quale, avendo saputo dell'esistenza del superdotato operaio, presa da una frenesia potente, elabora un piano: escogita la necessità di una risistemazione dei materassi e fa chiamare Staci, che pagherà per il lavoro svolto. In realtà, il denaro serve piuttosto a ripagare l'uomo per ben altre "capacità": per la sua "bravura" la donna ritiene che egli ben merita i soldi che gli darà. Ne deriva un loro impiego distorto dovuto ad avidità sessuale, che sfrutta il denaro pur di venire soddisfatta.

In modo non troppo diverso si pone un ulteriore testo erotico, *Lu cojtu in preteritu perfettu*. Nelle quartine 42 e 49-50 Fillidi approfitta del denaro altrui e ricambia con profferte amorose:

Ccu l'autra manu scrutina	Con l'altra mano fruga
la sacca, e cci ritrova	la tasca, e vi ritrova
un pezzu duru (...)	un pezzo duro (...)

¹¹⁹⁶ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 37.

(...)

E pri disobbligaris
di la già fatta pisca,
ccu centu vezzi e liffii
mi provoca a la trisca.

Ed usa ogni artifiiziu,
la scaltra, pri sedurmi,
(...)

(...)

E per disobbligarsi
della già fatta pesca,
con cento vezzi e moine
mi provoca alla tresca.

Ed usa ogni artificio,
la scaltra, per sedurmi,
(...)

Dunque, è moneta contro sesso, o, meglio, il sesso (il piacere più naturale) corrotto dal denaro, il che è perfettamente proporzionale con certe tendenze “moderne” del secolo XVIII: la facile concupiscenza, i soldi e l’avidità, alla quale Tempio si riferì in termini di «vivo insaturabili/disiu di dinaru» (‘vivo insaturabile/desiderio di denaro’) sempre ne *Lu cojtu in preteritu perfettu*, alla quartina 24 e ai vv. 95-96. Ed è tutto questo che egli fustigò fra l’altro, non potendo accettare la *reductio* del comportamento umano: in questo caso l’atteggiamento trasgressivo e interessato di donne calcolatrici. Anche nel testo ora citato, come in quello precedente, il denaro subisce un uso distorto e non viene impiegato in modo tale da determinare un miglioramento delle condizioni di vita del popolo.

Ma i soldi guidano pure il comportamento dell’uomo. Nel momento in cui, all’interno dello stesso componimento, deve avvenire il congiungimento carnale con Fillidi, il maschio subisce il richiamo del denaro: nelle quartine 114-116 del citato testo si fa riferimento al dodici tarì che era stato sottratto abilmente dalla donna e dalla voce lamentevole che esso emette e che chiede vendetta. Consapevole di ciò, egli decide di punirla e di unirsi non per la via canonica, ma attraverso una sodomizzazione operata all’improvviso e all’insaputa di lei, che reagisce male all’affronto.

Anche in questo caso, quindi, il denaro falsa tutti i rapporti perché non è solo all’origine dell’avidità, definita anche «ceffu chiù digradanti/lu cori umanu» (‘ceffo più degradante/il cuore umano’) e «mostru chiù disulanti» (‘mostro più desolante’), come scritto ne *La Carestia* ai vv. rispettivamente 118-119 e 120¹¹⁹⁷ del canto XV, ma anche di una sessualità distorta: la sodomia da manifestazione sessuale *tout court* diviene così strumento di perversione, nel senso che sovverte la più naturale funzione corporale: non è più il richiamo della natura che guida l’azione (erotica) umana, ma la moneta, non è più il godimento erotico che ne segue, bensì il sottile piacere psicologico che deriva dall’infliggere una sorta di “pena”

¹¹⁹⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 263.

a chi si ritiene colpevole di qualcosa. Fra l'altro, il godimento erotico risulta vieppiù accresciuto dal fatto che, come si legge nella quartina 85 ai vv. 337-340:

Fatta pri li quadrupedi
sia chista positura;
ma pari poi nell'omini
opposta a la natura.

Fatta per i quadrupedi
sia questa posizione;
ma pare poi negli uomini
opposta alla natura.

Inoltre:

Sapia chi tali copula
non voli, e non cumanna
natura, e la prescrivunu
li leggi pri nefanna.

Sapevo che tale copula
non vuole, e non comanda
(la) natura, e la prescrivono
le leggi per nefanda.

Così è indicato nella successiva quartina 95, ai vv. 377-380, del componimento citato qui sopra.

Nella consapevolezza della “pena” inflitta per via sessuale è possibile intravedere una qualche analogia con le pratiche sadiche: la sofferenza inflitta a Fillidi, per quanto non portata fino alle estreme conseguenze cui perveniva il marchese nelle opere che scriveva, con l’ “attacco” portato al suo sfintere e con il conseguente sconvolgimento del suo corpo, rientra nell’alveo sessuale, nutre la libido, dà consistenza al piacere finale e fornisce al maschio un sottile soddisfacimento anche sul piano psicologico.

Un riferimento ai soldi si trova anche ne *La Carestia*. Parlando con l’*Amuri di la Patria* (‘Amore della Patria’), il *Malcontentu* (‘Malcontento’) così afferma ai vv. 706-708¹¹⁹⁸ del canto IX:

(...)
«Chiuttostu a li toi figghi
duna contra l’inedia
bajocchi, e non cunsigghi».

(...)
«Piuttosto ai tuoi figli
dai contro l’inedia
baiocchi, e non consigli».

Il dovere, contesta l’*Amuri di la Patria*, era quello di procurare i mezzi per la sussistenza di chi aveva poco o nulla e non quello di dare consigli, che non servivano minimamente a risolverne la situazione. I “consigli” in questione erano quelli del rispetto dell’ordine e della gerarchia da parte della plebe, che veniva così invitata a stare quieta,

¹¹⁹⁸ Ivi, vol. I, p. 383.

secondo quanto indicato nei successivi vv. 809-820¹¹⁹⁹. Lucida è, dunque, la critica del poeta, che sottintende un'ennesima denuncia all'azione degli aristocratici, sensibili solo ai propri interessi.

Sempre in tema di abusi cui dava luogo il denaro, nei vv. 1333-1340¹²⁰⁰ del canto XIX de *La Carestia* è scritto:

Forsi 'na cascia ferrea
stipata di dinari
misi la tua lussuria
in drittu di scannari?

Forse una cassa ferrea¹²⁰¹
stipata di denari
mise la tua lussuria
in diritto di scannare^{1202?}

Barbaru, e si puoi sfùiri
a li rimorsi toi,
lu Celu e li soi fulmini
scanzari tu non puoi.

Barbaro, e se puoi sfuggire
ai rimorsi tuoi,
il Cielo¹²⁰³ e i suoi fulmini
scansare tu non puoi.

I versi ora citati mettono in luce il nesso tra denaro e bellezza femminile, in questo caso di Nela¹²⁰⁴: don Lapiu riesce a ingannarla con «seduttrici/prumissi»¹²⁰⁵ ('seduttrici/promesse'), come si legge ai vv. 1298-9, e a concupirla, ma nel far questo la infetta del cosiddetto "mal francese" («gallica/truppa», ai vv. 1307-1308¹²⁰⁶), che la rende uno scheletro e debole. È dunque una polemica dalla valenza morale. Infatti, è la decadente manifestazione di come i privilegi trovino origine e "giustificazione" nello *status* economico, anche nella convinzione che si possa soddisfare ogni desiderio, pure il più abietto: sono una volta di più l'ingordigia e l'infamia dei ricchi cui sono asserviti i poveri, che aggravano lo stato di prostrazione in cui essi versano già.

¹¹⁹⁹ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 387.

¹²⁰⁰ Ivi, vol. II, p. 503.

¹²⁰¹ La traduzione va intesa nel senso di 'di ferro'.

¹²⁰² La traduzione va intesa nel senso di 'rovinare'.

¹²⁰³ La traduzione va intesa quale metafora divina.

¹²⁰⁴ Angelo Emanuele riportò che Tempio, per un motivo sconosciuto, cancellò dal canto VIII la storia di Nela. Di esso riprese alcune strofe e le inserì nel canto XIX. L'episodio in questione venne ricordato dal citato studioso in *Domenico Tempio. La vita e le opere cit.*, pp. 95-97.

¹²⁰⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 501.

¹²⁰⁶ Ivi, p. 502.

Non è da escludere che l'antipatia provata da Tempio per la moneta possa costituire un riflesso della crisi monetaria che ebbe luogo alla fine del secolo XVIII¹²⁰⁷: il poeta, dunque, vi assistette e la percepì quale fonte di squilibrio economico e sociale, il che gli fornì spunto per avvalorare la propria tesi di contrarietà nei confronti del denaro.

Dal canto suo, Jean-Paul de Nola¹²⁰⁸ rileva il costume della "roba"¹²⁰⁹. In effetti, nella mentalità siciliana soprattutto del passato era radicata l'idea che il patrimonio dovesse essere costituito da beni immobili e non (ad esempio, case, terreni, greggi) ad esclusione del denaro. La "roba" era, pertanto, frutto di un accumulo operato nel tempo, esprimeva la ricchezza di un individuo e dava, altresì, la misura del suo potere. È probabile, dunque, che il poeta risentisse di tale costume e che anche per tale via avvertisse antipatia nei confronti dei soldi.

Anche Giovanni Alcozer si pronunciò contro il denaro scrivendo, ai vv. 136-138¹²¹⁰ della terzina 46 della Satira XI, quanto segue:

vurria chi nun ci fussiru chiù pazzi
chi facissiru abusu di l'argentu
'ntra lu jocu, la crapula e li sfrazzi.

vorrei che non ci fossero più pazzi
che facessero abuso dell'argentu
nel gioco, (nel)la crapula e (ne)gli sfarzi.

Altrettanta acrimonia il poeta catanese dimostrò con i versi contro la ricchezza. Nel canto IV de *Lu veru Piaciri*, al verso 224 l'ottava 28, dichiarò: «Si currumpi virtù nella ricchezza»¹²¹¹ ('Si corrompe (la) virtù nella ricchezza'). Conferma a queste parole si trova ai vv. 921-924¹²¹² del canto XVIII, in cui è detto dei malvagi la cui vita è dedicata all'oro:

L'oru sulu ricercanu
pri vii li chiù perduti,
stu Numi è chi l'infatua,
ad iddu su' vinduti.

L'oro solo ricercano
per vie le più perdute¹²¹³,
'sto Nume è (ciò) che li infatua,
a lui sono venduti.

¹²⁰⁷ Cfr. R. Giuffrida, *La lunga crisi monetaria del Regno di Sicilia tra Settecento e Ottocento*, Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», Mazara del Vallo, 1984.

¹²⁰⁸ Cfr. J.-P. De Nola, *Domenico Tempio poète vernaculaire, héroï-comique, pornographe et liberal*, in "Zootecnia e Vita", XIV, 1, 1971, p. 146, nota 18.

¹²⁰⁹ Giovanni Verga ne riferì in una sua opera del 1883: cfr. *La roba*, in *Novelle rusticane*, a c. di L. Russo, Vallecchi, Firenze, 1924, pp. 43-48.

¹²¹⁰ Cfr. G. Alcozer, *Poesie siciliane cit.*, p. 304.

¹²¹¹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 573.

¹²¹² Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 431.

¹²¹³ La traduzione va intesa nel senso di 'tortuose'.

Nel medesimo poemetto, inoltre, il poeta ribadì che la ricchezza, al pari della nobiltà, si fondava su soprusi. Si veda, ad esempio, quanto nel canto IX ai vv. 721-728¹²¹⁴ il *Malcontentu* ('Malcontento') dice sdegnatamente all'*Amuri di la Patria* ('Amore della Patria'):

«Non negu ca la Patria
sia un Numi, ma pri cui?
Pri chiddi ca cci spurpanu
beni, ma non pri nui.

È un Numi; cioè rusicu,
lu quali non si pasci
d'incensi, e suffumiggii,
ma di gabelli e tasci;

«Non nego che la Patria
sia un Nume, ma per chi?
Per quelli che ci spolpano
bene, ma non per noi.

È un Nume; cioè roditore,
il quale non si pasce
d'incensi, e suffumigi¹²¹⁵,
ma di gabelle e tasse;

E ai successivi vv. 781-784¹²¹⁶ aggiunge:

(...) Ah barbara
patria, strumentu inicu,
pri cui li ricchi esistinu
pirisci lu mindicu!».

(...) Ah barbara
patria, strumento iniquo,
per cui i ricchi esistono
perisce il mendico!».

La denuncia è dunque contro la Patria, ossia Catania – leggasi: l'*establishment* –, che esigeva sacrifici da parte di chi versava in misere condizioni sotto forma di tasse e di gabelle, cioè di denaro. In proposito Giorgio Candeloro¹²¹⁷ ricorda che la nobiltà si serviva della funzione parlamentare di ripartire i tributi per scaricare il peso maggiore sulla classe subalterna.

Dai versi che precedono appare ancora lo scetticismo tempiano, che vale a smentire il *contrat social*: la società favoriva solo una parte, la più piccola e già benestante, dei suoi figli e non garantiva uguaglianza e diritti a tutti indistintamente.

Denuncia contro il significato attribuito alla ricchezza da parte dell'uomo si rinviene pure nell'*Amuri vindicatu*. Ai vv. 523-529, infatti, Tempio così riassunse: «In un seculu in cui

¹²¹⁴ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, pp. 383-384.

¹²¹⁵ La traduzione va intesa nel senso di 'vapori', di 'odori', ossia di 'cose misere'.

¹²¹⁶ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 386.

¹²¹⁷ Cfr. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna cit.*, p. 150.

¹²¹⁸ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 93.

l'oru divinni/L'unica modda di lu cori umanu»¹²¹⁸ ('In un secolo in cui l'oro divenne/L'unica molla del cuore umano').

Accusa contro la ricchezza è altresì contenuta ne *Lu Jaci in pritisa*, che evidenzia sempre il cattivo impiego e gli abusi che si commettevano in suo nome. In tale dramma, ai vv. 353-357, il poeta fustigò Acireale che, come indicato più sopra, si opponeva a Catania e portava avanti le proprie pretese ricorrendo a essa in modo disonesto: «confidannu/Di sua villana sordida ricchizza./Nell'oru lusinghiero/Corrumpi, guasta tuttu?»¹²¹⁹ ('confidando/Della sua villana sordida ricchezza./Nell'oro lusinghiero/Corrompe, guasta tutto?'). Gli acesi, e in particolare il personaggio di Scifoniu, impiegano infatti i denari per corrompere i giudici ed averla vinta nella contesa. Anche Pallade, protettrice di Catania, è stata corrotta, ma all'ultimo momento si pente, svela la magagna e *Jaci* (Acireale) finisce con il perdere la causa e il suo buon nome.

Denuncia sul "potere" posseduto dalla ricchezza si ritrova, ad esempio, anche in Giuseppe M. Calvino, il quale, nella commedia *Le fide pescatrici*, fece dire al servo Burrasca: «e poi l'oro... oh, allo scroscio di questo bel metallo, come vi cascano! L'oro è la forza, tutto vince!»¹²²⁰.

Altro autore catanese critico fu il principe di Valsavoja Carlo Gravina. Nel componimento dal titolo *Si si bruciassiru tutti li libri conservannuni un sulu, quali si duvria scegghiri*¹²²¹, egli immaginò di sognare in un pomeriggio estivo afoso e di trovarsi, assieme a Mercurio, davanti alla Poltroneria: alla richiesta di quale sarebbe l'unica opera da salvare nel caso in cui tutti i libri venissero brucati – è questo il senso del titolo –, la dea bibliotecaria sceglie un libro di alchimia, che insegna come fare per avere la ricchezza. È chiaro, dunque, il senso dello scritto: ciò che contava nella vita era il denaro e, a quanto sembra, aveva il beneplacito divino.

Al contrario, Tommaso Natale, ad esempio, manifestò una posizione di apprezzamento scrivendo che¹²²² «quando vi ha universale occupazione in uno Stato, v'ha parimente ricchezza tra i cittadini, e la ricchezza produce per lo più tranquillità, e buoni costumi».

Volendo effettuare un'osservazione in ambito francese anche sulla tematica in questione, per quanto non specificamente illuministica, si rilevano pronunce non diverse.

¹²¹⁹ Ivi, p. 39.

¹²²⁰ Si veda la scena I dell'atto III. Cfr. G. Marco Calvino, *Il secolo illuminatissimo cit.*, p. 146.

¹²²¹ Cfr. *Poisii siciliani editi ed inediti*, Da Li Tipi di li Fratelli Sciuto, Catania, 1833, pp. 39-48.

¹²²² Cfr. T. Natale, *Riflessioni politiche intorno all'Efficacia, e Necessità delle Pene cit.*, pp. 149-150.

Diderot, ad esempio, valutava, nella *Réfutation d'Helvétius*, se fosse possibile trovare «un moyen, je ne dis pas d'avilir, mais de diminuer l'importance de l'or»¹²²³ Il filosofo, inoltre, si chiedeva il perché di cotanto attaccamento all'oro da parte degli uomini: «Pourquoi veut-on de l'or, et puis quoi encore de l'or»¹²²⁴. Il risultato delle riflessioni al quale pervenne fu il seguente: «c'est qu'avec de l'or on a tout, de la considération, du pouvoir, des honneurs, et même de l'esprit»¹²²⁵. Erano, pertanto, queste le cause per le quali l'umanità bramava l'oro, secondo il *philosophe*. In realtà, la visione era corretta, sì da renderla “universale” e non solo personale.

Ai gravi abusi cui il denaro poteva dar luogo si ricollegano spunti di riflessione. Si veda, ad esempio, il romanzo diderotiano *La Religieuse*. Se suor Suzanne, il personaggio principale, viene nel concreto “imprigionata” in convento – sono tre quelli in cui stazionerà prima di fuggire definitivamente –, ciò è per una serie di concause: non solo perché lei è figlia illegittima mal tollerata dal patrigno e di cui la stessa madre intende sbarazzarsi perché ne segna agli occhi della società una grave “colpa” – l’ha avuta in precedenza fuori dal matrimonio –, ma anche per il ruolo infido giocato dai soldi. Infatti, il padre putativo destina il patrimonio alle due sorelle di Suzanne, sue figlie carnali; per sposare queste ultime, la famiglia Simonin consuma tutto il patrimonio e nulla resta a disposizione per un eventuale matrimonio di Suzanne; le sorelle avranno numerosi figli e ciò complica la loro situazione finanziaria; la madre moribonda, in una lettera, le fa sapere che le sorelle si sono calate rapacemente sul patrimonio con l’intenzione di impadronirsene, supportate in questo dai rispettivi mariti; entrando nel convento di Longchamp, Suzanne riceverà una somma di denaro – la monacazione, forzata o spontanea che fosse, permetteva al convento che accoglieva le novizie e i novizi di ottenere dei soldi –; il passaggio al successivo convento, quello di Sainte-Eutrope, porterà con sé una scia di denaro, perché la nuova superiora si prodigherà per entrare in possesso della dote che Suzanne aveva lasciato a Longchamp. Insomma, non pochi personaggi si dimostrano avidi, a differenza di lei che non ha alcun interesse verso il denaro e che si dice persino disposta, in una lettera che vorrebbe scrivere alle sorelle, a rinunciare al patrimonio di famiglia pur di ritornare a casa. Si conferma, pertanto, come il denaro rappresentasse il valore massimo cui gli uomini tendevano, furbi e sordi al male che compivano in suo nome. Nel caso del citato romanzo, si trattava di uno scellerato “patto” tra Chiesa e famiglie, dalle forti implicazioni a livello di convenienza

¹²²³ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, tome XI, *op. cit.*, 1971, p. 612.

¹²²⁴ Ivi, p. 615.

¹²²⁵ Ivi.

sociale e di potere anche economico. A conferma del muto accordo esistente sta la seguente affermazione fatta da Suzanne al marchese di Croismare: «C'est là que l'ambition et le luxe sacrifient une portion des familles pour faire à celle qui reste un sort plus avantageux»¹²²⁶. Quella di Diderot fu, pertanto, una denuncia contro un certo ordine sociale, e anche religioso, che incontrava a quel tempo il favore generale: la frase che la stessa suor Sainte-Suzanne dice, «dans un État bien gouverné, ce devrait être le contraire»¹²²⁷, sottolinea tale concetto perché chiama in causa, accusandolo, lo Stato, complice di certi orrori ai danni dei suoi membri.

Ulteriore richiamo agli abusi cui dà vita il denaro si rinviene, ad esempio, ne *Le Neveu de Rameau*: il “nipote” ne postula apertamente il cattivo impiego¹²²⁸. Non solo: piange la morte prematura della moglie perché avrebbe potuto accumulare molto denaro prostituendola – lei ne era consapevole e parte consenziente¹²²⁹ –. Il quadro che Diderot tratteggiò è certamente poco edificante, ma quello presentato è il modo “normale” e giusto per “Lui” di concepire le cose. Come evidenziato in precedenza, si tratta di un personaggio “sopra le righe” e non conosce altra maniera di vivere: per tale motivo, pur nella paradossalità, essa diventa in qualche modo “morale”.

Rousseau, dal canto suo, manifestò un'uguale posizione non troppo favorevole nei confronti della ricchezza. In *Julie, ou la nouvelle Héloïse*¹²³⁰ si può leggere una critica in merito: essa deve avere un ruolo marginale. I coniugi Wolmar, infatti, puntano a un'economia dell'utile e del necessario, che permette lo stesso di soddisfare i bisogni naturali, e non al superfluo e al lusso. Anche gli investimenti non seguono la logica del profitto ed è il baratto che funge da base per gli scambi.

Tempio non si pronunciò solo contro il denaro. I suoi strali poetici si estesero ai «demoni protocapitalistici», come asserisce Antonio Di Grado¹²³¹, ossia alle personificazioni dell'*Interessi* ('Interesse'), del *Negoziu* ('Negozio'), del *Guadagnu* ('Guadagno') – esse

¹²²⁶ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, Lewinter, tome IV, *op. cit.*, 1970, p. 595

¹²²⁷ Ivi, p. 592.

¹²²⁸ Nel testo si legge: «Et à quoi diable, voulez-vous donc qu'on emploie son argent, si ce n'est à avoir bonne table, bonne compagnie, bons vins, belles femmes, plaisirs de toutes les couleurs, amusements de toutes les espèces». Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, Lewinter, tome X, *op. cit.*, 1971, p. 309.

¹²²⁹ Ivi, pp. 409-411.

¹²³⁰ Cfr. la Partie V, Lettre II, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, 1961, pp. 527-557.

¹²³¹ Cfr. A. Di Grado, *Il «cane di Nicodemo»: la carestia, la rivoluzione, la dissimulazione*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia. Atti del Convegno di studio «Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale»*, Catania, 3-4-5- Dicembre 1990, a c. di C. Musumarra, *op. cit.*, p. 93.

esprimono i vizi, le virtù e i bisogni umani, come notava Raffaele Corso¹²³² –: al loro cospetto la Ragione «Resta cunfusa e inabili»¹²³³ ('Resta confusa e inabile'), come si legge al verso 1013 del canto XVIII de *La Carestia*. In merito alla prima di queste, ad esempio, ai vv. 525-526¹²³⁴ di *Amuri vendicatu* Tempio si chiese cosa potesse fare un poeta in un secolo in cui «l'interessi vili e ingordu/Armau putia di lordu?» ('l'interesse vile e ingordo/ Ha messo su bottega?').

Alle personificazioni prima indicate ne vanno aggiunte altre, evidentemente sempre collegate al denaro, come ad esempio l'Avidità e il *Monopoliu* ('Monopolio'). Nei confronti di quest'ultimo Tempio, in particolare, si scagliò più volte. Nel canto VII del medesimo poema ai vv. 585-600¹²³⁵, ad esempio, scrisse:

Prudutta 'sta gran bestia
fu nell'infernu cupu,
dda sutta l'Ingordigia
la fici unita a un lupu.

Prodotta 'sta gran bestia
fu nell'inferno cupo,
là sotto l'Ingordigia
la fece unita a un lupo.

Da la sua ventri ignivoma
l'Etna la vummicau,
forsi tra qualchi incendiù,
e in mezzu a nui ristau.

Dal suo ventre ignivomo
l'Etna la vomitò,
forse tra qualche incendio,
e in mezzo a noi restò.

Chiamaru Monopoliu
l'antichi, chista ria
pesti; oggi la chiamanu
negoziu, e mircanzia.

Chiamarono Monopolio
gli antichi, questa ria
peste; oggi la chiamano
negozio, e mercanzia.

Fissatu è già in Catania
stu mostro accusi truci,
nè d'estirparlu è facili,
sutta sti nomi duci.

Fissato¹²³⁶ è già in Catania
'sto mostro così truce,
né estirparlo è facile,
sotto 'sti nomi dolci.

Il Monopolio era, dunque, un *monstre*, ma si avvaleva di nomi "dolci" che lo rendevano ineliminabile: troppi erano coloro che cedevano al suo richiamo.

Un ulteriore riferimento ad esso è contenuto nei vv. 469-47¹²³⁷ del canto XI:

¹²³² Cfr. R. Corso, *Introduzione*, in D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. XVII.

¹²³³ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 434.

¹²³⁴ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane*, a c. di R. Corso, *op. cit.*, p. 93.

¹²³⁵ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. I, p. 259.

¹²³⁶ La traduzione va intesa nel senso di 'insediato'.

¹²³⁷ Cfr. D. Tempio, *La Carestia cit.*, vol. II, p. 28.

Lu cupu Monupoliu
farà ccu li soi trami
fra l'abbunanza insurgiri
la Carestia, la Fami.

Il cupo Monopolio
farà con le sue trame
fra¹²³⁸ l'abbondanza insurgere
la Carestia, la Fame.

Si noti come le ultime due strofe presentino la contraddizione *abbunanza/Fami*. Si tratta, in realtà, di un'incongruenza solo apparente: è il risultato dell'inganno operato dal Monopolio, il quale, se da un lato arricchisce ulteriormente chi è già ricco, dall'altro impoverisce maggiormente chi è povero. Con un gioco di parole e in pochi versi, dunque, Tempio riassume la tragica realtà delle cose.

Ampia è, da quel che precede, la requisitoria che Miciu Tempio fece in relazione al commercio e a quegli aspetti che ad esso si riconducevano, quali monopolio, ricchezza, corruzione, avidità: il poeta sapeva che avevano trovato spazio nel cuore degli uomini. La denuncia in questione si pone, con il conforto di altri autori velocemente richiamati, in linea con un *topos* letterario di quel momento e alimenta una sorta di mito di una precedente "età dell'oro" dell'umanità, in cui era la Natura a regolare e ad ispirare le azioni umane e quando tutti erano felici. Si tratta di un'epoca remotissima alla quale i poeti credettero, sospirandovi malinconicamente, a fronte di una "nuova" storia distorta, la quale recava con sé solo falsi piaceri che deviavano l'essere umano dall'iniziale armonia. Nel componimento *Pri li felici nozzi di lu signuri D. Littiriu Ardizzuni e di la signura D. Maria Seminara*, ad esempio, nelle sestine 5-6-7-8¹²³⁹ è richiamata una magnifica età della Terra, purtroppo di breve durata, retta dalla Ragione.

A sua volta, un richiamo si riscontra nelle ottave 5-6 del canto I de *Lu veru piaciri*, ai cui versi 33-42¹²⁴⁰ si legge:

Nasciu ccu l'Omu, e amica indivisibili
E cumpagna la schiera dilettevoli
Di li Piaciri; e nelli so appetibili
Si li gudía modestu, e ragionevoli,
Ccu estrema cumpiacenza ed indicibili,
Sempre puri, innocenti, e convenevoli;
Ma sti tempi felici, e senza trubuli
Si li portaru poi l'anni volubili;

Nacque con l'Uomo, e amica indivisibile
E compagna la schiera dilettevole
Dei Piaceri; e nel suo appetibile¹²⁴¹
Se li godeva modesto, e ragionevole,
Con estrema compiacenza e indicibile,
Sempre puri, innocenti, e convenevoli;
Ma 'sti tempi felici, e senza angustie
Se li portarono poi gli anni volubili¹²⁴²;

¹²³⁸ La traduzione va intesa nel senso di 'nell(a) '.

¹²³⁹ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 160.

¹²⁴⁰ Ivi, p. 517.

¹²⁴¹ La traduzione va intesa nel senso di 'nella sua appetibilità'.

Chi vinni allura, e alzau la sua barrera
L'Avidità; stu mostro, Diu nni scanza!
(...)

(Che) venne allora, e alzò la sua barriera
L'Avidità; 'sto mostro, Dio (ce) ne scansa!
(...)

Un rimando all'età dell'oro si rinviene pure nel *Ditirammu secunnu* ai vv. 372-379¹²⁴³:

Felici età dell'oru,
Beddu trincari anticu,
Quann'era strittu amicu
Lu vinu e la Virtù!
Ma poi ch'Astrea sinn'iu
Ncelu jittannu sauti,
La Terra si cupríu
Di vizj, e mutuperii,

Felice età dell'oro,
Bel trincare antico,
Quand'era stretto amico
Il vino e la Virtù!
Ma poi che Astrea se ne andò
In cielo gettando salti¹²⁴⁴,
La Terra si coprì
Di vizi, e vituperi,

Un richiamo in più si legge ne *Lu canteru di Binidittu*¹²⁴⁵, in cui si fa riferimento a una «favulosa Antichità» ('favolosa antichità'), che, come tale, «cumposi/Veri lezioni pri la sciocca genti» ('compose/Vere lezioni per la sciocca gente'), come si legge ai vv.119-121. È chiara la staffilata per i tempi correnti, definiti "sciocchi" e dominati dall'avidità.

Quella dell'oro fu un'età cui anche altri autori fecero riferimento, in Sicilia. Si veda, ad esempio, Ignazio Scimonelli, che la rievocò, nell'ode XXVIII¹²⁴⁶, come fase umana dominata da virtù, onestà è bontà.

Non ultimo a pronunciarsi su una lontana età dell'oro fu Bernardo Bonajuto, il quale, nel "capitolo giocoso" *L'età dell'oro*, richiamava un eden in cui «Quel *Tuo*, quel *Mio* sbucciato ancor non era»¹²⁴⁷ perché «Era tutto di tutti, e non si udia/Quel maligno susurro: acchiappa acchiappa»¹²⁴⁸. Ulteriore riferimento fu quello di Giovanni Alcozer, il quale, nella favola XXXVI dal titolo *L'origini di li maccarruna*, richiamò una sorta di "paese della cuccagna" in cui «l'omu campava senza travagghiari» ('l'uomo campava senza lavorare'), «la

¹²⁴² La traduzione va intesa nel senso di 'effimeri'.

¹²⁴³ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 507.

¹²⁴⁴ La traduzione va intesa nel senso di 'a larghi passi', ossia 'velocemente'.

¹²⁴⁵ Cfr. D. Tempio, *Poesie siciliane cit.*, p. 335.

¹²⁴⁶ Cfr. I. Scimonelli, *Poesie siciliane edite ed inedite cit.*, pp. 78-80.

¹²⁴⁷ Cfr. B. Bonajuto, *L'età dell'oro. Capitolo giocoso del signor D. Bernardo Bonajuto, siciliano*, in *Opuscoli di autori siciliani*, X, Nella Stamperia de' Santi Appostoli in Piazza Bologni, Palermo, 1769, p. 319.

¹²⁴⁸ Ivi, p. 315.

terra producia pasta e ricotta» ('la terra produceva pasta e ricotta') e «'ntra dd'età nun c'erano cuntratti,/non c'era ingannu, nun c'era suspettu» ('in quell'età non c'erano contratti,/non c'era inganno, non c'era sospetto'), come si legge rispettivamente ai vv. 4 dell'ottava 1, 32 dell'ottava 4 e 34-35 dell'ottava 5¹²⁴⁹.

Nei casi citati, e non solo, ebbe luogo quindi il vagheggiamento di una mitica età felice, in cui l'uomo godette innocentemente di quei piaceri che erano nati con lui, finché la corruzione non iniziò ad operare e a dissolvere l'antica armonia. In questa rientrava, anche, il concetto di un piacere carnale goduto ragionevolmente, senza "ingordigia", che lo rendeva puro e conveniente. Era altresì l'idea di Tempio, che riprese e trasferì ai tempi correnti nell'illusoria speranza di una continuazione di quell'età felice. La storia dimostrava, invece, che l'uomo aveva distorto gli antichi valori e tutto era ormai diventato falso. La cosiddetta "età dell'oro" rappresentò certamente un *topos* letterario, e come tale qualcosa di irreali, ma esprimeva in verità un bisogno concreto: quello di una vita migliore, improntata a ragione e virtù come non avveniva concretamente.

In conclusione del presente capitolo, dal confronto di Tempio con una serie di temi riconducibili all'ambito illuministico che è stato effettuato e dalle osservazioni critiche che ne sono seguite rimane provata la sua partecipazione, e la relativa misura, alla filosofia dei Lumi e alle istanze di cui essa fu portatrice. In buona sostanza, se ne può qui riassumere brevemente il complesso profilo di uomo e di poeta in due tratti caratteristici: da un lato, per le tematiche che traspaiono dalla sua produzione letteraria e per il variegato stile linguistico utilizzato, egli appare contemporaneamente moralista e trasgressivo; dall'altro lato, fu autore per certi versi conformato. In quanto tale rappresentò, seppur parzialmente, la concreta espressione dei limiti in cui si dibatté il riformismo siciliano. Eppure, paradossalmente, la presenza di un mondo oscuro e fondato sull'errore come quello feudale era più forte nell'isola che non in Francia o in altre regioni "italiane". Con chiarezza i viaggiatori stranieri, menti "aperte" per i contatti con la cultura dei Lumi, avevano indicato la causa dei mali nel perdurare del sistema feudale e del dominio ecclesiastico-nobiliare. Carlo A. Pilati (1733-1802) riassunse bene la situazione quando, parlando del governo feudale, nei *Voyages* (1777, 1780) scrisse: «l'ennemi le plus cruel de la liberté»¹²⁵⁰.

¹²⁴⁹ Cfr. G. Alcozer, *Poesie siciliane cit.*, pp. 165-166.

¹²⁵⁰ Cfr. R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia cit.*, p. 45.

Anche se le manifestazioni illuministiche in Sicilia ebbero luogo secondo una modalità peculiare e al di là di certe contraddizioni che si sono evidenziate, Tempio dimostrò di condividere essenzialmente il discorso che animava una parte del pensiero europeo settecentesco, quello dai toni progressisti.

Per quanto soggettive, le sue opinioni testimoniano l'anelito verso una fase di riforme. Ciò al pari delle altre personalità siciliane, "italiane" e francesi coeve che sono state spesso richiamate per meglio contestualizzare l'autore catanese.

La sua partecipazione non fu di stampo speculativo, bensì concreto, non da *philosophe* per quanto se ne possano individuare in qualche modo i tratti, ma da poeta. Egli non fece disquisizioni di principio e non propose rimedi. Non per questo fu meno sincero o incisivo: fu un uomo che percepì da sé, e chiaramente, la realtà e che manifestò l'impellente necessità del rinnovamento, entrambe rese con versi dai toni variegati. Inoltre, la lettura degli enciclopedisti sicuramente lasciò nel suo animo ulteriori suggestioni: queste vennero parimenti a loro volta espresse, adattate però sulla base del particolare contesto geografico e della sua sensibilità.

Per tale motivo si può affermare che fu parte di quel "fermento" che anche in Sicilia si manifestò sull'onda di quanto avveniva in Europa e in "Italia", inteso nel triplice senso di esame e di critica allo *statu quo*, e di bisogno di evoluzione.

Per i caratteri che sono stati nelle pagine precedenti evidenziati, fra i quali il contesto isolano vittima dell'assetto preesistente, l'essere calato nel proprio tempo e nel proprio spazio, il suo non essere propriamente un filosofo, la varietà di registri e di toni che letterariamente utilizzò, il manifestarsi come coscienza critica, l'anelito verso un'umanità riformata, si può dire in definitiva che Tempio fu un illuminista "à la sicilienne".
