

VerbaManent

---

Dipartimento di Scienze Umanistiche



# PERSONA, COMUNITÀ, STRATEGIE IDENTITARIE

A cura di

Francesco La Mantia e Andrea Le Moli



PALERMO  
UNIVERSITY  
PRESS

VerbaManent/1

*Persona, comunità, strategie identitarie*

A cura di F. La Mantia e A. Le Moli

*Direttore:* Francesca Piazza

*Comitato scientifico internazionale:* Jagna Brudzinska (Ifis-Pan Warsaw/Universität Köln), Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho dos Santos (Porto), Ana Paula Coutinho Mendes (Porto), Maria Giulia Dondero (Liegi), Angela Ferrari (Basilea), Angelo Giavatto (Nantes), Rui Manuel Gomes Carvalho (Porto), John Greenfield (Porto), Tobias Leuker (Münster), Gigliola Sulis (Leeds)

ISBN (a stampa) 978-88-5509-080-3

ISBN (online) 978-88-5509-082-7

Volume realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

© Copyright 2019 New Digital Frontiers srl  
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)  
90128 Palermo  
[www.newdigitalfrontiers.com](http://www.newdigitalfrontiers.com)

# Indice

## *Introduzione*

Memoria storica e formazione dell'identità

LEONARDO SAMONÀ

ix

## I Spazi, forme di vita, culture

La Costituzione della Repubblica Italiana, l'Archivio Centrale dello Stato e l'Eur. Un esempio di potenziale risemantizzazione?

GABRIELLA DE MARCO

3

Cultura, ideologia, filosofia. Riflessioni su Gentile e il Fascismo

ANDREA LE MOLI

23

*Theorie vom Ruinenwert*: polarità delle strategie identitarie e asincronie della storia

SALVATORE TEDESCO

37

Individuation et collectivité: une littérature du lieu-commun. Quelques exemples en France, en Italie

PHILIPPE DAROS

45

## II Identità, letteratura, nazione

- Interpretare una parte. *Personae* e modelli etici in Roma antica tra tarda repubblica e principato  
ROSA RITA MARCHESE 67
- L'ideologia imperiale di Giangiorgio Trissino tra teoria e pratica poetica nell'Italia del primo Cinquecento  
AMBRA CARTA 81
- Alterità ed esotismo nella commedia per musica napoletana del Settecento: la *Dardanè* di Cerlone e Paisiello e le sue fonti  
LUCIO TUFANO 95
- Ivan Fëdorovič Špon'ka, ovvero l'immobilismo di un antieroe  
CLAUDIO MARIA SCHIRÒ 109

## III Totalitarismi, identità di genere e alterità

- Intersezioni di identità nell'Inghilterra vittoriana: note sulla storiografia di Leonore Davidoff  
IDA FAZIO 127
- Costruzioni identitarie e di genere. Il caso Caster Semenya  
ALESSANDRA RIZZO, CINZIA SPINZI E MARIANNA LYA ZUMMO 141
- Scenari dell'alterità: rappresentazioni diacroniche di italiani in Irlanda  
CHIARA SCIARRINO 165
- La costruzione dell'identità femminile nel franchismo: «Y»  
Revista femenina española (1938-1945)  
CARLA PRESTIGIACOMO 179
- Ivàn Džùba e l'identità linguistica dell'Ucraina  
OLEG RUMYANTSEV 195

#### IV Identità, persona e generi testuali

- «La chiazza orribile della guerra»: il ‘diarismo’ inquieto di Orio Vergani  
DONATELLA LA MONACA 217
- L’identità della spia: classe e nazione nello spy-thriller sovietico  
DUCCIO COLOMBO 233
- Idéologie et traduction: les traductions italiennes de *Terre des hommes* de Saint-Exupéry  
ANTONINO VELEZ 247
- Lahbabi e il concetto senza parola  
GIUSEPPE ROCCARO 259

#### V Conflitti, memoria e collettività

- Le immagini della Sicilia nelle scritture dei semicolti  
LUISA AMENTA 279
- Il collettivo secondo Margaret Gilbert: impegno congiunto e soggetto plurale  
CLAUDIA ROSCIGLIONE 293
- La mia terra è impareggiabile. Il paesaggio della memoria ne *Las novelas de Agata* di Antonio Dal Masetto  
LAURA RESTUCCIA 307
- La comunità tra identità e conflitto  
ROSARIA CALDARONE E ANGELO CICALTELLO 321
- Identità e Identitarismo  
FÉLIX DUQUE 339





## *Introduzione*

### Memoria storica e formazione dell'identità

LEONARDO SAMONÀ

Il concetto di persona porta con sé una trasformazione profonda della nozione di identità. Nel suo testo *Soi même comme un autre*<sup>1</sup>, Ricoeur ne ha fatto cogliere plasticamente tutta la forza innovativa attraverso la distinzione tra identità *idem* e identità *ipse*: cioè tra un'identità indivisibile, atomistica, fissata come l'elemento stabile in un contesto inquieto di incessante mutamento, e un'identità che matura nel farsi altro, nel tempo e nel mutamento, e giunge come esito di un processo di *paideia*, lo raccoglie in unità o, detto in termini suggestivi per noi umanisti, è il «racconto» del processo formativo. Le due concezioni dell'identità si possono trattare come due paradigmi morali in tensione, anzi in alternativa tra loro. Così ha fatto C. Taylor, distinguendo, a partire da un'analisi di sfondo non dissimile, tra un'identità fondata sull'immediato autoriferimento, assicurata nel distacco da ogni legame esterno, reperita nella posizione sempre dominante (l'identità personale modellata sul *self-control*) e l'identità guadagnata in un cammino difficile di interiorizzazione che ha anche il carattere di un esodo dalla propria posizione verso una prospettiva altra (l'identità personale modellata sulla *self-exploration*<sup>2</sup>). Ma la peculiarità interessante della distinzione di Ricoeur è nel fatto che il filosofo non si limita a “dissociare” i due significati di identità, *idem* e *ipse*. Egli esibisce piuttosto nel primo una forma contratta del secondo,

---

<sup>1</sup>P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

<sup>2</sup>C. Taylor, *La topografia morale del sé*, tr. it. di A. Pirni, ETS, Pisa 2003.

facendo dell'ipseità l'autentica maturazione di una via altrimenti troppo breve verso l'identità, così come viene in chiaro nel caso della persona: la via breve è quella che si ferma troppo presto, ovvero quando giunge al nucleo persistente della personalità, che difende contro la mutevolezza e fissa in un tratto "naturale". Se già in questo troppo frettoloso approdo si nasconde un percorso verso l'identità, ecco che quest'ultima in nessuno dei suoi gradi esclude il cammino per raggiungerla, ed è sempre anche invece il racconto di questo cammino. Dove, in favore del suo punto di arrivo, questo racconto è tralasciato, se non occultato, impedito, espulso dall'identità, la persona è in qualche modo già perseguitata. L'identità personale non può prescindere da un cammino che conduce a «sé come un altro» (come recita il titolo del testo di Ricoeur), cioè a ritrovarsi nell'altro e allo stesso tempo a ritrovarsi come *un* altro: una simile identità è intrinsecamente aperta alla dimensione comunitaria.

Distribuito tra identità *idem* e identità *ipse*, il percorso vitale dell'identità personale verso sé non può essere d'altra parte pensato con il carattere di spontaneità e continuità propri dell'evoluzione naturale. Esso avanza piuttosto tra i conflitti e i dissidi che accompagnano la libertà umana. L'identità della persona matura sempre come un racconto di peripezie: la sua unità è frutto di un cammino travagliato e difficile, che procede tra distacco da sé e ritrovamento di sé, maturando attraverso il compito e il peso della memoria del passato. Il formarsi del sé è in questo senso una sempre vigile coltivazione della memoria: sulla via verso sé, verso il proprio futuro, viene sempre incontro anche il passato, con il suo fardello di responsabilità verso il proprio mondo e di incessante ripensamento critico di esso. La convivenza, nella memoria, di distacco e conservazione si acuisce, a volte, fino a un doloroso dissidio. La libertà richiesta dal «racconto» dell'identità personale può essere, come dicevamo, perseguitata e oppressa, proprio perché è esposta alla minaccia, specifica degli esseri umani, di quello che Kant ha chiamato l'«antagonismo reciproco della loro libertà»<sup>3</sup>. La memoria può diventare così un compito arduo, come ancora Ricoeur sottolinea in relazione alla ferita della Shoah, acutizzando la dialettica tra memoria e oblio,

---

<sup>3</sup>I. Kant, *Über den Gemeinspruch etc.*, in Id, *Werke*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, XI, p. 164 (A 269).

tra conservazione e abbandono del passato<sup>4</sup>. La formazione – la cultura –, deputata per sua vocazione al racconto e alla cura della memoria, si esercita, così, come cammino di una “difficile libertà” (per usare un’espressione di Levinas), senza la quale non si danno persona e comunità. Libertà nella relazione con sé, libertà nella relazione con l’altro, delineano il formarsi dell’identità personale e lo stesso concetto di cultura intesa come raggiungimento di uno spazio di discernimento critico e di relazione responsabile con sé e con l’altro. Nessuna forma di vita della persona si può situare al di fuori di questo processo di formazione, che implica relazione all’altro nel modo di una libera adesione, cioè di una decisione tra inclusione ed esclusione dell’altro. Nessuna forma di vita della persona si può situare altresì al di fuori di una dimensione di comunità, nella quale torna incessantemente in gioco il libero consenso alla libertà dell’altro o il rigetto di essa.

Se tutto questo è vero, la formazione – la cultura – incide in modo determinante sulla vita delle persone e delle comunità e resta lontana dall’immagine di una dotta evasione in un’impalpabile *république des lettres*, nella quale i confini e le inimicizie svaniscono solo perché cedono il posto a una realtà disincarnata, nella quale, sempre per pochi, il mondo effettuale viene lasciato fuori dalla porta. Ma la formazione non può essere nemmeno intesa come un rivestimento da mettere addosso a una natura selvatica e insociabile della specie umana per coprirla in modo più o meno duraturo e più o meno fragile. Le epoche di crisi non lasciano sopravvivere impegni sociali ridotti a quella nobile evasione o a questa artificiosa costruzione. Chiedono invece una cultura intesa come compito di portare gli esseri umani fino alla capacità di avventurarsi nella più faticosa ricerca di se stessi, di sostenere i più pesanti conflitti della memoria, le più difficili decisioni di partecipazione sociale, sotto la costante pressione dell’alternativa tra inclusione ed esclusione dell’altro.

Con questa ambizione il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell’Università di Palermo ha deciso di mettere a confronto le memorie culturali provenienti dai suoi ambiti specialistici in un processo di scambio interdisciplinare, che è venuto maturando nel corso di un lavoro didattico dedicato a

---

<sup>4</sup>Cfr. P. Ricoeur, *La storia, la memoria, l’oblio*, tr. it. di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003.

seminari comuni tra docenti di diverse discipline sul tema “identità e conflitti”. Nel corso di queste attività si è profilato un interesse condiviso per il nesso tra l’identità personale e la comunità. Si è messa a fuoco in particolare l’esigenza di storicizzare quelle “strategie identitarie” che hanno portato, nei diversi contesti temporali e spaziali, a costringere persona e comunità entro un’identità esclusiva della diversità, nella quale la vita comunitaria, per dirla con un’espressione platonica, fosse «la più vicina a quella di un uomo solo»<sup>5</sup>, producendo di fatto tendenze totalitarie, collasso di autentiche relazioni interpersonali, ingabbiamenti in posizioni difensive e ostili all’«estraneo». Si troverà perciò certamente, in molti dei testi, il risultato di un uso critico del termine “strategia”, a indicare percorsi di “identità negata”, di costruzione artificiale e violenta dell’identità personale e comunitaria in regimi repressivi delle libertà personali, in ideologie politiche colonialistiche, in forme di cultura dominante ostili a identità plurali, a ibridazioni culturali, e in generale al diverso, o ancora resistenti alla parità di genere. Questa decostruzione delle identità è stata condotta con la consapevolezza che si tratta di un compito critico ineludibile per chi ha in vista l’identità della persona con la sua intrinseca “apertura” all’altro. Un compito che oggi si impone con una sua speciale drammaticità per l’acuirsi – nell’epoca della globalizzazione e dunque di una compenetrazione travolgente di territori e mondi culturali un tempo vissuti come dotati ognuno di una “casa propria” – del ricorso massiccio a strategie identitarie sedotte dalla “via breve” di un’identità generata dalla paura e ridotta a strumento di esclusione e di immunizzazione dal diverso.

Allo stesso tempo, chi è chiamato dalla sua coltivazione “professionale” della memoria storica a mantenere una distanza critica dalle specifiche «strategie identitarie» della propria epoca, sa che esse accompagnano sempre la vita individuale e comunitaria degli esseri umani, se con l’espressione intendiamo forme di costruzione dell’identità che si sedimentano di volta in volta nei differenti momenti storici, andando a costituire un patrimonio di provenienza nell’esperienza di ogni nuova generazione. Lo studioso dovrà ricollocarle in una prospettiva storica e riaprirne con la pazienza analitica del proprio mestiere i cortocircuiti ideologici, e in generale i percorsi,

---

<sup>5</sup>Platone, *Respublica*, a cura di J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1902, V, 462 c.

necessariamente abbreviati, che depositano in un'“identità *idem*” forme di vita in se stesse storiche, cioè sempre incompiute e slanciate verso una pienezza “a-venire”. Ogni società desiderosa di futuro deve prendersi cura di mantenere in vita i processi formativi e la libera espressione della cultura attraverso i quali quelle identità vengono sempre di nuovo ridiscusse criticamente e, solo in questa luce, di fatto consegnate al compito critico delle nuove generazioni. Il titolo del convegno – una sorta di appuntamento di «terza missione», nel senso di presentazione pubblica dell'attività di ricerca comune tra i docenti del Dipartimento, che segue i due convegni dipartimentali analoghi “La cultura in guerra” (2014) e “Le parole della pace, le parole della guerra” (2016) – mantiene perciò il termine “strategie”, adoperandone non solo il significato “bellicoso” (habermasianamente sempre compromesso con logiche di dominio), ma anche le risorse per dir così euristiche per il reperimento dei processi che generano, nelle diverse epoche, i modi di rappresentazione dell'identità personale e sociale attraverso l'elaborazione sempre nuova della memoria storica e le espressioni artistiche, linguistico-letterarie e filosofiche.

Dal momento che l'identità personale si definisce sempre in relazione all'altro e anzi a partire da un altro/diverso con cui entrare in relazione; dal momento che la persona così intesa apre uno spazio logico problematico e conflittuale, all'interno del quale si esercita il potere sia di inclusione sia di esclusione, è emerso con forza dal convegno il tema dell'identità politica e sociale, dalla quale si passa necessariamente per comprendere le specifiche idee di persona e di libertà di ogni epoca e di ogni comunità. Si è giunti così necessariamente a parlare anche delle migrazioni e delle pesanti ricadute di identità personale negata cui società escludenti espongono non solo lo straniero, ma, ineludibilmente, lo stesso cittadino, che patisce la medesima compressione del carattere relazionale dell'identità personale sotto la spinta di immancabili derive autoritarie. Si è aperta con quest'ultimo tema una nuova prospettiva di ricerca, che si inserisce in un progetto più vasto promosso a livello di Ateneo. Questa sintonia è per il Dipartimento motivo ulteriore di incoraggiamento nella linea di ricerca interdisciplinare intrapresa.

Come si vedrà dai saggi, le più diverse competenze del Dipartimento sono state impegnate in questa comune ricerca, affiancate da quelle di alcuni

studiosi esterni. Una nota particolarmente dolorosa è rimasta legata allo svolgimento dei lavori. All'iniziativa, tramite la collega Gabriella De Marco, aveva dato la sua prestigiosa adesione uno storico dell'arte di grande rilievo, Enrico Crispolti, che aveva proposto una relazione, dal Dipartimento scelta per l'apertura dei lavori, particolarmente importante anche per il suo tema: *Dalla mostra di Monaco di Baviera sull'entartete Kunst alla promulgazione, in Italia, delle leggi per la difesa della razza*. Una malattia insorta in quei giorni lo aveva costretto a rinunciare alla presenza a Palermo. Lo studioso si è spento in ospedale una decina di giorni dopo la conclusione dei lavori. A lui vorrei dedicare queste nostre fatiche, cui egli aveva voluto offrire il suo prezioso contributo.

# I

Spazi, forme di vita, culture





## La Costituzione della Repubblica Italiana, l'Archivio Centrale dello Stato e l'Eur. Un esempio di potenziale risemantizzazione?

GABRIELLA DE MARCO

Buongiorno, ringrazio il collega professor Leonardo Samonà per le parole lusinghiere a cui è ricorso nell'introdurre le mie ricerche e la mia attività di studiosa. Porgo al pubblico i saluti del professor Enrico Crispolti, saluti a cui si aggiungono, naturalmente, i miei. Saluti rivolti al Rettore dell'Ateneo di Palermo, professor Fabrizio Micari, alla Prorettrice alla didattica, professoressa Laura Auteri e alla Direttrice del Dipartimento di Scienze Umanistiche, professoressa Francesca Piazza. Ai colleghi del comitato scientifico va il mio apprezzamento per aver organizzato questo importante, quanto necessario, convegno. Porgo, ancora, i miei saluti agli studenti, ai colleghi, al personale del Dipartimento e al pubblico presente in questa preziosa sala, nella speranza di centrare, con la mia prolusione, alcuni nodi essenziali su argomenti cogenti, perché attuali, intorno ai quali ruota il convegno<sup>1</sup>. Temi quali quelli di *Persona, Comunità, Strategie identitarie*.

---

L'autrice ringrazia l'Archivio Centrale dello Stato di Roma.

<sup>1</sup>Enrico Crispolti (Roma 18 aprile 1933 – 8 dicembre 2018) avrebbe dovuto aprire in conversazione con me il convegno. Argomento dell'intervento la promulgazione delle leggi razziali in Italia e la questione, anche italiana, relativa all'arte degenerata. La sala destinata all'apertura del convegno internazionale è quella delle Capriate, nel complesso monumentale dello Steri, sede del Rettorato dell'Ateneo di Palermo.

Tuttavia, mi fa piacere introdurre il mio intervento che verte, partendo dalla nostra Costituzione, sul ricordo, sulla memoria e sul patrimonio culturale, con le parole tratte da *Leggere e scrivere. Una testimonianza* di V. S. Naipaul, controverso premio Nobel per la letteratura. «Non sapevo – scrive Naipaul a proposito della sua infanzia – nulla del nostro passato: il passato della nostra comunità finiva, per quasi tutti noi, con i nostri nonni; oltre non riuscivamo a vedere»<sup>2</sup>. Le parole dello scrittore che ritengo non abbiano bisogno di ulteriori commenti, torneranno nel corso dell'intervento a sottolinearne alcuni passaggi.

Entro, dunque, nel vivo della mia riflessione centrata, come dichiarato nel titolo, su uno dei tre originali della Costituzione della Repubblica Italiana e, in particolare, sull'esemplare conservato presso l'Archivio Centrale dello Stato<sup>3</sup>. Archivio sito nel quartiere romano dell'Eur, nella parte ormai considerata storica ovvero nella porzione corrispondente a quello che durante il ventennio è stato il cantiere dell'E42. Area scelta personalmente da Benito Mussolini e destinata ad ospitare l'Esposizione Universale che si sarebbe dovuta tenere a Roma nel 1942. Una porzione dell'Urbe e dell'Agro romano, quella individuata dal dittatore, destinata a divenire, secondo i progetti del duce, il simbolo per antonomasia della “terza Roma”, della nuova Roma imperiale<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup>V.S. Naipaul, *Leggere e scrivere. Una testimonianza*, Adelphi, Milano 2002, p. 51.

<sup>3</sup>Gli altri due originali sono conservati presso l'Archivio Storico della Presidenza della Repubblica Italiana e l'Archivio Storico della Camera dei Deputati.

<sup>4</sup>Molti gli studi pregevoli e fondamentali sul fascismo, la comunicazione e la città. Contributi che riguardano varie aree disciplinari e in continuo aggiornamento non solo nella comunità scientifica nazionale. Qui per comprensibili motivi cito, soltanto, i testi da me consultati e riletti in funzione della mia prolusione al convegno. Per quanto riguarda la storia dell'E42 rinvio, pur senza alcuna pretesa di esaustività, a: G.Q. Giglioli (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, Colombo, Roma 1937, catalogo della mostra in occasione del bimillenario della nascita di Augusto, Roma, Palazzo delle Esposizioni, 23 settembre 1937 – 23 settembre 1938; A. Cederna, *Mussolini urbanista. Lo sventramento di Roma negli anni del consenso*, Laterza, Roma-Bari 1979; I. Insolera e F. Perego, *Archeologia e città. Storia moderna dei Fori di Roma*, Laterza, Roma-Bari 1983; M. Calvesi, E. Guidoni, S. Lux (a cura di), *E42 utopia e scenario del regime. Urbanistica, architettura, arte e decorazione*, Marsilio, Venezia 1987, catalogo della mostra, Roma, Archivio Centrale dello Stato, aprile - maggio 1987; V. Vidotto, *Roma contem-*

Tuttavia, prima di affrontare argomenti incandescenti inerenti alcune ipotesi di risemantizzazione del quartiere romano dell'Eur e che riguardano quell'ambito controverso qual è quello della riorganizzazione dello spazio pubblico, unitamente alla memoria e al patrimonio culturale, e in cui rientrano, indiscutibilmente, sia l'Archivio Centrale dello Stato, inteso come Archivio Nazionale dello Stato sia la Costituzione della Repubblica Italiana è opportuno che io mi soffermi, proprio a partire dalla presenza di uno degli originali della Costituzione presso l'edificio dell'Eur, su alcune peculiarità proprie di quella che è “legge fondante dello Stato”.

Giova ricordare che il testo della nostra Costituzione è stato approvato dall'Assemblea Costituente il 22 dicembre del 1947 e firmato dal Capo provvisorio dello Stato Enrico De Nicola il 27 dicembre di quell'anno e pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale, edizione straordinaria n. 298 del 27 dicembre del 1947. Testo entrato in vigore il 1 gennaio del 1948<sup>5</sup>. Il testo fu controfirmato dal Presidente del Consiglio dei Ministri Alcide De Gasperi e dal presidente dell'Assemblea costituente Umberto Terracini. Inizialmente composto da 139 articoli e XVIII disposizioni transitorie e finali, ancora oggetto, come si dice in linguaggio tecnico, di revisioni costituzionali, ad integrazione ed aggiornamento del testo originale. Ciò significa che la Costituzione, legge fondamentale dello Stato, è soggetta ai mutamenti del tempo. La Costituzione non è, dunque, un testo scolpito nella pietra, qualcosa di

---

*poranea*, Laterza, Roma-Bari 2001; M. Munzi, *L'epica del ritorno*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2001; L. Braccisi, *L'antichità aggredata. Memoria del passato e poesia del nazionalismo*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2006; E. Gentile, *Fascismo di pietra*, Laterza, Roma-Bari 2007; P. Nicoloso, *Mussolini architetto. Propaganda e paesaggio urbano nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2008; I. Insolera, *Roma moderna. Da Napoleone I al XXI secolo*, Einaudi, Torino 2011; G. De Marco, *Mussolini e l'uso pubblico della storia: dalle demolizioni nel centro storico di Roma al complesso dell'E42*, in D. Lacagnina (a cura di), *Immagini e forme del potere. Arte, critica e istituzioni in Italia fra le due guerre*, Edizioni/passaggio, Palermo 2011, pp. 33-48; M. Dantini (a cura di), *Continuità/discontinuità nella storia dell'arte e della cultura italiane del Novecento. Arti visive, società e politica tra fascismo e neoavanguardie*, in «Piano B arti e culture visive», 3/1 (2018), consultabile al link: <https://pianob.unibo.it/issue/view/728>; A. Giardina, A. Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari 2016.

<sup>5</sup>Rinvio a: <http://www.gazzettaufficiale.it>. Ricordo che il convegno si è tenuto nel corso dei settant'anni dell'anniversario della sua promulgazione.

immobile, come, sovente, nell'opinione comune e da alcuni tra i non addetti ai lavori, è percepita. E ciò non solo ne costituisce un aspetto di forza ma rappresenta, rispetto alla mia ipotesi, un punto nodale intorno al quale, o più esattamente, a partire dal quale bisogna avviare questa riflessione.

Ricordo, al fine di chiarire ulteriormente i passaggi del mio ragionamento, che in questi settant'anni nessuna delle proposte formulate per modificare quella che in giurisprudenza si definisce come Forma di Stato e di Governo ha trovato il consenso del Parlamento e del corpo elettorale, come dimostra, ed è cronaca recente, il Referendum costituyente del 2016. La Costituzione della Repubblica italiana è un atto normativo principale, perché legge fondamentale dello Stato, ovvero quella che in termini giuridici si definisce come Fonte del Diritto Nazionale. La Costituzione, quindi, per la poliedricità delle sue componenti di natura giuridica, simbolica, antropologica, rientra, ritengo senza alcuna forzatura, nelle categorie di "memoria e patrimonio culturale". Ciò per la sua veste di testimonianza, e al tempo stesso, perché simbolo della nostra storia recente, perché è legge fondamentale dello Stato e perché, come ho appena ricordato, per il suo essere continuamente sottoposta a integrazioni o più esattamente a revisioni costituzionali. Revisioni che, certamente, hanno dei limiti invalicabili all'interno della Costituzione stessa, proprio perché il diritto di revisione non deve andare – e sottolineo questo passaggio – oltre il tratto identitario della Carta.

L'Archivio Centrale dello Stato, per tornare al cuore del mio intervento, secondo quanto previsto dalle norme archivistiche ha la funzione di conservare a seguito di consegna obbligatoria di versamento, la documentazione prodotta dagli organi centrali dello Stato. Ha l'obbligo di conservare, di conseguenza, anche il testo originale della Costituzione<sup>6</sup>. Ricordo, inoltre,

---

<sup>6</sup>Le modifiche alla Costituzione come tutte le leggi dello Stato sono conservate presso l'Archivio Centrale dello Stato, l'istituto archivistico che conserva prevalentemente i documenti (dal 1861 in poi) degli organi centrali giudiziari e amministrativi dello Stato italiano. Si tratta di un insieme di archivi e di carte che comprende, tra le fonti più significative, la Costituzione italiana del 1948, la raccolta in originale delle leggi e decreti, i verbali della Presidenza del Consiglio dei Ministri, la documentazione delle grandi Commissioni d'inchiesta, lo stato civile dei Savoia e l'archivio della Real Casa, gli archivi dei tribunali militari e quelli fascisti, con le carte della segreteria particolare del Duce. Le informazioni sono tratte da:

perché pertinente con la mia riflessione, che il 13 aprile del 1953 con la legge n. 340 si costituiva l'Archivio Centrale dello Stato inteso come Istituto distinto dall'Archivio di Stato configurandosi come Archivio nazionale secondo l'impostazione europea<sup>7</sup>. Gli archivi, appare evidente, svolgono l'importante, quanto fondamentale funzione di essere deposito, magazzino, nell'accezione positiva del termine, della memoria<sup>8</sup>. Magazzino del sapere collettivo e spazio teso tra il passato e il presente con una incontestabile proiezione al futuro<sup>9</sup>. La qualità democratica di uno Stato e delle sue istituzioni si misura, si giudica, anche, in base all'accessibilità dei suoi archivi<sup>10</sup>. Gli archivi, dunque, e in particolare l'Archivio Centrale dello Stato rientrano nel concetto di memoria e di patrimonio culturale e sono, quindi, centrali nel mio ragionamento. Una riflessione condotta con gli strumenti della storia dell'arte pur nel dialogo costante con altri saperi<sup>11</sup>.

Ed è per questo motivo che sono "costretta" nel proporre i passaggi di questa mia ipotesi a disarticolare il percorso dell'intervento. Una narrazione,

---

[https://it.wikipedia.org/wiki/Archivio\\_Centrale\\_dello\\_Stato](https://it.wikipedia.org/wiki/Archivio_Centrale_dello_Stato) . Il sito internet dell'Archivio Centrale dello Stato è: <http://acs.beniculturali.it/> (ultima consultazione 06 luglio 2019).

<sup>7</sup>M. Serio (a cura di), *Archivio Centrale dello Stato 1953-1993*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1993, p. 3; "Costituzione e diritto delle genti", mostra organizzata in occasione del 70° anniversario della Costituzione Italiana, Roma, Archivio Centrale dello Stato, 21 dicembre 2018-29 marzo 2019.

<sup>8</sup>Per la definizione di archivio come deposito e magazzino del sapere cito liberamente A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 148-157.

<sup>9</sup>Mi permetto di rinviare a G. De Marco, *Prospettive per un Archivio multimediale del Novecento in Sicilia*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2002.

<sup>10</sup>Punto di riferimento fondamentale per ogni riflessione sugli archivi e la memoria sono state per me le riflessioni di P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003 e A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, cit.

<sup>11</sup>Ed è per questa ragione che, con piacere, ringrazio la soprintendente dell'Archivio Storico della Presidenza della Repubblica, dottoressa Marina Giannetto, il professor Massimo Siclari, costituzionalista dell'Università degli Studi di RomaTre e la dottoressa Emanuela Fiorletta dell'Archivio Centrale di Stato. Li ringrazio non solo per alcuni preziosi riscontri ma per un proficuo scambio su temi e ipotesi al centro del mio progetto di studio.

la mia, per ricorrere a una definizione oggi in voga, che prendendo in esame un'ampia porzione di Roma, ha come oggetto la città, i suoi abitanti, il ricordo, la memoria e soprattutto la condizione di cittadino e di cittadinanza. Una narrazione fatta di sovrapposizioni, di compresenze, di stratificazioni spazio-temporali che incorporano in un taglio centrato, a partire dalla Costituzione e dal quartiere Eur, aspetti, argomenti, finestre tematiche che non possono essere soggette solo alla scansione temporale. Tornerò, così, sovente, su argomenti già classificati nel corso della prolusione partendo dal presupposto che la città, come ha scritto efficacemente Paul Ricoeur in *La memoire, L'histoire, L'oublie*, è un "testo vivente"<sup>12</sup>.

La città in divenire nel suo intreccio tra passato e presente e nella sua auspicabile proiezione al futuro, con la memoria e il patrimonio culturale, l'uso pubblico della storia, unitamente alle riflessioni sul museo e sulla storia della ricezione, hanno orientato negli ultimi anni, molti miei progetti di ricerca e gli ampliamenti inediti che qui propongo<sup>13</sup>. Anche se chiarisco,

---

<sup>12</sup>P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 355.

<sup>13</sup>Il testo è un primo avvio di uno studio che s'inserisce nell'ambito di un più ampio progetto di ricerca che a partire dalla metà degli anni 2000, chi scrive ha avviato. Rinvio pertanto ai miei scritti: *Mussolini e l'uso pubblico della storia*, cit.; *I luoghi del fare arte. Latelier dell'artista tra valorizzazione museografica, pagine di critica d'arte e letteratura*, in P. Canettieri e A. Punzi (a cura di), *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, Viella, Roma 2014, pp. 759-769; *Per un museo diffuso di arte contemporanea: il quartiere Eur a Roma. Frammenti di storia e paesaggio tra preesistenze archeologiche, architettura, arti figurative e cinema*, in «Sinergie», 27 (2015), pp. 975-988; *Raffigurare la Grande guerra, elaborare il ricordo. L'illustrazione di propaganda di Enrico Prampolini*, in L. Auteri (a cura di), *La cultura in guerra. Dibattiti, protagonisti, nazionalismi in Europa (1870-1922)*, Carocci, Roma 2015, pp. 275-285; *Costruire il consenso: architettura, spazio urbano e committenza nell'Europa contemporanea*, in «Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics», 1-2 (2016), pp. 1-12; *La casa Capanno Pitigliani di Giovanni Michelucci nella frazione marittima di Tor San Lorenzo, ad Ardea (Rm). Memorie di una comunità di pescatori, architetti, artisti e registi tra le dune del litorale laziale*, atti del VIII Congresso "Aisu La città, il viaggio, il turismo: percezione, produzione e trasformazione", Napoli 2017, pp. 2907-2914; *L'Ara Pacis di Augusto e la campagna elettorale per le elezioni amministrative, del 2006 del Comune di Roma*, in «Classico Contemporaneo», 4 (2018), pp. 1-15; *1915-1918: sull'avanguardia e l'uso pubblico della storia. Anticipazioni su una selezione di scritti di propaganda bellica di Anton Giulio Bragaglia*, in «Cahiers de la sies», 2 (2018), p.

per non incorrere nel rischio di scivolare su percorsi prevedibili e didascalici, spesso in agguato quando si maneggiano temi identitari, che, sulla scia di contributi importanti quali quelli di Habermas, A. e J. Assmann, Le Goff, Ricoeur, le categorie di memoria culturale e ancor più di patrimonio culturale non sono, come osservava Le Goff in *Introduction des entretiens du Patrimoine*, categorie univoche, universali, neutrali ma categorie in grado di scatenare vere e proprie passioni<sup>14</sup>. Motori generatori in grado di alimentare lacerazioni, tensioni, percorsi antropologici più o meno condivisibili o diversamente orientati e orientabili all'interno di un possibile percorso di identificazione. Il ricordo, inoltre, e qui il senso della mia citazione iniziale da Naipaul, che molti legami stabilisce con il concetto di patrimonio culturale, così come il suo contrario, ovvero l'oblio, sono al centro e cito ancora Ricoeur e Assmann, di un ampio dibattito teorico che ormai da decenni attraversa il pensiero occidentale<sup>15</sup>. Al ricordo, alla memoria si fa appello, per incolpare, disculpare, giustificare. Il ricordo e la memoria divengono così i luoghi per eccellenza privilegiati della conflittualità e dell'immedesimazione. Passaggi essenziali per la fondazione di identità personali e collettive.

Propongo, dunque, per ritornare all'argomento oggi da me trattato, un avvio di riflessione sollecitata dalla presenza dell'esemplare della nostra Costituzione conservato presso l'edificio dell'Eur e su cui mi ero già soffermata, sebbene all'interno di un progetto più ampio di ricerca, nel mio studio sul *Museo diffuso nel quadrante sud-ovest della capitale*<sup>16</sup>. Un intervento, il mio, condotto a partire da questo testo fondamentale dello Stato italiano

---

32-43.

<sup>14</sup>J. Habermas, *Il discorso filosofico nella modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987; Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2005; A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, cit.; J. Le Goff, *Patrimoine et passions identitaires*, Fayard, Paris 1998; A. Ricci, *Attorno alla nuda pietra*, Donzelli, Roma 2006, p. 109.

<sup>15</sup>V.S. Naipaul, *Leggere e scrivere. Una testimonianza*, cit.; Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit.; A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, cit., p. 17.

<sup>16</sup>G. De Marco, *Per un museo diffuso di arte contemporanea: il quartiere Eur a Roma*, cit., consultabile al link: <http://www.sinergiejournal.it/pdf/convegno2015/rec2015.pdf>.

e articolato non su un punto di vista multidisciplinare, quanto su quello che potrei definire uno sguardo allargato. Un caso di studio centrato sui possibili percorsi museali, didattici e storiografici e di risemantizzazione che rivolge un'attenzione particolare all'Eur. Una porzione di territorio, quella considerata, come già specificato, in cui si trova, anche, quello che è stato il cantiere dell'E42. L'Eur, la Costituzione e la memoria culturale. La memoria e il patrimonio culturale, dunque, come fondamento epistemologico di un progetto concreto, fattivo che parte nei suoi vari passaggi dalla cattedra di Storia dell'arte contemporanea di cui sono titolare.

Per memoria culturale intendo non un nostalgico vagheggiamento di un passato più o meno recente, quanto la consapevolezza del passato condivisa dalla comunità di appartenenza. Comunità che ne elabora la trasmissione attraverso la conoscenza storica degli eventi passati, del rispetto del *Genius loci*, del paesaggio, dell'acquisizione dell'importanza di quel patrimonio fatto di opere, testi, racconti, tradizioni, immagini, architetture, piazze, paesaggi che rappresentano la sostanza condivisa del passato nella cognizione del presente.

Strettamente legata alla categoria di memoria culturale, e come questa pregevole di realtà inattese e spesso contraddittorie, vi è quella di "patrimonio culturale". La definizione è, infatti, ampia in quanto vi rientrano la città storica, l'archivio, il museo, il museo diffuso, la comunità di paesaggio, la cultura immateriale e, certamente ultimo ma non ultimo, lo sviluppo sostenibile<sup>17</sup>. Per questo, per riprendere ancora una volta il filo del mio ragionamento volto in un'ottica di percezione della nostra cittadinanza a partire dai valori fondanti della nostra Repubblica, e pur con le contraddizioni, le difficoltà, i rischi cui prima accennavo, l'esemplare di uno degli originali della nostra Costituzione nell'Archivio Centrale dello Stato ubicato in quella che un tempo doveva far parte della "città mussoliniana", ha un potenziale enorme a mio avviso non del tutto espresso sul fronte della risemantizzazione e del rapporto con una pagina drammatica della nostra storia recente. Ritorno, quindi, secondo quelle disarticolazioni che ho anticipato, all'arco di tempo racchiuso tra il 1944 e il 1948.

---

<sup>17</sup>Cfr. S. Settis, *Architettura e democrazia: paesaggio, città, diritti civili*, Einaudi, Torino 2017.



La Repubblica era stato il primo obiettivo fortemente simbolico, perché massimo segno di discontinuità con il regime, della maggioranza dei partiti antifascisti. Il secondo obiettivo era la Costituzione, che del primo, agli occhi dell'antifascismo era in qualche modo l'anima<sup>18</sup>. Ciò ne fa ancor oggi un testo ricco di un potenziale dinamico molto forte a cui si deve ispirare, si può ispirare anche l'azione collettiva. La Costituzione e cito Gustavo Zagrebelsky è «una selezione, promuove e condanna quanto nella società c'è di buono e quanto di male. Progetto che deve essere sostenuto da una parte di società che ci si identifica. La Costituzione presuppone a sua volta una società democratica»<sup>19</sup>. Un potenziale, per tornare al mio assunto iniziale, sul piano della comunicazione culturale al cittadino, un potenziale sul fronte dell'intenzione formativa, della formazione e della costruzione di un percorso che senza prevedibilità e retorica, possa sollecitare nel cittadino e nelle generazioni più giovani una maggiore sensibilità giuridica. Un potenziale anche sul fronte di un rapporto più saldo tra museo, museo virtuale, museo diffuso e archivio. Un potenziale non del tutto espresso, che include, che pone la sua centralità nella presenza fisica dell'Archivio Centrale dello Stato in quella porzione della capitale.

Stupisce, infatti, constatare come nelle zone limitrofe all'Archivio Centrale, non vi sia nessun accenno alla presenza di questo testo fondante né vi sia alcuna informazione relativa alla presenza dell'Archivio di Stato in quella parte di territorio, se non, naturalmente, nella piazza dove l'edificio è collocato. Una cartellonistica che se diffusa sia nel quartiere sia nelle sta-

---

<sup>18</sup>C. Mosillo e F. Nudi (a cura di), *Un mare d'archivi. L'onda lunga verso la Costituzione nei documenti dell'Archivio Centrale dello Stato*, Ministero per i beni e le attività culturali, Roma 2007, catalogo della mostra documentaria tenutasi a bordo del veliero della Marina Militare "Palinuro", 12 settembre-15 ottobre 2007 con soste nei porti di Taranto, Trieste, Venezia, Ancona e Napoli; "Costituzione e diritto delle genti", mostra organizzata in occasione del 70° anniversario della Costituzione Italiana, Roma, Archivio Centrale dello Stato, 21 dicembre 2018 – 29 marzo 2019; "Il viaggio della Costituzione", mostra promossa dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, Archivio Centrale dello Stato, 26 marzo 2019 – 6 aprile 2019 in cui è stato esposto l'originale della Costituzione Italiana.

<sup>19</sup>G. Zagrebelsky, *Basta con il silenzio, è venuto il tempo della resistenza civile*, in «La Repubblica», 24 novembre 2018, p. 4.

zioni della metropolitana svolgerebbe, in modo non invasivo e pedante, un'importante funzione di comunicazione culturale e istituzionale<sup>20</sup>. Diversamente, nell'ingresso dell'edificio sono segnalati i fondi presenti come è indicata la conservazione del "nostro" esemplare di cui è esposta in sala consultazione una copia anastatica. Nell'*homepage* allo stato attuale, forse perché sotto il profilo archivistico e giuridico è ritenuto scontato, non c'è un riferimento particolare volto a segnalare la presenza<sup>21</sup>. Certo, da un punto di vista tecnico devo precisare, basandomi su un'evidenza, che, per il caso specifico, ovvero la conservazione dell'esemplare presso l'Archivio Centrale di Stato non si può parlare di una vera e propria risemantizzazione. Questo perché come ho sottolineato l'Istituzione per obbligo conserva le leggi dello Stato. E infatti, l'originale vi giunge per ragioni istituzionali, attraverso un *iter* che non contempla ipotesi volute di riconfigurazione.

I passaggi sono, infatti, i seguenti: De Nicola il giorno della firma depositò uno dei tre originali al Ministero di Grazia e Giustizia. Ministero che lo inserì nella Raccolta ufficiale delle leggi e decreti, la cui conservazione spetta all'Archivio Centrale dello Stato, l'altro originale fu inviato a Terracini che lo riunì agli atti dell'assemblea costituente e come tali inviati all'Archivio storico della Camera dei Deputati e, infine, l'esemplare giunto a De Gasperi confluisce alla Presidenza della Repubblica<sup>22</sup>. Ciononostante, è mia convinzione che sia l'Archivio Centrale di Stato sia la Costituzione dal punto di vista della museologia, per i motivi appena esposti, possano rientrare agevolmente non

---

<sup>20</sup>L'Archivio è servito da tre stazioni della linea B della metropolitana di cui la più prossima è quella di Eur Fermi.

<sup>21</sup>Come accade per il sito dell'Archives Nationales di Parigi. Diversamente l'*homepage* del sito del Los Congreso de los Diputados, a Madrid, semplice e descrittivo, rimanda dal menù alla pagina della Costituzione con la segnalazione del link. Gli Stati Uniti e precisamente il National Archive di Washington conserva tra i molti archivi e documenti i tre documenti fondamentali per il Paese: la dichiarazione d'Indipendenza, la Costituzione e la Carta dei Diritti, documenti in mostra al pubblico nel salone principale del Palazzo. Analogamente il sito, con una *homepage* a mio avviso ben fatta, rinvia direttamente ai documenti citati (ultima consultazione 06 luglio 2019).

<sup>22</sup>P. Carucci, *L'influenza degli archivi contemporanei sull'evoluzione dell'archivistica*, in M. Serio (a cura di), *Archivio Centrale dello Stato 1953-1993*, cit., p. 99-114. Nell'aprile del 2019 il sito è stato aggiornato, ridefinito con una impaginazione grafica nuova: <http://www.acs.beniculturali.it/> (ultima consultazione 06 luglio 2019).

solo nella mappatura dei “luoghi della memoria” ma possano essere motori generatori di riletture critiche e progettuali dell'Eur.

Del quartiere, deviando solo apparentemente dalla Costituzione, si può tracciare una mappa dei luoghi della memoria orientandosi sulle tre categorie individuate da Pierre Nora<sup>23</sup>. Tra questi ubicato nella circoscrizione limitrofa a quella dell'Eur vi è il Mausoleo delle vittime dell'eccidio delle Fosse Ardeatine. Luogo dal forte connotato simbolico anche in relazione alla nostra Repubblica. Un segno architettonico importante legato all'eccidio del 24 marzo del 1944 quando i tedeschi che occupavano Roma trucidarono, per rappresaglia contro l'attentato di via Rasella, 335 civili. Il sacrario che sorge sulle cave dove i tedeschi non diedero sepoltura ai corpi ma li celarono è a firma degli architetti Nello Aprile, Cino Calcaprina, Aldo Cardelli, Mario Fiorentino e Giuseppe Perugini. Vi è presente, inoltre, la scultura *Le tre età* di Francesco Coccia. La pregevolissima cancellata in bronzo è opera di Mirko Basaldella, ritenuto tra gli artisti più interessanti del nostro Novecento e che realizzò per il cantiere dell'E42 *La Chimera*<sup>24</sup>.

Ma Roma non lo si dimentichi è capitale della cristianità. Il quadrante sud ovest considerato, Eur incluso, è ricco di luoghi materiali e simbolici. Si può tracciare, infatti, un percorso del sacro inteso sia nell'accezione laica del termine sia in quella spirituale. Un itinerario che può condurre nell'area limitrofa a quello che un tempo era l'E42 e, in particolare, alla porzione in cui si trova l'Archivio Centrale. Mi riferisco alla zona delle Tre Fontane, zona in cui la tradizione vuole sia stato martirizzato l'apostolo Paolo e dove

---

<sup>23</sup>Cfr. P. Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, in «Representations», 26 (1989), pp. 7-24.

<sup>24</sup>Rinvio a il mio testo *Per un museo diffuso di arte contemporanea: il quartiere Eur a Roma*, cit. Per il Sacrario delle Fosse Ardeatine e i temi legati al diritto alla sepoltura rinvio, sebbene successivo a questo intervento, al mio intervento sulle pietre d'inciampo: *Le pietre d'inciampo di Gunter Demning a Roma*, in «Artribune», 21 febbraio 2019, consultabile al link: <https://www.artribune.com/arti-visive/2019/02/pietre-inciampo-gunter-demning-roma-opinione-gabriella-de-marco> e al mio scritto sempre sulle pietre d'inciampo in corso di pubblicazione nel volume a cura di Matteo Di Figlia e Daniela Tononi (a cura di), *Tempo e Shoah. Politiche dell'oblio e forme testimoniali*, atti del seminario di studio e di ricerca promosso dal Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Ateneo di Palermo, 29 e 30 gennaio 2019, in corso di pubblicazione.

sorge l'Abbazia di San Paolo alle Tre Fontane. Complesso rimaneggiato nel tardo rinascimento da Giacomo della Porta su preesistenze del V secolo dopo Cristo. Un nucleo abbaziale che racchiude la chiesa di San Vincenzo e Anastasio, un edificio risalente al VII secolo d.C. Nella Circoscrizione limitrofa, l'VIII, vi è *La foresta di acciaio* realizzata nel 2008 da Giuseppe Spagnulo e monumento ai *Caduti di Nassiriyah*. Ancora, nel quartiere della Magliana posto nell'XI Circoscrizione, sempre nel quadrante considerato, vi è la Chiesa del Santo Volto di Gesù, a firma degli architetti Piero Sartogo e Natalie Grenon, inaugurata nel 2006. Edificio religioso che può ritenersi un vero e proprio museo di arte contemporanea per la liturgia<sup>25</sup>.

L'area delle Tre Fontane, per tornare all'E42, fu scelta da Mussolini come quadrante in cui avrebbe dovuto tenersi l'Esposizione Universale del 1942. Al primo sopralluogo del 21 ottobre del 1936 seguì quello del 15 dicembre in cui questi decise per l'area delle Tre Fontane. Un'area ricca di simboli: perché vi si giungeva dal Campidoglio tramite la via dell'Impero e sulla direttrice che portava, porta tuttora, tramite la Cristoforo Colombo, al mare. In tal modo Mussolini si assicurava, come già era accaduto sotto Anco Marzio, Claudio e Traiano, lo sbocco al litorale di Ostia e quindi al mare, ribadendo il rapporto anche simbolico con il Tevere e rimandando a una porzione del litorale laziale, quello che va verso sud, che gli consentiva nella costruzione dell'Impero e della terza Roma, di far leva sul *Genius loci*. Quel tratto di costa, secondo le fonti, tra cui Virgilio, è indicato come luogo di approdo di Enea. In particolare, presso la località nota come Pratica di Mare si fa corrispondere la fondazione dell'antica *Lavinium*.

L'Archivio Centrale dello Stato, e questo è un dato importante ai fini del mio ragionamento, conserva i fondi che documentano la complessa e travagliata vicenda del cantiere dell'E42. Ma è opportuna un'ulteriore e solo apparente digressione dal cantiere dell'E42. Nella terza categoria di Nora, quella dei "luoghi" definiti "funzionali" vi sono comprese le installazioni, i film, i radiodrammi, le rappresentazioni teatrali. Non mi soffermerò, come forse sarebbe prevedibile, sulle opere di arte contemporanea che pure segnano spazi centrali del quartiere e di cui ho scritto proponendo dei casi

---

<sup>25</sup>Cfr. G. De Marco, *Per un museo diffuso di arte contemporanea: il quartiere Eur a Roma*, cit. Tra gli artisti presenti: Carla Accardi, Marco Tirelli, Mimmo Paladino.

studio, bensì su quella che mi piace definire come una riscrittura dell'E42 e dell'Eur attuata da alcuni autori del cinema italiano<sup>26</sup>. Il cinema offre, infatti, non solo un punto di vista avvincente per accostarsi alla storia di quelle architetture ma rappresenta uno snodo ineludibile nell'ottica di una risemantizzazione non invasiva dell'intero quartiere. Non solo: il cinema, secondo una mia lettura già esposta nel 2011, si rivela una fonte importante per una storia della ricezione di quelle architetture<sup>27</sup>. La produzione cinematografica da Roberto Rossellini sino alle produzioni pubblicitarie e televisive recenti, ha letto, riletto, interpretato i segni e i simboli architettonici dell'E42 e dell'Eur consegnandoci, spesso, memorabili metafore della società italiana. Interpretazioni anticipatrici che successivamente possono aver orientato sul piano della critica anche la ricerca scientifica. Mi riferisco in particolare all'*Eclisse* di Michelangelo Antonioni dove l'Eur è il luogo dello straniamento, dell'alienazione. Quartiere dormitorio che, pur se residenziale faticava a collegarsi, come ancora fatica, con il resto della città. Ma forse ancor più rilevante, ai fini del mio discorso, è sul piano della percezione la lettura che ne fece Federico Fellini. Penso alle *Tentazioni del Dottor Antonio*, uno dei quattro episodi di *Boccaccio '70* con Anita Ekberg e Peppino De Filippo. L'immagine dell'attrice che si staglia sugli archi e sulle prospettive delle architetture e degli spazi della mussoliniana E42 e in particolare sul Palazzo della Civiltà Italiana, e al centro delle ossessioni del Dottor Antonio, è entrata nell'immaginario collettivo. Fellini, con uno sguardo da grande visionario, enfatizzò i vuoti, i vuoti eloquenti di quelle architetture. Architetture spesso definite nelle parole della critica d'arte come "metafisiche" perché evidente eco della pittura di Giorgio De Chirico<sup>28</sup>. Un'interpretazione più volte ribadita, con una finezza che gli va riconosciuta, da Maurizio Calvesi in un'interessante comparazione ekfrastica che, in un gioco di rimandi, vede

---

<sup>26</sup>Per quanto riguarda le opere d'arte contemporanea presenti nel quartiere Eur rinvio al mio testo appena citato. Qui ricordo Giuseppe Capogrossi, Fortunato Depero, Gino Severini, Enrico Prampolini, Publio Morbiducci, Michelangelo e Bruno Conte, Arnaldo Pomodoro.

<sup>27</sup>Cfr. G. De Marco, *Mussolini e l'uso pubblico della storia*, cit.

<sup>28</sup>Cfr. M. Calvesi, *La metafisica schiarita. Da De Chirico a Carrà, da Morandi a Savinio*, Feltrinelli, Milano 1982.

coinvolti il grande metafisico e Dino Campana, il Campana dei *Canti Orfici* e ancora De Chirico come riferimento per molte delle architetture dell'E42.

Ma se lo straniamento è sicuramente una cifra della pittura metafisica che certo può ritenersi un precedente importante, se non ineludibile, per molti architetti e artisti del ventennio non è l'unico spunto. L'isolamento, il vuoto eloquente che si percepisce nelle architetture dell'E42 possono considerarsi uno dei volti affidati all'architettura di quel tempo, di quell'imponente riscrittura dell'Urbe attuata scientemente da Mussolini anche tramite le demolizioni e gli sventramenti, nel tessuto della capitale<sup>29</sup>. Ridefinizione che assume un'evidente accelerazione a partire dalla guerra di Etiopia. Cosa idolatrare e cosa sacrificare del passato, della città, dei suoi monumenti?

Gli sventramenti attuati nel centro storico dalla seconda metà degli anni Venti non rispondono, solo, a una logica pratica ma nel bonificare, purificare, modernizzare la città antica, indicano una genealogia politica che, attraverso i vuoti, procede da Cesare, Ottaviano Augusto, Costantino per giungere al duce. Già nel 1925 Mussolini dichiarava che nelle sue intenzioni Roma doveva apparire meravigliosa in tutto il mondo: «ordinata e potente come ai tempi di Augusto: si deve far largo intorno all'Augusteo, al teatro di Marcello, tutto ciò che crebbe nei secoli della decadenza dovrà scomparire. Voi libererete dalle costruzioni parassitarie e profane, afferma in un discorso tenuto in Campidoglio, i templi maestosi della Roma Cristiana. I monumenti millenari della nostra storia devono giganteggiare nella necessaria solitudine»<sup>30</sup>.

Mussolini disegnava, dunque, una Roma che non era mai esistita così come in molti aspetti ancora la percepiamo. Esempio evidente è la *Teca di Morpurgo* posta a contenere, a esporre l'Ara Pacis di Augusto e a disegnare la piazza di Augusto Imperatore. Progetto nella sua complessità certo realizzato da Morpurgo ma che vide Mussolini non solo come committente. Un progetto in cui il duce intervenne ripetutamente dettandone le fasi e il taglio urbanistico. In definitiva un Mussolini architetto per citare l'efficace

---

<sup>29</sup>Cfr. G. De Marco, *Mussolini e l'uso pubblico della storia*, cit.

<sup>30</sup>B. Mussolini, *La nuova Roma*, discorso pronunciato in Campidoglio il 31 dicembre 1925.

titolo del libro di Nicoloso<sup>31</sup>. Analogamente, i vuoti presenti nelle architetture moderne dell'E42 dovevano dialogare con le demolizioni attuate nel centro storico rimandando nell'insieme a quell'idea di romanità voluta da Mussolini.

Fellini, dunque, nell'episodio sceneggiato con Tullio Pinelli e Flaiano invita a riflettere sulle componenti di un'architettura che travalica, pur contenendolo, il rapporto con la metafisica. Anticipa, così, seppure non intenzionalmente una chiave di lettura storiografica successiva che ha visto negli sventramenti, nelle bonifiche, nei diradamenti non il frutto di una stralunata visione come scrisse Antonio Cederna in *Mussolini urbanista*, ma come tappe di un programma politico e religioso<sup>32</sup>. Un programma ambizioso per cui il dittatore si avvale della consulenza di archeologi, filologi, antropologi, architetti, urbanisti e storici dell'arte e che vide nell'E42 un passaggio importante, centrale. Passaggio che, nel separare il monumento dalla rovina, il monumento dal rudere segnò, come dimostrano le preesistenze negate dell'area dell'E42, anche sul fronte urbanistico e della città, la frattura tra preesistenze e nuovo<sup>33</sup>. Un dialogo, una convivenza, una contaminazione che è una cifra precipua di Roma e che nel tempo ha continuato a rappresentare, a includere e qui rimando ancora alla mia citazione iniziale da Naipaul, i lari domestici, i ricordi di famiglia, i ricordi quotidiani<sup>34</sup>. Una convivenza originale che si è interrotta, proprio, con il disegno fascista.

Alla luce di queste evidenze e ritornando alla presenza di uno degli originali della Costituzione all'Eur nell'edificio che ospita l'Archivio Centrale dal 1957, questo è di per sé emblematico sia sotto il profilo architettonico sia ancor più sotto quella risemantizzazione del quartiere e delle sue architetture. Ciò perché l'edificio era uno dei capisaldi urbanistici a sud dell'impianto espositivo dell'E42.

---

<sup>31</sup>P. Nicoloso, *Mussolini Architetto*, cit.

<sup>32</sup>Cfr. A. Ricci, *Attorno alla nuda pietra*, cit., p. 39. Invito, ancora una volta, alle riflessioni fondamentali di Vauchez, Braccesi, Giardina, Gentile e Nicoloso citate alla nota 4.

<sup>33</sup>Invito al catalogo della mostra tenutasi a Roma, Archivio Centrale dello Stato, aprile - maggio 1987: M. Calvesi, E. Guidoni, S. Lux (a cura di), *E42 utopia e scenario del regime. Urbanistica, architettura, arte e decorazione*, Marsilio, Venezia 1987.

<sup>34</sup>Rinvio alla nota 2.

Destinato alla *Mostra delle Forze armate*, a seguito di un'intuizione piacentiniana che non voleva porre l'accento sull'anima belligerante del Paese ospite, fu oggetto di un cambio d'uso e quindi destinato ad accogliere la *Mostra dell'Autarchia e del Corporativismo*. Opera architettonica progettata dopo vari gradi di concorso, molte polemiche e malcontenti dagli architetti De Renzi e Pollini (quest'ultimo in collaborazione con Figini) e poi terminato negli anni cinquanta del secolo scorso. Tre corpi di fabbrica che hanno subito molte varianti e che possono essere considerati, sulla scia di Alessandra Muntoni, come l'espressione della scomparsa del referente, ovvero come la testimonianza di una narrazione storica che parte decisa da una direzione, e poi con una serie di imprevedibili sterzate, cambia strada continuamente per concludersi su obiettivi e destinazioni completamente altre rispetto ai progetti iniziali<sup>35</sup>. Nei primi anni cinquanta, infatti, il Soprintendente Armando Lodolini ebbe l'intuizione di individuare nell'Eur e nel commissario dell'ente Eur Virgilio Testa che stava attuando la trasformazione dell'area in un quartiere della città moderna, il luogo volto ad accogliere l'Archivio Centrale. Certo come sosteniamo in molti ne resta in qualche modo "l'impronta del regime"<sup>36</sup>. Tracce probabilmente frutto di una riconfigurazione intesa come testimonianza di un'Italia della ricostruzione alla sua prima esperienza repubblicana e democratica e quindi incerta tra rimozione, oblio, e decisa risemantizzazione. L'Archivio Centrale ne conserva disegni, bozzetti, carteggi, fondamentali per la ricostruzione e la lettura di quegli anni. L'Archivio Centrale è quindi "fonte" importante per comprendere, per studiare, quella che efficacemente Alessandra Tarquini ha definito come la *Storia della cultura fascista*<sup>37</sup>. Tracce di un'impronta mussoliniana che l'architetto Giuseppe Pagano definì come stile E42, ancora oggi si percepiscono, nonostante nell'Eur e nel quadrante sud ovest vi sia un concentrato notevole di architetture significative del secondo dopoguerra. Basterà ricordare il Palazzo dello Sport di Nervi, il Palazzo ENI di Bacigalupo e Ratti, il Palazzo della Esso di Moretti, il quartiere di Decima, vero gioiello

---

<sup>35</sup>A. Muntoni, *Dalla Piazza delle forze armate al Piazzale degli Archivi*, in M. Serio (a cura di), *Archivio Centrale dello Stato 1953-1993*, cit., pp. 381-426.

<sup>36</sup>P. Nicoloso, *Mussolini Architetto*, cit.

<sup>37</sup>A. Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2016.



architettonico e realizzato nel 1966 da Moretti, Libera, Cafiero e Guidi, sino ai più recenti Torre EuroSky di Purini e Laura Thermes del 2012 e al Roma Convention Center, noto come la “Nuvola di Fuksas”, o la già citata Chiesa del Santo Volto di Gesù a Magliana.

L'Eur, quindi, con le sue estensioni è, probabilmente, come poche altre parti della capitale, il territorio tra i più ricchi di testimonianze anche recenti dell'architettura contemporanea. Ciononostante, l'Eur è ancora percepito nell'opinione comune come manifesto, per antonomasia, dell'architettura mussoliniana.

Esiste, è lecito chiedersi, un'architettura, una città mussoliniana? Nonostante sia vero che esistono tanti autori, tante personalità che nel ventennio hanno elaborato linguaggi autonomi, differenti e intorno ai quali è necessario entrare nel merito, ritengo sulla scia delle fonti e dei già citati Ricci, Nicoloso, Gentile e alla luce dei miei progetti sul quartiere, che si possa parlare, anche, di città mussoliniana. E ciò in particolare per l'Eur, ancora più dei precedenti pur importanti del Foro Mussolini, oggi Foro Italico, della città Universitaria della Sapienza, di Sabaudia e Littoria, città di fondazione poste nell'agro pontino. Mussolini individuò nell'architettura, nell'archeologia e nell'urbanistica gli strumenti che meglio di altri erano funzionali al suo progetto antropologico. Un progetto antropologico basato sulla volontà di rifare gli italiani e costruire anche sul mito della superiorità della razza italica l'uomo nuovo. Progetto che nelle intenzioni del duce doveva risultare tanto più efficace se in grado di resistere nel tempo eternando i valori in cui il fascismo si identificava: ovvero quell'appartenenza a una civiltà italiana e fascista, antica e “superiore”.

Se non si focalizza questo aspetto non si comprende il senso della città mussoliniana liquidandola frettolosamente solo come immagine di un'architettura falsa e retorica. Un depotenziamento, certo, che tuttavia ha portato, spesso, sul fronte della storia ad assolverla. Il convitato di pietra è dunque il rapporto tra il presente e la città fascista, tra il presente e la memoria della città fascista. Gettando, quindi, il cuore oltre l'ostacolo e sulla scia dell'editoriale di Ruth Ben Ghiat pubblicato sul New Yorker il 5 ottobre del 2017 (*Why are so many fascist Monuments Still standing in Italy?*) rilancio quello

che solo apparentemente è un falso problema<sup>38</sup>. La studiosa statunitense constatava che in Italia, diversamente dalla Germania, ci sono ancora molti monumenti ed edifici del ventennio fascista. Ghiat, è opportuno precisare, sebbene fraintesa ed oggetto di attacchi violenti sia sul web sia sulla carta stampata, non entrava nel merito dei giudizi estetici né invitava come si è voluto affermare, alla demolizione degli stessi quanto poneva il problema della memoria storica. Un problema non solo aperto ma in continuo divenire e che ci riporta naturalmente all'aspetto della risemantizzazione, oggetto di questa mia riflessione.

L'Italia fascista presa da furor edificatorio incontenibile ha prodotto architettonicamente più della Germania di Hitler. Con la caduta del regime queste architetture monumentali che sono centinaia e disseminate per l'intera penisola non si sono potute occultare, trafugare. Rimaste spesso o a lungo come monumenti da rimuovere, ignorare, o vuoti reliquiari da risemantizzare, da riempire con altre funzioni. Mentre a Norimberga lo *Zeppelinfeld* di Speer, la tribuna dove al cospetto di Hitler sfilavano le organizzazioni naziste viene fatto demolire, da noi, per paradosso, spetterà alla Repubblica Italiana quest'immensa e per molti aspetti irrisolta, opera di ridefinizione di cui l'Eur di oggi costituisce il più significativo esempio. Lo Stato, infatti, ne completerà l'edificazione. Con il trascorrere del tempo queste architetture, di cui molte sul piano del linguaggio pregevoli e divenute modello per molta architettura internazionale, sono state dichiarate dalle Soprintendenze come beni di interesse nazionale ed entrate a far parte del patrimonio della nazione. L'identità degli italiani che si costruisce come si è detto anche attorno ai luoghi della memoria e in cui rientra inevitabilmente l'Eur con l'E42 include anche quei segni, quelle architetture che ricordano quelli che per noi sono oggi valori da non condividere, della cultura fascista. Si tratta – e questo è a mio parere un particolare non irrilevante – di segni di pietra inseriti in un paesaggio che dobbiamo fruire obbligatoriamente. Una memoria, come scrive ancora Nicoloso, imposta dalla storia, un dispositivo identitario progettato per funzionare anche dopo la morte di Mussolini<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup>R. Ben Ghiat, *Why Are So Many Fascist Monuments Still Standing in Italy?*, in «New Yorker», 5 ottobre 2017.

<sup>39</sup>Cfr. P. Nicoloso, *Mussolini Architetto*, cit., p. 283.

Un dispositivo che agisce silenziosamente sfuggendo in molti casi al vaglio critico.

Percepite anche dai non specialisti come opere di regime, suggeriscono spontaneamente, proprio per il loro aspetto spesso imponente, spesso carico di alterigia, comunque solido, ordinato, un'idea di grandezza, di potenza, nonostante tutto, di quel recente trascorso. Tratteggiandone un'immagine come edulcorata. Monumenti "insanguinati" secondo le dure parole di Ghiat, espressione al di là delle ineguali qualità artistiche, di una storia dominata dalla dittatura, dalla soppressione delle libertà individuali, da guerre di aggressione contro altri popoli, da politiche di segregazione e persecuzione razziale. Architetture che ancora svolgono, come scriveva Nicoloso nel 2008 una sorta di arcana potenza in grado di suscitare suggestioni collettive.

Che farne dunque?

Non certo abbattele né renderle oggetto di chiose continue, ma cercare al di là di intenti didascalici di riappropriarsene nel fronte della risemantizzazione e del contributo storiografico. Non fermandosi semplicemente alla destinazione ad altri usi, ma lavorando sul fronte della contestualizzazione storica.

Gli edifici, le piazze, i monumenti dell'Italia fascista sono opere e al tempo stesso fonti che non vanno cancellate proprio perché documenti utili a leggere quel periodo della nostra storia recente. Un periodo drammatico nella cui opposizione si basano i valori fondanti della nostra democrazia. La città fascista di Mussolini, e la Roma mussoliniana in particolare, rappresentano, come dimostrano anche alcuni casi indipendentemente dal pur fondamentale approccio estetico, dei documenti fondamentali che non devono essere sottoposti a *damnatio memoriae*. Al contrario pur non essendo giustificabili e condivisibili vanno osservati con attenzione<sup>40</sup>. Attenzione che non significa naturalmente tesserne l'apologia.

Se, dunque, vogliamo come cittadini e come storici rendere più efficace il legame, i nessi, le contraddizioni tra passato, presente e futuro, pur nelle competenze del nostro lavoro non dobbiamo negarle o rimuoverle in blocco ma guardarle e riguardarle da prospettive diverse. Un tema aperto intorno

---

<sup>40</sup>Cfr. A. Ricci, *Attorno alla nuda pietra*, cit., p. 39.

al quale non ci sono risposte univoche, un aspetto non certo eredità solo della storia italiana come dimostrano su più versanti i confronti costanti e ineludibili propri dell'approccio storico-artistico in questo caso volti all'Europa. Dall'esempio della Germania del secondo dopoguerra, al dibattito in corso relativo alla decisione forse tardiva da parte del governo spagnolo di procedere alla rimozione delle spoglie di Franco con decreto legislativo in corso di approvazione per cui verranno rimosse dalla Valle de Los Caidos che accoglie i caduti della Guerra Civile a Madrid. Sarà la famiglia a farsi carico delle spoglie<sup>41</sup>. L'Europa quindi non come sfondo ma come imprescindibile terreno di confronto.

Sono partita dall'esemplare della nostra Costituzione conservato presso l'Archivio Centrale dello Stato dell'Eur e mi piace concludere ricordando che l'Archivio Centrale possiede anche le carte di Altiero Spinelli "tra i padri fondatori di un'idea di Europa unita"<sup>42</sup>. L'Europa e l'Unione Europea, e volgo alla fine per non abusare della vostra pazienza e disponibilità, diventano necessariamente non solo sfondo ma inevitabile e ineludibile contesto. La comparazione con altri ambiti geografici e culturali da sempre cifra peculiare di un'idea di storia dell'arte che sappia conciliare il mestiere dello storico con un impianto di carattere concettuale, che sappia coniugare all'interno di una visione storiografica fatta anche di operatività, la visione locale, nazionale con quella ormai globale e propria della disciplina pone con urgenza un interrogativo. Esiste una cultura europea? E ha senso lavorare in questa direzione?

---

<sup>41</sup>Notizia tratta dal quotidiano spagnolo «La Razon», 25 agosto 2018, consultabile al link: <https://www.larazon.es/espana/francis-franco-nos-haremos-cargo-de-nuestro-abuelo-no-lo-vamos-a-dejar-en-manos-del-gobierno-MO19609995>.

<sup>42</sup>Mostra "Costituzione e diritto delle genti", organizzata in occasione del 70° anniversario della Costituzione italiana, Roma, Archivio Centrale dello Stato, 21 dicembre 2018-29 marzo 2019. Le carte di Altiero Spinelli sono conservate presso l'Archivio Centrale dello Stato. Nel 2013 sono stati restaurati i fascicoli personali di Altiero Spinelli.

# Cultura, ideologia, filosofia. Riflessioni su Gentile e il Fascismo

ANDREA LE MOLI

## I. Introduzione

Cosa significano realmente le espressioni “cultura”, “ideologia”, “filosofia” fascista? La risposta non è semplice. Come può infatti una “cultura”, ossia quella che istintivamente pensiamo come l’espressione delle più alte e libere capacità umane, essere legata all’idea di imposizione, violenza e totalitarismo che comunemente associamo all’aggettivo “fascista”? E cosa potrebbe voler dire per una filosofia, vale a dire per una pratica che porta nel proprio nome la *philia*, la tensione rispettosa verso il proprio oggetto, la cura per la distanza e in definitiva l’*amore*, essere “fascista”? Non sarebbe più semplice ammettere che solo una *ideologia*, vale a dire la pretesa che alcune idee espressione di interessi particolari hanno di elevarsi a valori universali e governare i processi storici e individuali<sup>1</sup>, possa essere collegabile a quanto di strumentale, manipolatorio e impositivo sentiamo risuonare ogni volta nella parola “fascista”!?

Certamente sarebbe più semplice. E tuttavia se lo facessimo rischieremo di perdere il punto di vista su di un momento storico in cui, realmente,

---

<sup>1</sup>Su questa accezione di “ideologia” cfr. K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975. Adesso è disponibile il testo nel volume 5 della prima sezione della nuova edizione storico-critica *Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>): Karl Marx, Friedrich Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, 2 B.de, bearbeitet von Ulrich Pagel, Gerald Hubmann und Christine Weckwerth, De Gruyter, Berlin-Boston 2017.

queste espressioni all'apparenza controintuitive ebbero, per parecchi uomini e a volte per interi popoli e Stati, un senso fortissimo. Analogamente a quanto accadde per molti tra i filosofi e gli interpreti più raffinati della Germania tra la fine dell'Ottocento e la fine degli anni '30, i cui contributi "culturali" al consolidamento del regime nazionalsocialista furono per molti versi decisivi, anche il rapporto tra "fascismo", "cultura" e "filosofia" nell'esperienza italiana fu profondo e complesso. Il caso di Giovanni Gentile ne è esempio illuminante.

Giovanni Gentile è la personalità che domina la cultura italiana dal 1922 al 1944. La sua parabola politico-culturale appare dunque coincidere con l'intero arco del sistema di potere fascista. In questo senso è stato spesso letto come il filosofo, l'ideologo, in ogni caso il principale artefice della "cultura fascista"<sup>2</sup>. È pur vero, però, che Gentile non "nasce" fascista<sup>3</sup>, così come neppure il fascismo sembrerebbe nascere su presupposti filosofici immediatamente riconducibili alle teorie gentiliane. Quello tra Gentile e il fascismo appare più verosimilmente un incontro<sup>4</sup> reso possibile dalla convergenza obiettiva di molte idee e dalla possibilità di alimentarsi reciprocamente: la

---

<sup>2</sup>Di contro, non sono mancati i tentativi di scorporare il nucleo filosofico dell'attualismo dal programma teorico del fascismo riducendo l'adesione di Gentile a questioni di opportunità e volontà di esercitare un'egemonia culturale (Turi), al cosiddetto "momento retorico dell'attualismo" (Garin) o esclusivamente alla sua interpretazione della storia italiana nella continuità delle tradizioni romana, medievale e moderna (Sasso). Per ognuna di queste linee interpretative cfr., rispettivamente, G. Turi, *L'intellettuale Giovanni Gentile*, in «Belfagor», 49 (1994), pp. 129-147; Id., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995 e *Un lifting per Gentile*, in «Passato e Presente», 22 (2004), pp. 63-68; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955; G. Sasso, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967 e Id., *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1983. In generale per un quadro riepilogativo della questione cfr. D. Coli, *La concezione politica di Giovanni Gentile*, in *Logoi*, annuario dell'Istituto Statale di Istruzione Superiore Castelvetro-Selinunte Anno 2004/2005, Mazzotta, Castelvetro 2006, pp. 37-57.

<sup>3</sup>*Per contra* cfr. la tesi di A.J. Gregor, *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, Transaction Publishers, New Brunswick 2001, p. XIII, che ne fa un «fascista prima del fascismo» e partecipe della sua storia fino alla fine.

<sup>4</sup>Per una ricostruzione di questo "incontro" su coordinate dovute più a circostanze specifiche che a rigorose deduzioni logiche cfr. G. Calandra, *Gentile e il fascismo*, Laterza, Bari 1987.

filosofia di Gentile dall'occasione di realizzare concretamente attraverso riforme e pratiche politiche quell'idea di "interventismo filosofico" sulla cui base era nata; il fascismo dalla *chance* di organizzare pratiche, istituzioni e occasioni culturali attorno a un progetto unitario il cui fine ultimo era la costruzione di una effettiva unità nazionale.

Analizziamo le fasi di questo incontro. Dopo gli studi liceali Gentile vince una borsa di studio per la Scuola Normale Superiore di Pisa, dove nel 1896 conosce Benedetto Croce, con il quale intesse un sodalizio che, a partire dalla fondazione della "Critica" nel 1903, determinerà molta parte della storia filosofico-culturale italiana successiva. Da una lettera a Donato Jaja del 1897, tre mesi dopo la laurea su *Rosmini e Gioberti*, emerge come ciò che a livello teorico aveva colpito in quegli anni il giovane Gentile fosse la "scoperta" della nozione di "mente":

E fu una gran festa nel mio spirito quel giorno, che Ella ci parlò di certa mente non mia, non tua, né di Tizio, né di Caio, né di alcun individuo particolare, ma pur mente, e però mia, tua, di Tizio, di Caio e di ogni individuo, e ci fece vedere o cominciare a vedere che potenza meravigliosa, che forza onnipotente, che energia divina fosse insita in contesta mente [...]<sup>5</sup>.

Questa nozione (destinata a partire dal 1911 a confluire in quella di "atto puro del pensiero") esprime il senso di una unità *trascendentale* (il richiamo di Gentile è qui anzitutto a Kant<sup>6</sup>), vale a dire di una sintesi che sia realmente *originaria* e non il risultato di una somma di atti individuali. Questa idea di "sintesi originaria" darà luogo agli scritti redatti tra il 1904 e il 1912 poi compresi nella raccolta *La riforma della dialettica hegeliana* pubblicata nel 1913<sup>7</sup>, nei quali Gentile criticherà il modo in cui tutta la filosofia sino a Hegel deduce le determinazioni del pensiero da un'unità originaria secondo quella che pretenderebbe essere una pura necessità logica. La critica

<sup>5</sup>G. Gentile, *Lettera a Donato Jaja*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, Vol. I, Sansoni, Firenze 1948, pp. 4-5.

<sup>6</sup>Cfr. *ibi*, p. 4.

<sup>7</sup>Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, in Id., *Opere complete di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954.

riguarda il fatto che la filosofia hegeliana (ma in generale tutta la tradizione metafisica) partirebbe da una “analisi” del movimento che il pensiero stesso è, interpretandolo però sotto la forma di un *divenire astratto*, che rende cioè impossibile pensare autenticamente le due dimensioni fondamentali della *storia* e dell'*etica* (prassi) come i piani lungo i quali soltanto può realizzarsi una *libertà* concreta.

Questo nucleo critico articola già il rapporto tra Gentile e le altre grandi correnti filosofiche che si contendevano l'egemonia culturale del primo novecento: il *marxismo*<sup>8</sup>, il *positivismo* francese e anglo-americano e tutta la temperie *irrazionalistica* che costituiva l'eredità postnicciana della filosofia tedesca. In questo senso anche l'incontro con Benedetto Croce avviene anzitutto in chiave di polemica contro il materialismo storico in quanto filosofia *scientifica* (dunque ancora legata al positivismo). Se la posizione di Croce imposta la critica rimproverando al materialismo storico di essere una filosofia della storia deterministica e fundamentalmente *non libera* come quelle che pretendeva di criticare<sup>9</sup>, la tesi sviluppata da Gentile è che la storia non sia una progressione di fatti rigidamente e scientificamente regolati da sequenze di processi di carattere *materiale*<sup>10</sup>, ma possa cambiare direzione a seconda che lo *spirito* (dunque il complesso delle produzioni culturali dell'uomo) si intensifichi nell'esperienza storica e creatrice di individui o popoli. La critica al determinismo storico, infatti, non può per Gentile concludere in un indeterminismo cieco, in un irrazionalismo della storia e del reale nel suo complesso, come preteso dalle tante correnti che sull'onda della disillusione postbellica andavano maturando un'idea di esperienza

---

<sup>8</sup>Si vedano su questo i due scritti del giovane Gentile espressamente dedicati a Marx, *Una critica del materialismo storico* del 1897 e *La filosofia della prassi* del 1899, ora raccolti in G. Gentile, *La filosofia di Marx*, in Id., *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. XXVIII, Le Lettere, Firenze 2003. E si veda anche U. Spirito, *Gentile e Marx*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., pp. 313-334.

<sup>9</sup>Cfr. su questo B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896), in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 1-19; prima edizione: Sandron 1900.

<sup>10</sup>Nel 1903 nella prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica Gentile parla del materialismo storico come di una «contraddizione in termini» (G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, in Id., *Opere Filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p. 252).



umana come legata al fallimento, alla caduta e alla mancanza di senso e valore. Si tratta dunque di rifondare l'esperienza della storia in base ad un'idea autentica e logicamente conseguente di "libertà dello spirito". Vale a dire di intendere la storia in generale (e la prassi umana come il luogo concreto della sua realizzazione) come il luogo in cui lo spirito esprime la sua natura di pensiero come movimento ponente valori dai quali la vita concreta sceglie di farsi guidare. E di capire allora come, in questo senso, il movimento del pensiero sia un movimento di *liberazione*.

Ma da cosa si libera il pensiero? Contrariamente alla temperie irrazionalistica, spiritualista ed esistenzialista, che vedevano in modi diversi la libertà come legata alla *finitezza* radicale dell'uomo, alla sua contingenza storico-materiale e naturale, nell'attualismo il pensiero, l'elemento spirituale come atto puro, si libera innanzitutto dal rapporto di opposizione alla *materia*, alla *natura* e alla *contingenza*. Il pensiero non realizza la *propria* natura restando vincolato alla materia o alla storia né sottraendosi per rifugiarsi nell'astratto mondo di idee o essenze ideali. Nell'attualismo il pensiero si lega alla materia, alla natura e alla storia in un nuovo vincolo di *unità* profonda. Liberando cioè storia e natura dall'idea astratta di essere qualcosa di diverso e di indipendente dal pensiero, leggendole invece come il risultato del movimento della posizione di valori che il pensiero stesso sempre è.

È il pensiero stesso nel suo farsi che genera storia, natura e materia come forme *concrete* (e non più astratte) del proprio essere sempre in divenire. Questo, in estrema sintesi, il progetto dell'attualismo. Che muove dall'idea che il pensiero sia *sempre in atto*, vale a dire sin da subito unità intima e indissolubile di cosciente e conosciuto e che la coscienza non sia contrapposta ai suoi oggetti più di quanto la cultura non sia contrapposta alla natura, ma la crei continuamente col suo movimento. Ciò da cui il pensiero *libera* è dunque l'idea che materia, storia e natura siano dimensioni separate e astratte rispetto alle quali il pensiero deve *lottare* per ricomporre faticosamente ogni volta un'unità. Essere e pensiero sono invece sempre l'espressione unitaria di una sintesi. Il pensiero genera essere così come è in grado di generare natura, materia e storia. Non esiste qualcosa in natura che sia presupposto al pensiero; non esistono datità storiche libere dall'intervento dello spirito; lo spirito è prassi, atto del proprio continuo farsi e, in questo farsi, movimento del *generare* materia, natura e storia.

## 2. Attualismo e fascismo

Per capire come si realizzi l'incontro tra questa filosofia e il fascismo dobbiamo dunque guardare al modo in cui l'attualismo si traduce in *filosofia della prassi*, vale a dire in movimento di generazione di determinazioni storico-pratiche concrete. Alcuni importanti concetti risultano collegati a questa tesi generale. Il primo è quello di *sistema*, vale a dire l'espressione del fatto che, mentre genera, il pensiero tende a riportare continuamente a se stesso le produzioni che ha generato, riconfermando ogni volta l'unità originaria di conoscente e conosciuto. L'unità che il pensiero esprime è dunque sempre una unità *sistematica*. A questa idea si accompagna quella per cui il sistema di produzioni culturali che procede dallo spirito deve esprimere una connessione unitaria in cui *tutti* gli aspetti della vita dello spirito siano collegati. La filosofia dell'attualismo oltre ad essere sistematica deve dunque essere *totalitaria*, vale a dire non poter lasciare fuori dal proprio progetto alcun ambito della prassi e della realizzazione concreta dei fatti e degli individui materiali. Scrive Gentile nel 1931:

Si dice che il fascismo è totalitario. Questo vuol dire che non è laico, ma religioso. È una nuova educazione spirituale di tutto l'uomo nel suo complesso e nesso inscindibile delle sue energie spirituali. È intollerante nel senso di ogni fede religiosa, tende ad investire tutta la vita spirituale dell'uomo, creando stati di coscienza fondamentali, che come governano la condotta pratica, si manifestano in ogni espressione dello spirito, dall'arte alla filosofia<sup>11</sup>.

La filosofia che Gentile matura tra il 1896-97 e il 1916 (anno in cui dà alla luce *La teoria generale dello spirito come atto puro*<sup>12</sup>) è dunque una filosofia idealistico-trascendentale (ma anche storico-sistematico-pratica) dell'*unità*. Unità che è sintesi originaria di essere e pensiero, vale a dire possibilità di interpretare ogni evento pratico-storico passato, ma soprattutto *futuro*, come risultato del movimento generativo dello spirito. Dunque

---

<sup>11</sup>G. Gentile, *Fascismo e intellettualità*, in «Educazione fascista», 9 (1931), p. 114.

<sup>12</sup>Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. III, Le Lettere, Firenze 1987.

come frutto di una assunzione di responsabilità razionale, espressione della vita pratica, etica, concreta e finalmente *libera* del pensiero. Non stupisce perciò che Gentile muova i suoi primi passi all'interno di quel movimento che si richiamava alla tradizione risorgimentale, dunque al processo storico di (ri)costituzione, attraverso la lotta, la resistenza e la ribellione, dell'unità e della libertà italiane. Con la conferenza *La filosofia della guerra* del 1914 egli si schiera per l'intervento proprio in nome di questa tradizione, mentre nel 1919 firma (tra gli altri assieme a Luigi Einaudi) il Manifesto del *Gruppo Nazionale Liberale*.

Ma l'adesione al liberalismo (anche se non la rinuncia agli ideali del Risorgimento) doveva rivelarsi problematica con la crisi seguita al primo dopoguerra, con l'esperienza della "vittoria mutilata" e soprattutto con l'incapacità della classe dirigente nazionale di interpretare il ruolo storico dell'Italia nel quadro improvvisamente "globalizzato" della politica mondiale. È di questi anni l'attenzione rivolta da Gentile al modo in cui, all'interno del fronte anticonservatore, e dunque "rivoluzionario", due nuove potenze politiche polarizzavano il dibattito: la prima, che si richiamava all'esperienza, già ampiamente criticata dal Gentile, del materialismo storico e auspicava l'ingresso della comunità italiana all'interno di un più vasto scenario a matrice extranazionale quale il bolscevismo; la seconda, che invece poneva alla sua base l'idea di una possibile ricostruzione della grandezza, libertà e unità perdute dell'Italia esemplificando simbolicamente questa idea nell'immagine antica (già in nuova auge ad opera dei movimenti di liberazione dell'Ottocento) del "fascio", vale a dire del vincolo in cui elementi di per sé leggeri assumono compattezza e possono essere branditi come strumenti di protezione e rivendicazione.

Si veda la *Lettera a Benito Mussolini* del 31 Maggio 1923:

Caro Presidente,

dando oggi la mia formale adesione al Partito Fascista, La prego di consentirmi una breve dichiarazione, per dirLe che con quest'adesione ho creduto di compiere un atto doveroso di sincerità e di onestà. Liberale per profonda e salda convinzione, in questi mesi da che ho l'onore di collaborare all'alta Sua opera di Governo e di assistere così da vicino allo sviluppo dei principii che informano la Sua politica mi son dovuto persuadere che

il liberalismo, com'io l'intendo e come lo intendevano gli uomini della gloriosa Destra che guidò l'Italia del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come una realtà etica, non è oggi rappresentato in Italia dai liberali, che sono più o meno apertamente contro di Lei, ma per l'appunto, da Lei<sup>13</sup>.

Questa idea, presente in moltissime tradizioni politiche europee e non solo (si veda la presenza di fasci littori nell'araldica di diversissime istituzioni e paesi), corrispondeva e al tempo stesso innovava, informandola di una componente platonica, la concezione hegeliana dello Stato. Si veda quanto egli scrive fra il 15 luglio e l'8 settembre del 1943:

L'individuo dell'individualismo, fulcro della libertà del liberalismo e principio assoluto di libertà, è inesistente: un'ombra che aduggia il terreno politico e lo isterilisce. Lo Stato non può essere un prodotto della volontà individuale. Per creare lo Stato l'individuo deve già possederlo: *essere già virtualmente Stato* (volontà universale). Noi ci siamo dentro, quando lo andiamo cercando. *In eo sumus, vivimus et movemur*<sup>14</sup>.

Per descrivere questa condizione di "stato interiore" Gentile ricorre alla formula di *societas in interiore homine*. La questione politico-filosofico-pratica in questo senso suona: come si (ri)costruisce la *societas* interna al singolo e, per estensione, l'unità di un popolo, una nazione, uno Stato? Nell'ambito del singolo, si tratta di subordinare gli istinti reattivi e centrifughi della personalità e dell'individualità all'unica forza in grado di generare compattezza e permettere l'unione dell'anima così conciliata con altre anime: la forza dell'universalità, vale a dire il vincolo di obbedienza che deriva dal rispetto della legge morale. Questa forza costituisce, all'interno dell'anima individuale, quel principio in grado di piegare la volontà e generare obbedienza. La forza della legge morale genera persuasione e convincimento sugli altri istinti sottomettendoli, letteralmente, alla sua autorità. La sua è una forza cogente, una persuasione che vincola anche se gli istinti tenderebbero

---

<sup>13</sup>G. Gentile, *Lettera a Benito Mussolini del 31 Maggio 1923*, in Id., *La riforma della scuola in Italia*, Le Lettere, Firenze 1989, pp. 94-95.

<sup>14</sup>G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 109-110.

ad andare in senso contrario. Per questo motivo la *societas in interiore homine* si realizza attraverso pratiche che sono anzitutto *educative*, vale a dire momenti in cui un'autorità esterna impone la forza di una legge che tocca all'individuo interiorizzare (la concezione gentiliana del "maestro" come "il sacerdote, l'interprete, il ministro dell'essere divino, dello spirito"). Come scrive bene Daniela Coli:

Per Gentile [...] il fascismo non fu mai un partito, ma una *forza* politica capace di costruire lo stato *in interiore homine*, uno stato-comunità, opera di tutti i cittadini, nel quale era possibile *una comunicazione diretta* tra governanti e governati. Ciò che Gentile criticava era la democrazia, intesa come giuoco di fazioni di ogni tipo, dove dominavano gli interessi particolari e dove i cittadini, in mano a politici capaci di manipolarli, erano atomizzati e strumentalizzati da una politica che dimenticava ogni interesse nazionale. Per Gentile il fascismo fu la "Nazione" concepita mazzinianamente come conquista continua, forza morale in cui si esprime il carattere di un popolo<sup>15</sup>.

I partiti sono i luoghi del conflitto, e la democrazia il luogo in cui a tutte le potenze che agitano tanto l'animo umano quanto la compagine statale viene data pari dignità e rappresentatività. Questa visione origina tutto l'impianto educativo che Gentile ha l'occasione di costruire a partire dalla sua nomina a ministro della pubblica istruzione (dal 1922 al 1924) e poi con la riforma del 1923, e genera affermazioni come questa:

Ogni forza è forza morale, perché si rivolge sempre alla volontà; e qualunque sia l'argomento adoperato – dalla predica al manganello – la sua efficacia non può essere che quella che sollecita infine interiormente l'uomo e lo persuade a consentire<sup>16</sup>.

La realizzazione della società interiore è intesa come una costruzione armonica in cui ogni aspetto della vita dell'individuo viene ricondotto all'unità dei valori fondanti la personalità umana. La *societas in interiore homine*

<sup>15</sup>D. Coli, *La concezione politica di Giovanni Gentile*, cit., p. 52.

<sup>16</sup>*Discorso del ministro della pubblica istruzione G. Gentile tenuto il 31 marzo 1924 in occasione delle elezioni politiche generali, al Teatro Massimo di Palermo*, in G. Gentile, *Il fascismo e la Sicilia*, in *Politica e cultura*, a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1990, I, p. 47.

è cioè uno stato *totalitario* fondato su una pervasività assoluta dell'idea di unità a tutti i livelli della vita dell'individuo, in un'articolazione che si avvicina a quella di una vera e propria *fede* religiosa:

Onde il cittadino che abbia consapevolezza di questa intimità dello Stato, verso di questo deve assumere atteggiamento religioso: sentirlo come cosa sua, la sua propria sostanza, la cui sorte è la sua sorte, alla cui vita è strettamente congiunta la sua<sup>17</sup>.

Sono frasi che potrebbero essere tratte dalle *Lezioni sulla filosofia della religione di Hegel*: la vera libertà dell'individuo è quella che egli può realizzare dalla servitù rispetto alle passioni e agli interessi soggettivi; la libertà autentica è uno stato religioso perché è una vita individuale in cui *tutto* è ricondotto al principio guida dell'universalità. Solo in questa forma di vita l'uomo può dirsi autenticamente *libero*<sup>18</sup>.

Su queste premesse si può rileggere il *Manifesto degli intellettuali del Fascismo* promulgato nel 1925<sup>19</sup> come un intreccio di parti parecchie delle quali risultano sicuramente attribuibili, nel contenuto e nello stile, al progetto *filosofico* del pensatore di Castelvetro:

Il Fascismo è un movimento recente ed antico dello spirito italiano, intimamente connesso alla storia della Nazione italiana, ma non privo di significato e interesse per tutte le altre. Le sue origini prossime risalgono al 1919, quando intorno a Benito Mussolini si raccolse un manipolo di uomini reduci dalle trincee e risoluti a combattere energicamente la politica demosocialista allora imperante. La quale della grande guerra, da cui il popolo italiano era uscito vittorioso ma spossato, vedeva soltanto le immediate conseguenze materiali e lasciava disperdere se non lo negava apertamente il valore morale rappresentandola agli italiani da un punto di vista grettamente individualistico e utilitaristico come somma di sacrifici, di cui ognuno per parte sua doveva essere compensato in proporzione del

---

<sup>17</sup>G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 110.

<sup>18</sup>Cfr G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione* I, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2008.

<sup>19</sup>Cfr. su questo P. Nastasi, *Gentile e i matematici italiani*, in *Logoi*, annuario dell'Istituto Statale di Istruzione Superiore Castelvetro-Selinunte Anno 2004/2005, Mazzotta, Castelvetro 2006, pp. 125-126.

danno sofferto, donde una presuntuosa e minacciosa contrapposizione dei privati allo Stato, un disconoscimento della sua autorità, un abbassamento del prestigio del Re e dell'Esercito, simboli della Nazione soprastanti agli individui e alle categorie particolari dei cittadini e un disfrenarsi delle passioni e degli istinti inferiori, fomento di disgregazione sociale, di degenerazione morale, di egoistico e incosciente spirito di rivolta a ogni legge e disciplina. L'individuo contro lo Stato; espressione tipica dell'aspetto politico della corruttela degli anni insofferenti di ogni superiore norma di vita umana che vigorosamente regga e contenga i sentimenti e i pensieri dei singoli. Il Fascismo pertanto alle sue origini fu un movimento politico e morale. La politica senti e propugnò come palestra di abnegazione e sacrificio dell'individuo a un'idea in cui l'individuo possa trovare la sua ragione di vita, la sua libertà e ogni suo diritto; idea che è Patria, come ideale che si viene realizzando storicamente senza mai esaurirsi, *tradizione storica determinata e individuata di civiltà ma tradizione che nella coscienza del cittadino, lungi dal restare morta memoria del passato, si fa personalità consapevole di un fine da attuare, tradizione perciò e missione*. Di qui il carattere religioso del Fascismo<sup>20</sup>.

Istanza sistematica, totale, religiosa. Che ricerca l'unità attraverso la sottomissione delle potenze centrifughe nella vita degli individui, singoli e associati. Questa la chiave per comprendere la fondazione filosofica della prassi rivoluzionaria/liberatrice che il fascismo doveva, agli occhi di Gentile, incarnare:

Fede, come ogni fede che urti contro una realtà costituita da infrangere e fondere nel crogiolo delle nuove energie e riplasmare in conformità del nuovo ideale ardente e intransigente. Era la fede stessa maturatasi nelle trincee e nel ripensamento intenso del sacrificio consumatosi nei campi di battaglia pel solo fine che potesse giustificarlo: la vita e la grandezza della Patria. Fede energica, violenta, non disposta a nulla rispettare che opponesse alla vita, alla grandezza della Patria<sup>21</sup>.

Ed ecco come l'unità ricercata dal pensiero prende la forma storico-concreta non già dell'ancora potenzialmente astratto *Stato*, o dell'unità geo-

---

<sup>20</sup>G. Gentile, *Il Manifesto degli intellettuali fascisti*, in «Il Popolo d'Italia», 21 aprile 1925.

<sup>21</sup>*Ibidem*.

grafica della *Nazione*, ma di una nuova figura dello Spirito, in cui palpitano tutte le tensioni che legano la vita psichica dell'individuo al suo riconoscersi come destinato ad una forma di esistenza conciliata, unitaria, associata: la *Patria*. Come dice (quasi sicuramente) Gentile ancora nel *Manifesto*:

Codesta Patria è pure riconsacrazione delle tradizioni e degli istituti che sono la costanza della civiltà, nel flusso e nella perennità delle tradizioni. Ed è scintilla di subordinazione di ciò che è particolare ed inferiore a ciò che è universale ed immortale, è rispetto della legge e disciplina, è libertà ma libertà da conquistare attraverso la legge, che si instaura con la rinuncia a tutto ciò che è piccolo arbitrio e velleità irragionevole e dissipatrice. È concezione austera della vita, è serietà religiosa, che non distingue la teoria dalla pratica, il dire dal fare, e non dipinge ideali magnifici per relegarli fuori di questo mondo, dove intanto si possa continuare a vivere vilmente e miseramente, ma è duro sforzo di idealizzare la vita ed esprimere i propri convincimenti nella stessa azione o con parole che siano esse stesse azioni<sup>22</sup>.

### 3. Conclusione

L'ultima sezione citata mi sembra emblematica del modo in cui, secondo Gentile, si può realizzare concretamente questa doppia unità, vale a dire la sintesi tra l'unità interiore dell'individuo e quella dello Stato. Per capirlo occorre indagare su che cosa assuma il ruolo, nella dottrina gentiliana dello Stato, dell'*hegemonikon*, vale a dire della forza in grado di sottomettere le potenze centrifughe della società in una unità superiore. Ebbene, la risposta più chiara è forse quella che parte dallo Stato anzitutto *al negativo*, come una unità che *non* esiste ma in qualche modo è presente nella forma di una *tradizione* da ricostituire; di un *progetto* di ripresa di una missione *storica* attorno al quale compattare le forze spirituali degli individui. Già nella citata lettera del 1897 a Jaja si nota in questo senso l'insistenza di Gentile su aspetti teorici legati a figure tutte italiane del dibattito tra kantismo e hegelismo. Gentile appare già convinto dell'esistenza di una *tradizione filosofica italiana* irriducibile alla mera sequenza di interpreti e commentatori di dottrine altrui. Lo stesso progetto di una storia della filosofia italiana (sin da *Rosmini*

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.



e Gioberti) si iscrive nell'ottica di una costruzione dell'identità filosofica nazionale:

Del resto, tenendo l'occhio rivolto a questo scopo di indagare la prima genesi della critica che doveva *inverare* la filosofia italiana del sec. XIX, io studierei il Colecchi in sé e di fronte all'opera del Galluppi, che presta materia di un lungo e proficuo lavoro<sup>23</sup>.

Si tratta dunque di confrontarsi con una domanda difficilissima e che impegna, sin da Gentile, gli storici della filosofia (la maggior parte dei quali formati tra le due guerre da lui stesso da Eugenio Garin, a Guido de Ruggiero e Guido Calogero): in che senso si può dire che esista una *filosofia italiana* come tradizione unitaria che scorre attraverso i secoli sin dall'impero romano attraverso medioevo e umanesimo/rinascimento per ritrovare forza propulsiva in epoca moderna nel concetto di storia di Giambattista Vico a cui si riallacciano, nell'Ottocento, i maestri di Gentile e Gentile stesso<sup>24</sup>?

Questa insistenza è indicativa perché rimanda all'idea di unità nazionale come ricostruzione di contesti "obiettivi" come il *territorio* o la *lingua* e contemporaneamente di *costruzione* di forme unitarie nuove, tra le quali, ad esempio, la *cultura filosofica*. Una sorta di *doppia unità* da costruire e ricostruire: riedificando quella già stata e immaginando come realizzare quella mai stata. Se si estende questa dinamica a movimento generale di ri-costruzione dell'identità nel contesto di pensiero di Gentile e lo si indaga a partire dai tantissimi ambiti in cui il filosofo di Castelvetro ne tentò l'applicazione, si ottiene una visione del modo in cui ha forse senso parlare di una "cultura fascista" che procede direttamente dal nesso di pensiero e storia dell'attualismo, e risulta dunque filosoficamente "fondata" al di là degli (inevitabili) aspetti retorici e propagandistici legati al Fascismo come sistema di istituzioni e di potere.

---

<sup>23</sup>G. Gentile, *Lettera a Donato Jaja*, cit., p. 8.

<sup>24</sup>Sull'"impresa" della *Storia della filosofia italiana* cfr. G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze 1969 e L. Giusso, *Gentile e la storia dello spirito italiano*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., pp. 223-228.



## *Theorie vom Ruinenwert*: polarità delle strategie identitarie e asincronie della storia

SALVATORE TEDESCO

Racconta Albert Speer nelle sue *Memorie del Terzo Reich*:

I lavori sullo Zeppelinfeld ebbero immediato inizio, affinché perlomeno la tribuna potesse essere pronta per il raduno del partito. Si dovette sacrificare il deposito tranviario di Norimberga, e un giorno, quando già si era provveduto a farlo saltare, mi accadde di passarvi davanti e di osservare il miserando spettacolo del cemento armato in rovina, con le nervature di ferro penzolanti e già corrose dalla ruggine. Non era difficile immaginare quanto sarebbe stato rapido l'ulteriore decadimento. Questa visione desolante stimolò in me un'idea che esposi più tardi a Hitler sotto il nome alquanto pretenzioso di *Theorie vom Ruinenwert*, cioè del valore che un edificio può avere visto come rovina. La mia premessa era che le costruzioni moderne sono indubbiamente poco adatte a creare quel "ponte di tradizione" che, secondo Hitler, avrebbe dovuto congiungere la nostra generazione alle generazioni future: era impensabile che da cumuli di rovine polverose potessero sprigionarsi quelle ispirazioni eroiche che riempivano Hitler di ammirazione davanti ai monumenti del passato. La mia teoria si proponeva proprio di superare questo punto morto. Impiegando determinati materiali e rispettando certe esigenze statiche, si doveva poter costruire edifici capaci di eguagliare, in pieno sfacelo, dopo centinaia (anzi, secondo il nostro metro, migliaia) di anni, i monumenti romani.

Per rendere più evidente il mio pensiero, feci eseguire un disegno che raffigurava romanticamente la tribuna dello Zeppelinfeld dopo secoli di abbandono: coperta di edera, infrante le colonne, crollate in vari punti le

mura, ma ancora intatta e pienamente riconoscibile nelle sue grandi linee. Disegno, questo, che nell'entourage di Hitler fu considerato "una bestemmia", non potendosi concepire che qualcuno prevedesse un periodo di decadenza del nostro impero appena fondato.

Hitler, al contrario, trovò che le mie riflessioni erano logiche e illuminanti, e stabili che nell'avvenire le maggiori costruzioni del suo Reich fossero erette secondo la mia "legge delle rovine"<sup>1</sup>.

Il lungo passo di Speer, celebre, è molto significativo ai nostri fini per varie ragioni: mi interessa anzitutto perché le questioni identitarie, la simbolica, la connessione fra l'arte e il politico, vi trovano il loro snodo attraverso una riflessione prettamente tecnica: le peculiarità materiali, ingegneristiche più che architettoniche, delle costruzioni moderne, e la loro costitutiva inadeguatezza a creare il "ponte di tradizione" auspicato dall'ideologia nazista costituiscono al tempo stesso e piuttosto paradossalmente tanto l'ostacolo al dispiegarsi della funzione simbolica dell'arte tradizionalmente intesa, quanto il punto d'innesto della *Theorie vom Ruinenwert*.

Formulando telegraficamente il punto di vista che vorrei proporre, il nesso fra rovine e funzione simbolica messo in luce da Speer costituisce il rivolgimento tanatopolitico della lettura messianica della caducità che attraverso la *storia naturale*, quella lettura proposta negli stessi anni da Walter Benjamin per il tramite del riconoscimento di una peculiare configurazione allegorica, secondo la quale la morte dell'eroe barocco avviene in vista non dell'eternità, ma del cadavere<sup>2</sup>.

Osservo qui assai cursoriamente che il rovesciamento della speranza messianica che illumina la configurazione allegorica benjaminiana nella politica mortifera che ha luogo nelle costruzioni di Speer avviene nel contesto della funzione *simbolica* che questi attribuisce alle rovine. Nel progetto di una temporalità storica concepita fondamentalmente in funzione dell'essere futuro, la rovina è la forma simbolica anticipata nel suo frantumarsi, l'identità simbolica in quanto essa resta letteralmente impigliata (come direbbe Heidegger<sup>3</sup>) nel futuro.

---

<sup>1</sup>A. Speer, *Memorie del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 2017, pp. 77-78.

<sup>2</sup>W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma 2018, p. 285.

<sup>3</sup>M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, p. 43.

Se il *Gestaltenkampf*, la “battaglia delle forme” teorizzata da Alfred Rosenberg<sup>4</sup>, mira per il tramite di un sistema di valori estetici *rassisch bedingt* all’edificazione di un *ethos* pubblico che viene visto come il più sicuro fondamento del potere della dittatura (peraltro in un inconcepibile pasticcio in cui anche il dantesco Manfredi che «biondo era e bello e di gentile aspetto» diventa espressione dell’ideale razziale perseguito<sup>5</sup>), Albert Speer riconosce invece con il plauso dello stesso Führer l’orizzonte espresso da quella “legge delle rovine”: la produzione di cadaveri come edificazione della simbolica.

Aggiungo, a chiarimento di quanto appena visto, che Rosenberg evita accuratamente di citare il verso dantesco che segue, «ma l’un de’ cigli un colpo avea diviso»; Speer per parte sua concentra viceversa la sua attenzione proprio su quel frantumarsi *dell’unità simbolica*, e coglie (e cioè *progetta*) in tale sfiguramento la forma specifica della simbolica del Terzo Reich. Si osservi poi, del tutto a margine, che la figura di Manfredi è tuttora ampiamente presente nella mitologia formato blog dei siti dell’ultradestra<sup>6</sup>.

Dunque – riprendendo e subito chiudendo questo primo segmento dell’analisi che vorrei proporre – se è stato assai adeguatamente osservato che l’arte costituisce un momento fondamentale del progetto politico nazista e che questo snodo (dice ad esempio Eric Michaud<sup>7</sup>) si realizza giusto attraverso «l’assimilazione del lavoro all’attività artistica, accostando i due concetti in quello di un *lavoro creativo* dal quale il nazismo attendeva le migliori *performances*», il riferimento al “valore di rovina” fuga ogni dubbio sul tenore delle *performances* intese, e sul modo in cui tali *performances* contrassegnano la *sacra arte tedesca*<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup>Cfr. A. Rosenberg, *Der Mythos des XX Jahrhunderts*, Hohenheichen-Verlag, München 1930; così già nel sottotitolo dell’opera, che recita: *Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*.

<sup>5</sup>*Ibi*, p. 296.

<sup>6</sup>Ad esempio <https://aristocraziaduracruziana.wordpress.com/2016/03/13/biondo-era-e-bello-e-di-gentile-aspetto-e-riposa-lungo-un-fiume-presso-benevento/>.

<sup>7</sup>E. Michaud, *Un art de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*, Gallimard, Paris 1996, p. 11.

<sup>8</sup>La questione è davvero estremamente ampia, a partire dalle accezioni wagneriane della formula, su cui vedi almeno A. Badiou, *Five Lessons on Wagner*, Verso, London 2010; in riferimento alle arti figurative, si veda, insieme al cit. Michaud, H. Belting, *I*

È appunto con questo scenario che si confronta nel modo più consapevole Anselm Kiefer<sup>9</sup>, per il quale il luogo ed il tempo dell'origine – appunto la Germania in rovine del 1945 – diventano le tracce lungo le quali si costruisce un percorso che appare ormai da lungo tempo uno dei più significativi dell'arte e della riflessione contemporanea.

In un'intervista del 2005 Kiefer ha raccontato come a lui, nato nel marzo del 1945 a Donaueschingen allora importante snodo ferroviario sottoposto a frequenti bombardamenti, i genitori per proteggerlo dal frastuono delle sirene abbiano messo della cera nelle orecchie: «come a Ulisse, perché non senta le sirene. Le bombe erano le sirene della mia infanzia»<sup>10</sup>.

E Kiefer prosegue:

Le macerie erano sempre in vista. La casa accanto alla nostra era stata totalmente distrutta dalle bombe. Proprio queste macerie non le ho mai colte come qualcosa di negativo. È uno stadio di transizione, d'inversione, di trasformazione [si osservi qui un lessico pieno di allusioni alchemiche, frequenti del resto in Kiefer]. Con le pietre, che nelle grandi città venivano ripulite da quelle figure ormai quasi mitologiche che sono le cosiddette *Trümmerfrauen* (donne delle macerie), io ho costruito case. Queste macerie erano sempre il punto di partenza per la costruzione di qualcosa di nuovo [...]. Le macerie sono in sé futuro. Tutto ciò che è, trapassa. C'è questo meraviglioso capitolo di Isaia in cui si dice: *sulle vostre città crescerà*

---

*tedeschi e la loro arte. Un'eredità difficile*, Il castoro, Milano 2005.

<sup>9</sup>Particolarmente vivace il dibattito italiano su Kiefer negli ultimi anni; si vedano almeno F. Desideri, *Walter Benjamin e la percezione dell'arte*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 152-168; F. Vercellone, *Icone della fine*, Il Mulino, Bologna 2018.

<sup>10</sup>K. Dermutz, *Interview: Der Mensch ist böse. Der große deutsche Maler und Mythologe Anselm Kiefer wird 60. Zeit für ein Gespräch über Gott und den Sinn des Lebens*, in «Die Zeit», 3 März 2005. Online: [https://www.zeit.de/2005/10/Interv\\_AnselmKiefer/komplettansicht](https://www.zeit.de/2005/10/Interv_AnselmKiefer/komplettansicht). Stesso riferimento nelle citazioni che seguono. Il tema di una “estetica delle rovine” è sicuramente fra i più intensamente frequentati in relazione a Kiefer, nonché nel nesso fra il lavoro di Kiefer e quello di Sebald; fra i molti riferimenti possibili, cfr. Ch. De Cock, D. O'Doherty, *Ruin and Organization Studies*, in «Organization Studies», 38/1 (2017), pp. 129-150; per una tematizzazione dell'estetica delle rovine, lì con riferimento specifico a W.G. Sebald, mi permetto di rinviare al mio *Fuoco pallido. W.G. Sebald: l'arte della trasformazione*, Meltemi, Milano 2019, in particolare pp. 161-190.

*l'erba*. Questo detto mi ha sempre affascinato, già da bambino. Questa poesia, il fatto che si vedano insieme entrambe le cose. Isaia vede la città e le altre stratificazioni sovrapposte, l'erba e di nuovo una città, l'erba e di nuovo una città.

Per chiunque abbia visto le immagini sorprendenti degli spazi concepiti da Kiefer a Barjac, questa descrizione acquista credo una straordinaria concretezza, che è anzitutto quella determinata dagli «spazi interstiziali fra le cose» (come li definisce lo stesso Kiefer<sup>11</sup>) e dai processi temporali che in tali interstizi hanno modo di maturare o direi piuttosto di suppurare e insieme di trovare nuove aggregazioni alchemiche.

Se il *monumento* nella visione di Speer sorgeva in vista della sua rovina, e se reciprocamente in tal modo attraverso le intermittenze della volontà artistica si configurava – come diceva ancora Rosenberg – la verità biologico/razziale di un mondo storico di forme racchiuse in «singolari concluse percezioni, produzioni di partizioni temporali, schemi»<sup>12</sup> gerarchicamente incomunicanti e in ultima analisi come si è visto resi funzionali a una politica di annientamento, per Kiefer viceversa la rovina è materiale di costruzione del nuovo, ed il nuovo stesso si presenta anzitutto come *tempo nuovo*, come simultaneità e rifrazione plurale dei tempi e degli spazi, come storia appunto che matura negli intervalli e negli interstizi, rendendo plurale e indecidibile l'identità.

Proprio questa identità indecidibile diviene *abitabile e vissuta*, e infatti in un'altra versione della mitologia personale raccontata da Kiefer, questa volta in una delle lezioni tenute al Collège de France nel 2011 e significativamente intitolate *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, l'artista tedesco racconta di essere «cresciuto sul bordo del Reno, vicino alla frontiera con la Francia»<sup>13</sup>; ogni anno il fiume esondava e riempiva la cantina della casa: «scoprovo l'acqua del fiume di frontiera nella casa di famiglia. Il confine immutabile si era spostato fino a noi»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup>A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 175.

<sup>12</sup>A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, cit., p. 141.

<sup>13</sup>A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, cit., p. 55.

<sup>14</sup>*Ibidem*.

Il miscelarsi delle acque e la fuoriuscita non solo dal, ma piuttosto *del* confine, viene percepita dal bambino Anselm come «una promessa per il futuro, una speranza, era la Terra promessa»<sup>15</sup>.

La forma, per Kiefer, nasce esattamente in questa *mobilizzazione* degli spazi e dei tempi; la forma, leggiamo in una lezione dedicata al tema assai ricorrente della ferrovia e delle rotaie, è *azione di un contenuto*<sup>16</sup>. Inversione bruciante del pensiero della *Teoria estetica* di Adorno, per il quale come si ricorderà la forma è piuttosto «contenuto sedimentato»<sup>17</sup>.

La forma è azione di un contenuto perché in essa l'origine risulta appunto non decidibile e non localizzabile. «Il ritmo della poesia», dice Kiefer, «ha proprio questo di prodigioso: ci consola là dove siamo inconsolabili. Ci offre la bellezza senza localizzarla»<sup>18</sup>. Kiefer si riferisce a una poesia di Ingeborg Bachmann intitolata *La Boemia è sul mare*, e commenta: «Credo di più a questa immagine che alle mappe o alla geografia»<sup>19</sup> e ancora, aggiunge, «in fondo soltanto ciò che è incompatibile è *in fine* compatibile»<sup>20</sup>.

Si osserverà come gli elementi qui di necessità brevemente accennati, e del resto ben noti nella poetica di Kiefer (il riferimento all'azione, e al mito, anzi all'agire mitico, la centratura sul *lavoro creativo* e la sua caratterizzazione alchemica, per non parlare della frequentazione e dell'attraversamento dei luoghi della *sacra arte tedesca* – basti pensare alle celeberrime *Besetzungen* o a titoli come *Du bist Maler* o *Siegfried's Difficult Way to Brünbilde*), nel momento stesso in cui criticano a fondo e disperdono le strategie identitarie del progetto totalitario nazista, fanno però strada a una rinnovata *lettura simbolica* delle rovine e del loro significato assiologico.

Si tratta di una lettura che – nel corso degli anni – non ha fatto che radicalizzarsi ed acquisire la sua più compiuta fisionomia a misura che lo stesso Kiefer ha ripensato la propria ricognizione delle rovine, che non si limita adesso (come per lo più nella prima fase della sua produzione) all'analisi della

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. *ibi*, p. 110.

<sup>17</sup> Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, Mondadori, Milano 2010, p. 400.

<sup>18</sup> A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, cit., p. 56.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 57.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 60.



situazione tedesca, ma implica deliberatamente un orizzonte estremamente più ampio, che include tempi storici e regimi culturali differenti, dall’Egitto antico alle civiltà precolombiane, e che soprattutto si confronta in modo decisivo con l’ebraismo e con il racconto mistico della creazione e dell’azione di dio nel mondo.

Ma qui vale forse la pena di riprendere in considerazione in particolare una ricchissima mostra del 1987, nel cui titolo sembra adesso essere in certo modo illustrato il senso generale dell’operazione kieferiana: *Bruch und Einung* (*Rottura e unificazione*)<sup>21</sup>. “Bruch” è già qui (come più tardi nella bellissima mostra della Salpêtrière del 2000<sup>22</sup>) la rottura dei vasi (*Chevirat Ha-Kelim*), l’evento che per la mistica ebraica sta a fondamento tanto della diffusione del male nell’universo, quanto però della presenza nel nostro mondo delle tracce dello splendore divino. Ma appunto nel desueto termine *Einung* risuona non solo la restaurazione messianica (*Tikkun*), quanto piuttosto e principalmente il compimento del processo (creativo) alchemico, ed in particolare la sua interpretazione tecnica, il suo compiersi per il tramite di una tecnologia che conduce a un *reincantamento del mondo*.

È quel che vediamo, nella complessa tessitura della mostra, nella riflessione sull’energia atomica che si dipana dai grandi legghi che ospitano libri come *Die Geburt der Sonne* (“La nascita del sole”), *Spaltung* (“Scissione”), *Durch den Mittelpunkt der Erde* (“Attraverso il centro della terra”), *Schweres Wasser* (“Acqua pesante” – l’ossido di deuterio usato per la fissione nucleare), passando per l’estremamente complesso *Die Eingeborene* (“I nativi” – composizione di disegno, reperti organici provenienti da piante secche e materiali fotografici su piombo, costruita secondo un modello iconografico e strutturale che rinvia da vicino a quello impiegato per il tema ebraico della “creazione dal nulla” per contrazione dell’infinita luce divina, *Tzimtzum*), per culminare nella grande pittura (cm 330 x 555 x 30) *Brennstäbe* (“Barre combustibili”) che occupa una intera parete dell’esposizione.

---

<sup>21</sup>Si veda il catalogo: A. Kiefer, *Bruch und Einung*, Marian Goodman Gallery, New York 1987.

<sup>22</sup>C. Strasser, *Chevirat Ha-Kelim. Le bris des vases. Anselm Kiefer. Chapelle de la Salpêtrière*, Editions du Regard, Paris 2000.

A pochi mesi dal disastro di Černobyl' (26 aprile 1986), Kiefer sceglie il rinvio controverso all'energia atomica come simbolo di una *nuova mitologia* tecnologicamente contrappuntata, pone l'immagine – il proprio universo figurativo straordinariamente stratificato nella sua capacità riflessiva ed elaborazione mitologica – come evidenza della presenza dello splendore nel mondo umano, presenza tanto più forte e incontrovertibile quanto più straniante e intimamente minacciosa.

Rimangono assai pertinenti, da questo punto di vista, le considerazioni a suo tempo sviluppate da Daniel Arasse<sup>23</sup>, per il quale la struttura del mito sta al cuore della poetica di Kiefer perché permette di fare riferimento al «legame primordiale fra la terra e il cielo, gli dei e gli uomini»; per Kiefer «i miti hanno conservato la loro efficacia: essi *re-incidentano* il mondo permettendo di percepirvi ancor sempre l'azione presente di forze immemoriali [associando] miti antichi e tecnologie contemporanee e suggerendo come si possa continuare, nel mondo contemporaneo, a percepire il gioco delle forze cosmiche, attive sotto forme e attraverso strumenti nuovi»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup>D. Arasse, *Anselm Kiefer*, Editions du Regard, Paris 2007, p. 199.

<sup>24</sup>*Ibi*, pp. 199-202.

# Individuation et collectivité: une littérature du lieu-commun. Quelques exemples en France, en Italie

PHILIPPE DAROS

## I. Proposition

La thèse de cette présentation sera simple : alors que le personnage de roman du XIXe siècle atteste d'une séparation d'avec le "peuple" et manifeste une singularité « incommensurable », éprouve un sentiment de solitude absolue, manifeste une perte du sens de son agir : une tendance qu'accentuera la littérature – et l'art en général du XXe siècle – : on assiste depuis la fin du siècle dernier à un renversement de cette tendance par l'apparition – ou plutôt la réapparition – mais selon un héritage critique du roman classique du XIXe siècle, du personnage comme expression collective de la société civile, expression, non du peuple, mais de ce que Paolo Virno appelle "la multitude", selon des poétiques diversifiées mais qui, toutes, ont en commun d'évoquer les formes de vie et la première d'entre elles : celle déterminée par notre rapport au langage et à l'intérieur de celui-ci par notre rapport aux lieux-communs. L'identité narrative n'apparaît donc plus comme une manifestation de singularité radicale par rapport aux systèmes symboliques, aux divers pouvoirs institutionnels qui régissent la vie commune, mais comme ce que Virno qualifie de réactualisation, par l'agir du "personnage", du *Jus resistentiae*, d'un droit de protection :

il ne s'agit certainement pas de "prendre le pouvoir", de construire un nouvel État, un nouveau monopole de la décision politique, mais de défendre des expériences plurielles, des formes de démocratie non représentative,

des usages et des coutumes non étatiques<sup>1</sup>.

## 2. Epistémologie du rapport individu/communauté dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle

Rétrospectivement, il me semble possible d'avancer que, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, de Baudelaire à Poe, d'Hoffmann à Dostoïevski, non sans contrepartie "solaire" (ou réaliste, ou naturaliste), "fleurit" ce que ce fidèle entre tous de Hegel, Jürgen Habermas, appela une "littérature noire". Et cette littérature noire, signe l'apparition du Mal comme catégorie esthétique. Elle incarne d'abord le Mal parce que, d'elle, sourd un refus obstiné d'une finalité univoque, d'une téléologie, en mettant en scène un personnage surdéterminé par une intériorité incommunicable, à lui-même, aux autres. Hegel avait donc raison, de son point de vue, de détester le Romantisme en l'excluant de la sphère de l'"Esprit", comme expression du "négatif", en le plaçant dans la catégorie du Mal<sup>2</sup>. Et s'il en est ainsi c'est que cette littérature se détourne du "vrai du solide du réel" et surtout du général puisque le personnage romantique est uniquement préoccupé de lui-même. Le Romantisme exacerbe en effet ce que Hegel déteste : la singularité comme figure de l'imprévisible (du point de vue de l'Histoire), de l'imprédictible (du point de vue de la question – anthropologique – du "Qui?"), comme manifestation d'une absolue séparation d'avec la communauté. Le Romantisme va installer, durablement, une conception de l'esthétique où le concept de réalité échappe au rationalisme hégélien pour caractériser ce qui, précisément, « ce qui résiste au sujet » (Hans Blumenberg). Cette littérature

---

<sup>1</sup>P. Virno, *Grammaire de la multitude*, traduction de Véronique Dassas, Conjonctures & L'éclat, Nîmes/Québec 2002, p. 36 (ed. originale : *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanea*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001).

<sup>2</sup>Encore convient-il de s'entendre sur le mot de « Mal » ! Et pour ce faire, je suis au plus près la réflexion de Karl Heinz Bohrer dans son ouvrage *Le présent absolu* me paraît remarquable, parce que, surtout, il développe ce lien entre Mal et dissolution, contrainte ou choisie, d'un imaginaire du temps « orienté » et orienté, dans l'ontologie naturaliste occidentale, selon l'idée du progrès, sous toutes ses formes (référence de l'ouvrage, voir note suivante).

prône encore l'informe, l'inachevé, la devenir au lieu de l'être. L'"inconscient esthétique" fait apparaître en effet un univers de présences inquiétantes, d'allusions à tout ce qui échappe : des mécanismes sombres, des déterminations sans figures, tout un paysage d'ombre que directement ou indirectement on a appelé l'inconscient. Alors, et pour longtemps, le domaine résiduel d'expressions de la fonction esthétique sera celui de la résistance, à la règle, à la norme, au savoir positif, partant à la représentation comme maîtrise d'un monde "à notre image"<sup>3</sup>.

Pour le dire dans des termes qui sont ceux de Gilles Deleuze, le mâle Hegel ne supporte guère le devenir-femme, le devenir-animal, le devenir-végétal, le devenir-molécule de l'écriture. C'est que précise Deleuze « [...] on ne devient pas homme puisque l'homme se présente comme une forme d'expression dominante qui prétend s'imposer à toute matière, tandis que femme, animal ou molécule ont toujours une composante de fuite qui se

---

<sup>3</sup>Sans doute le mal existe-t-il comme thème, un thème a-temporel même ou du moins trans-temporel et ce, depuis la tragédie grecque : le constat n'est guère original ! Au XIX<sup>ème</sup> siècle, avec Baudelaire traducteur de Poe, le mal sort de la valence chrétienne qui lui confère le seul statut antinomique du Bien, il va devenir une revendication primale, pré-freudienne ouvrant, nous le verrons, à l'exposition du conflit, à la signification, au refus de la norme. On lit dans *Le chat noir* : « *Et cette tendance accablante à faire le mal pour l'amour du mal n'admettra aucune analyse, aucune résolution en éléments ultérieurs. C'est un mouvement radical, primitif – élémentaire* » (Cité par K.-H. Bohrer, *Le présent absolu, Du temps et du mal comme catégories esthétiques*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2000, p. 106). On rappellera en complément et selon la profession de foi d'Edgar Poe : « [...] *je crois que la perversité est une des primitives impulsions du cœur humain : une des indivisibles premières facultés ou sentiments qui donnent la direction au caractère de l'homme. Qui ne s'est pas surpris cent fois commettant une action sottise ou vile, par la seule raison qu'il savait devoir ne pas la commettre* » (E.A. Poe, *Contes. Essais. Poèmes*, Laffont, Paris 1989, p. 695). Toutefois, dans ce contexte, ce mal apparaît encore comme lisible, comme "admissible" parce que les tendances "sataniques" que développent Byron, Hoffmann, Poe, mais aussi Baudelaire ou Flaubert ne « présentent pas de danger – comme le souligne Böhrer –, pour le système de normes philosophiques et pragmatiques tant que les constructions artificielles de ces peintres et poètes sont comprises » (Cité par K.-H. Bohrer, *Le présent absolu, Du temps et du mal comme catégories esthétiques*, cit., p. 101).

dérobe à leur propre formalisation »<sup>4</sup>.

Une esthétique littéraire du Mal va se définir, plus radicalement, comme un mode de présentation fictionnel de comportements énigmatiques, suggérant une imagination “féminine” incontrôlée, incontrôlable parce qu’illisible, irréductible à la raison classique comme réponse, non sans rapports étroits avec ce sublime que Burke définissait selon les trois termes de “terreur”, d’“obscurité” et d’“infini”. Walter Benjamin, il y a bien longtemps, avait clairement pointé cette évolution du roman vers la mise en scène de figures de l’exception, de la marginalité, dans l’article qu’il consacrait, sous le titre *La crise du roman* à Döblin et à son ouvrage *Berlin Alexanderplatz* en opposant la choralité épique à l’expression romanesque de l’être seul.

Le romancier, quant à lui, s’est isolé du peuple et de ses faits et gestes. Le lieu de naissance du roman est l’individu dans sa solitude, qui ne dispose plus d’expression exemplaire de ses intérêts les plus vitaux et qui, n’étant conseillé par personne, est lui-même incapable de conseiller qui que ce soit. Écrire un roman c’est pousser l’incommensurable dans la représentation de l’existence humaine à son extrême<sup>5</sup>.

« S’isoler du peuple et de ses faits et gestes » et ce sera la perte du sens du geste, allégorisée par Kafka ; « pousser l’incommensurable dans la représentation de l’existence humaine » et ce sera une littérature de la perte de la relation, de la dissolution de la conscience et de la volonté individuelle comme conditions d’une exposition lisible du conflit et, donc, comme possibilité d’inscription de l’agir dans le temps historique.

Ce constat me paraît important par rapport au thème du colloque : «Persona, Communauté, stratégie narrative» . L’une des tendances essentielles de la fiction au XIXe siècle, – et cette tendance s’affirmera tout au long du XXe siècle, en particulier avec le Nouveau Roman français de l’après seconde guerre mondiale – est la dissociation radicale de l’identité du personnage “incommensurable” – une intériorité pure dira Benjamin sans aucune extériorité, résistant à toute insertion dans un déterminisme historique, dont

---

<sup>4</sup>G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, p. 11.

<sup>5</sup>W. Benjamin, « La crise du roman », A propos de *Berlin Alexanderplatz*. In Walter Benjamin, *Œuvres II*, folio Essais n° 373, p. 189. [Première publication : «Die Gesellschaft», 7 (1930)].

rendait compte la forme du conte voire celle du roman historique célébrée par Lukács où le personnage est enraciné dans la communauté tout comme l'est le personnage du roman épique célébré par Döblin et commenté par Benjamin encore.

Une conséquence doit être soulignée : malgré les manifestations de sa présence dans la fiction naturaliste, le peuple comme représentation de la communauté disparaît des stratégies narratives. Et ce pour plusieurs raisons. J'y reviendrai avec l'aide d'Axel Honneth pour comprendre la différenciation des sphères d'intérêt tout au long du XIXe siècle et avec Paolo Virno, exploitant les réflexions de Gilbert Simondon, pour rendre compte de l'opposition qui se creusera jusqu'à devenir axiologique aujourd'hui entre "peuple" et "multitude".

### 3. Epistémologie singulière d'un grand partage

*Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*

Freud admirait en Dostoïevski l'écrivain. Il tenait *Les frères Karamazov* pour « un des trois chefs-d'œuvre de tous les temps » . [...] Mais de son propre aveu, l'homme le révérait : « Je n'aime pas réellement Dostoïevski. Cela vient de ce que ma patience envers les natures pathologiques s'épuise entièrement dans l'analyse. » [...] A Theodor Reik qui le juge bien sévère, Freud répond que ce qu'il reproche à Dostoïevski – passant cette fois du procès intenté à l'homme à celui de l'écrivain – s'est de s'être limité à la vie psychique anormale ». Étrange reproche de la part de celui dont toute l'œuvre repose sur la mise en question d'une séparation tranchée entre le normal et le pathologique<sup>6</sup>.

À Cette anecdote rapportée par Jean-Baptiste Pontalis dans *Un jour, le crime* extraite d'une lettre, écrite par Freud, je voudrai superposer une fable, celle imaginée par Laslo Földenyi : *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, que j'exploite en l'imaginant pouvoir constituer une réponse de Dostoïevski à ce défenseur imprévu de la normalité tel que Freud apparaît dans cette lettre. Si l'auteur des *Frères Karamazov* s'est limité à la peinture « de la vie psychique anormale », c'est que la lecture de Hegel l'y

<sup>6</sup>J.B. Pontalis, *Un jour, le crime*, Gallimard, Paris 2011, p. 58.

a contraint ! Le scénario, imaginaire répétons-le, est le suivant : Dostoïevski a été exilé en Sibérie (fait qui, lui, n'est nullement imaginaire), aux confins du monde donc, il lit, par hasard, Hegel et plus précisément, ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. C'est en découvrant l'exclusion du monde historique dont Hegel frappe l'espace sibérien<sup>7</sup> que l'exilé « fond en larmes ». Alors, dans un mouvement de révolte, il prend le parti de devenir la voix de ce monde d'hommes condamnés au baigne dans un espace, dans un temps du "présent absolu" et, par ce fait même, condamnés à une peine éternelle; des hommes sans avenir puisque exclus du devenir historique. Peut-être faut-il imaginer que Dostoïevski, se sentant rejeté de toute participation au règne de l'Esprit, au triomphe à venir de la liberté et de la raison, ait alors décidé d'associer sa fonction d'écrivain à celle de témoin, rappelant l'existence de ces hommes en dehors du monde des hommes, de ces figures de la nuit de l'être, de tous ces bannis de l'ouvert<sup>8</sup>.

En imaginant que Dostoïevski commente directement les propos de Hegel, alors on lira ce qui est peut-être une évocation d'un devenir essentiel de la littérature (et d'ailleurs de l'art en général, à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle) : l'expression du différent, l'expression de tout ce qui excède la raison comme principe et moteur de l'Histoire. Dostoïevski affirme dans *Souvenirs de la maison des morts* :

Mais, d'un autre côté, qui peut prétendre avoir sondé ces âmes déchues, avoir découvert dans leur mystère ce qui demeure caché à l'univers entier? [...] Sans doute ne faut-il pas juger d'après les idées préconçues, sans doute la philosophie du crime est-elle plus compliquée qu'on ne le pense<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> « Il faut ôter d'abord la déclivité septentrionale, la Sibérie. Celle-ci ne nous intéresse pas ici. La morphologie du pays n'est pas propice à une culture historique ou à devenir un acteur particulier de l'histoire » (F.L. Foldényi, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Actes Sud, Arles 2008, p. 17).

<sup>8</sup> Hegel le dit avec force – dans une citation que j'emprunte à nouveau à Földényi – : s'il sait bien que l'histoire doit d'abord être métaphorisée comme « un *abattoir* où des individus et des peuples sont sacrifiés », il lui importe de se détourner de ce constat car « L'esprit ne peut s'attarder sur les souffrances de quelques individus, les buts particuliers se perdent dans le général » (extraits cités par Földényi, *ibi*, p. 26-27).

<sup>9</sup> Extrait cité par Foldényi, *ibi*, p. 21.



Il importe de rappeler qu'une grande ligne de partage se met en place depuis le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, entre les sciences dites humaines et la littérature au sujet de leur fonctions respectives : rendre compte de la question du "Qui?"<sup>10</sup>.

Un ouvrage de 2010, vient corroborer, de façon essentiellement descriptive, ces constats. C'est celui de Vincent Debaene intitulé *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*<sup>11</sup>. C'est un moment précis de ses analyses, sur les rapports entre sciences humaines et littérature, qui sera évoqué. Les commentaires de Debaene dans le chapitre *La littérature, les lettres et les sciences de l'homme* examinent méthodiquement, de Gustave Lanson à Georges Bataille, de Ramon Fernandez à André Breton, le sentiment de dépossession progressive de ces hommes de lettres du territoire historique qui était celui de leurs prédécesseurs : l'étude de l'homme. Gustave Lanson réfléchit alors à la fonction, à venir, de la littérature, de l'art en général : celle de la présentation de la *singularité quelconque*. C'est dans un article intitulé *La littérature et la science*, publié en 1895, qu'il prend acte de la dépossession de la littérature, par les sciences humaines, pour traiter de façon analytique la question du sujet. Il tente alors de proposer un territoire spécifique, résiduel en quelque manière pour celle-ci, en la caractérisant par son objet spécifique : les "faits de conscience", "les passions, les sentiments, les instincts", ainsi que par son mode de transmission où la notion de vérité de type objectif n'est pas requise (au plus loin des rêves zoliens)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup>C'est là un constat que retrouve Gisèle Sapiro in *La responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et morale en France (XIX-XXI<sup>e</sup> siècle)*, Seuil, Paris, 2011, lorsqu'elle évoque l'apparition de "discours d'expertises" : « [...] les écrivains se trouvent, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en concurrence avec les nouveaux groupes professionnels qui interviennent au nom de leur expertise – c'est le cas notamment des nouvelles sciences sociales : statisticiens, démographes, économistes, sociologues. Ne détenant aucun savoir positif, ils se trouvent fragilisés dans leur position sociale à un moment où les valeurs scientifiques s'affirment contre celles de la culture littéraire. Sous ce rapport, on peut voir dans les procès intentés aux écrivains naturalistes le signe de l'échec que rencontre Zola dans sa tentative de faire de la littérature un domaine d'expertise sociale à part entière » (*ibi*, p. 691 pour la citation).

<sup>11</sup>V. Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard, Paris 2010.

<sup>12</sup>Jean Clair rend compte d'une évolution essentielle de l'art depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle

C'est dans une perspective épistémologique que Foucault avait théorisé une ligne de partage qui allait bientôt devenir ligne de faille, fracture, doublement, entre ce que Gisèle Sapiro appelle "les discours d'expertise" et ce que Deleuze appelle un "délire" : la littérature. En en faisant la question même de la modernité ; notre question, aujourd'hui encore.

Les positivités empiriques<sup>13</sup> attestent l'acquisition d'un savoir analytique sur le langage, sur l'économie, sur la psychologie et fondent certes alors une connaissance "objective", mais une connaissance bornée par les présupposés de la représentation elle-même. Ces savoirs analytiques s'annexent cette représentation "bornée" et, dans le même temps, comme par réaction peut-être, les arts, la littérature tentent de s'affranchir de ces mêmes bornes.

Le constat est clair : le dispositif des "sciences humaines" tend à une dé-dialectisation, à l'absorption du "pôle" négatif, en pratiquant une dynamique d'annexion normative, de "dés-idéologisation" de tous les comportements déviants. Ce sont les pratiques esthétiques qui vont, alors, prendre en charge ces "consciences morbides", ces "mentalités primitives", ces "discours insignifiants" pour tenter, en leur donnant voix, de faire reconnaître leur existence. Et pour préciser ce rôle "adversatif", il faut rappeler l'adossement de ces pratiques aux deux "contre-sciences humaines" que constituent l'ethnologie et la psychanalyse. Cet adossement se nourrit de l'affleurement indistinct de ce qui échappe à la pensée objective, de la découverte pressentie, notamment par les écrivains romantiques allemands dans leurs fictions,

---

celle qui atteste de l'apparition de "l'ab-normalité", de "la fabrique du monstre dans l'art moderne". J. Clair, *Hubris. La fabrique du monstre dans l'art moderne*, Gallimard, Paris 2012.

<sup>13</sup>L'enjeu de cet essor des sciences humaines est précisé par Michel Foucault : il s'agit de donner à lire, à comprendre le "vécu" de l'homme. Mais l'analyse de ce "vécu" est elle-même prise dans le filet de ces positivités : qu'elle s'inscrive dans des pensées de type positiviste ou eschatologique (au premier rang desquelles le marxisme), qu'elle soit déterminée par des réflexions inspirées de la phénoménologie et donc de la connaissance originaire, spontanée de la nature qui s'esquisse avec le corps ; dans l'un et l'autre cas, ce vécu est inséré dans l'histoire d'une culture, dans une continuité évolutive ou dans une téléologie de l'histoire.

dans leurs *märschen*, de ce que Jacques Rancière appellera plus tard un “inconscient esthétique”.

Les conséquences nous paraissent importantes pour penser les orientations des pratiques esthétiques depuis maintenant plus de deux siècles. Je voudrai faire l’hypothèse suivante : l’art (mais la littérature en particulier) n’aura eu de cesse l’exploration de ce lieu conflictuel entre unicité de l’expérience et possibilités d’insertion de cette singularité dans une collectivité. En dernière instance, s’il est vrai que les sciences humaines tentent de définir la norme, la règle et les systèmes, s’il est vrai que les “contre-sciences” que sont la psychanalyse et l’anthropologie problématisent les impensés qui président à ces cadres comportementaux en les historicisant et en les relativisant, faisant par là même la preuve de la finitude de l’homme ; alors on peut avancer que les pratiques esthétiques auront été le lieu de contestation de cette normativisation, de cette réglementation, de cette systématisation des expressions du Désir, de la Mort et de la Loi. Et elles l’auront fait en s’adossant, il convient de le répéter, de manière explicite ou implicite, à la psychanalyse ainsi qu’à l’anthropologie. Des Surréalistes à Victor Segalen mais encore de Samuel Beckett, Michel Leiris, Desnos ou... Alain Robbe-Grillet et bien d’autres, la littérature s’inscrit, en creux, dans une volonté d’exploration des limites que pointent réflexivement ces deux contre-sciences<sup>14</sup>. Mais sans doute, en effet, aura-t-il fallu que la société occidentale et son système de valeurs, évoluant vers un *ethos* démocratique pour rendre possible l’expression de ces discours sur les limites, les marges qui ébranlaient la centralité humaniste de son fondement.

---

<sup>14</sup>C’est exactement l’analyse développée par l’avocat général Jean Boucheron lors du procès intenté, en 1958, à l’éditeur de l’*Histoire de Juliette* : Jean-Jacques Pauvert. Dans ses conclusions, comme le rappelle Gisèle Sapiro in *La responsabilité de l’écrivain*, cit., celui-ci affirme que l’écrivain « comme romancier il a le droit de traiter sous la forme du roman même des aberrations de l’homme, parce qu’il a le droit d’apporter sa contribution à la connaissance de l’homme, de révéler l’homme à lui-même. La sexualité n’est plus réservée à des ouvrages de pathologie ou à des études de morale. Liberté du thème et liberté du sujet, liberté de la forme d’expression, voilà ce que revendique le romancier et le poète » (p. 698 pour cet extrait cité par Gisèle Sapiro).

#### 4. Identité narrative, communauté, multitude : poétique et politique dans la fiction du XXI<sup>e</sup> siècle

D'un ouvrage récent de Marielle Macé, *Styles*<sup>15</sup>, je souhaite faire mienne l'idée que les arts contemporains (cinéma, littérature, bandes dessinées etc.) rendent compte avec insistance d'une forme documentaire, d'une volonté de « documentation des formes de vie ». Cette notion de forme de vie depuis la tradition franciscaine jusqu'à l'utilisation qu'en peut faire Wittgenstein sera au cœur d'un constat : l'évolution de la relation entre identité narrative et communauté, aujourd'hui, en France, en Italie mais encore en Chine ou dans le cinéma au Maghreb.

L'essai de Marielle Macé tente de caractériser la vie comme forme, comme formes pour définir ce que pourrait être une “stylistique de l'existence”, mais de la manière la moins prescriptive qui soit (contrairement à l'exigence d'évaluation que ne peut délaissier totalement la sociologie, fût-elle marquée par le principe du doute systématique, de l'incertitude...<sup>16</sup>). Une forme de vie doit, – selon elle – constamment, s'éprouver, se remettre en cause, en exiger une ou des autres, se pluraliser donc, en contestant l'exigence idéologique de la société d'une forme de vie surdéterminée par notre rôle, de notre place, de notre fonction dans la société où nous vivons<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup>M. Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Gallimard, Paris 2016.

<sup>16</sup>J'avoue apprécier tout particulièrement dans les réflexions de Marielle Macé, l'attestation constante de son cheminement réflexif avec la pensée des autres, et dans le cas présent avec celle de Luc Boltanski, auquel elle rend un hommage appuyé, précisément à cause de sa volonté de laisser dans l'analyse sociologique la place au doute, à l'incertitude, contrairement à la pensée “judiciaire” de Bourdieu : « *J'admire de ce point de vue le parcours irrésolu, mécontent, et pourtant constamment convaincu de Boltanski dans ces questions, en l'occurrence le fait qu'il semble n'en avoir jamais fini avec ce tourment, et la façon dont, de livre en livre, se re-débat pour lui l'écart, qui est donc aussi un lien, entre description et jugement. Je retiens de sa démarche, tantôt allant vers, tantôt s'éloignant de la critique, la place concrète faite à l'incertitude* » (M. Macé, *Styles*, cit., p. 290).

<sup>17</sup>L'expression de “vie nue” est employée par Giorgio Agamben pour qualifier la situation limite de l'“Homo sacer”. « Il est important de ne pas confondre la vie nue avec la vie naturelle. Par sa division et sa capture dans le dispositif de l'exception, la vie prend la forme de la vie nue, c'est-à-dire d'une vie qui a été scindée et séparée de sa

Mais que signifie, au juste, l'expression "forme de vie"? Sans doute faut-il partir de la valence fondamentalement anthropologique que lui confère Ludwig Wittgenstein. Mais c'est aussi alors retrouver un problème de langage car à la suite de Wittgenstein précisément, mais aussi de Stanley Cavell tels que le commente Sandra Laugier – que je vais suivre pour tenter de définir ce qu'il convient d'entendre par l'expression "forme de vie" – nombre de fictions contemporaines se détournent du romanesque hérité du XIXe siècle pour documenter des formes de la vie et notamment la première d'entre elles : celle déterminée par l'apprentissage du langage – et la "forme de vie" qu'il implique comme le souligne Wittgenstein –, qui parle alors de façon presque prescriptive de "dressage", conçu, non comme une grammaire normative, mais comme la condition fondamentale de tout "apprentissage", apprentissage de la relation entre les choses de la vie, au plus naturel, au plus simple de la vie et les mots, entre les mots et les gestes, les mots et les objets, documentant en cela une anthropologie de la vie quotidienne. « *Un premier sens de la forme de vie est l'accord dans le langage. En apprenant le langage, on apprend des normes et une forme de vie* »<sup>18</sup>. Il me semble possible d'avancer l'idée que la littérature aujourd'hui tente de problématiser cette forme de vie qui se structure dans et par le langage mais en insistant sur les transformations que le refus de son acceptation passive permet d'inventer<sup>19</sup>.

Il convient d'esquisser une commentaire rétrospectif en termes de poétiques comparées. Les "avant-gardes" du XXe siècle avaient valorisé une utilisation du langage au plus loin des "mots de la tribu", faisant de l'expérience littéraire une traversée des apparences, une recherche réflexive des pouvoirs expressifs et des limites de ce langage, établissant le lieu du littéraire

---

forme » (G. Agamben, *L'usage des corps*, Traduit de l'italien par Joël Gayraud, Seuil, Paris 2015, p. 359).

<sup>18</sup>S. Laugier, *La vie humaine du langage*, in E. Ferrarese, S. Laugier, *Formes de vie*, CNRS éditions, Paris 2018, p. 192.

<sup>19</sup>Commentant le reproche souvent fait à la pensée de Wittgenstein de faire de la forme de vie l'apprentissage d'une forme "naturelle", Sandra Laugier le dénonce : « *L'imagination est ainsi la ressource qui va sortir le concept de forme de vie de versions de conservatisme où il a parfois été installé [...]* » (S. Laugier, *La vie humaine du langage*, cit., p. 196).

dans l'espace anomique du "neutre", dans le vacillement de la signification au profit de la signifiante, dans le refus de "l'obvie" au profit de "l'obtus" de barthésienne mémoire. Aujourd'hui et depuis une trentaine d'années, une tendance marquée de la narration – et j'insisterai en conclusion sur la dimension politique de cette tendance –, est bien au contraire de se situer au plus près du langage commun, d'accepter la naturalité du langage et la fatalité de la signification. Rien de plus significatif à cet égard, j'y reviendrai, que le titre d'un premier roman, publié en 2017, par Chloé Thomas, roman intitulé *Nos lieux-communs* ! Sans doute peut-on faire exactement le même constat du livre que vient de publier, en cet automne 2018, Philippe Delerm : *Et vous avez eu beau temps?* qui recense avec humour, avec ironie tous les lieux-communs qui constituent les embrayeurs de la conversation quotidienne entre les gens. Mais, plus généralement, la multiplication des romans qualifiés de "non fiction" si fréquents dans les publications récentes atteste de cette évolution.

Mais cet état de fait ne signifie aucunement que le langage littéraire se contente de "représenter", de célébrer cette naturalité de notre rapport au langage comme élément définissant notre forme de vie. Sandra Laugier y insiste dans son commentaire de cette notion chez Wittgenstein.

La forme de vie est ce qui donne vie, et donne sens aux mots. Lorsque Wittgenstein indique « Ce qui doit être accepté, le donné, c'est – on peut dire – les formes de vie », il ne s'agit pas de considérer comme un donné incritiquable les structures sociales, les différents rituels, les systèmes économiques<sup>20</sup>.

À Ces propos font écho ceux de Stanley Cavell – ici encore il s'agit d'un commentaire de Sandra Laugier – lorsqu'il note que cette « naturalisation des formes de vie n'est pas synonyme de leur acceptation »<sup>21</sup> car si nous partageons le langage, nous avons la capacité de refuser cet héritage. Le refus de l'héritage aura, je l'ai déjà dit, pris des formes spécifiques tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, mais ces formes ne sont pas celles de la littérature actuelle. Pour cerner cette poétique présente, sans doute faut-il maintenant faire un bref

---

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 202.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 212.

recours aux analyses de Giorgio Agamben sur l'opposition empruntée à la méditation franciscaine entre deux "forme de vie".

Celui-ci rappelle le dualisme fondamental de toute forme de vie humaine. C'est en effet dans *L'usage des corps* (*Homo sacer*, IV, 2), dans le chapitre *Pour une ontologie du style* que se trouve formulée cette opposition :

Les théologiens distinguent entre la vie que nous vivons (*vita quam vivimus*), c'est-à-dire l'ensemble des faits et des événements qui constituent notre biographie, et la vie par laquelle nous vivons (*vita qua vivimus*), ce qui rend la vie vivable et lui donne un sens et une forme... [...] Dans toute existence, ces deux vies se présentent divisées et, toutefois, on peut dire que toute existence est la tentative, souvent manquée et néanmoins sans cesse réitérée, pour réaliser leur coïncidence. En effet, seule une vie où cette scission disparaît est une vie heureuse<sup>22</sup>.

Et il fait de cette opposition un thème essentiel du roman depuis Henry James, le "laboratoire" même de la question des formes de vie : « [...] *le lieu où la recherche de la coïncidence entre les deux vies a trouvé son laboratoire le plus sophistiqué est le roman moderne* »<sup>23</sup>.

Et il me semble en effet que nombre de fictions contemporaines, profondément anthropologiques en cela, s'efforcent de décrire les formes de vie, de vies contraintes, de "vies nues", de vies "pauvres en mondes" comme nos formes d'existence les plus fréquentes aujourd'hui. Loin de se situer dans la continuité fictionnelle des grands romans du XIXe siècle ces fictions traitent de la vie quotidienne la plus quelconque, développent des intrigues minimales, sans recours à quelque événement dramatique, tragique ou, moins encore, héroïque comme moteur diégétique. Elles documentent les formes de vie communes à chacun d'entre nous, elles décrivent nos "lieux-communs", ceux dont le formulation rythme nos rapports à autrui, voire à nous-mêmes. Cette tendance littéraire part du langage le plus quotidien pour contester précisément son acceptation, en termes idéologiques, en dénonçant ces vies-que-l'on vit sans espace de liberté démocratique.

Faut-il en conclure que cette tendance actuelle de la littérature romanesque mais encore du théâtre et, avec une force particulière du cinéma,

<sup>22</sup>G. Agamben, *L'usage des corps*, cit., pp. 313-314.

<sup>23</sup>*Ibi*, p. 314.

condamne l'art à un rôle de présentation mimétique de la réalité quotidienne? Dit autrement, cette tendance, au plus loin des "mythologies de l'écriture" du siècle dernier, nous reconduit-elle à des pratiques discursives transitives sans rendre compte d'une autre poétique que celle d'une aporétique représentation aussi bavarde qu'obsolète, anthropologiquement, idéologiquement, politiquement? Rien n'est moins sûr tant est grande la diversité des mises en mots de ces documentations-de-formes-de-vie : la réflexivité métalectique constante dans le roman de Chloé Thomas, l'intensité des dialogues imaginaires chez Mauvignier dans cet extraordinaire traitement d'un fait divers tragique, celui de l'assassinat par des vigiles de supermarché d'un jeune homme ayant volé une canette de bière<sup>24</sup> ou le ressassement d'idiolectes chez Bon (*Sortie d'usine, Daewoo*) définissent à chaque fois des poétiques particulières. Mais toutes ont en commun l'évocation d'un monde "d'après l'harmonie" et, donc, d'un monde où le modèle de complétude de la narration tragique modélisée par Aristote et -étendue au monde du roman par Ricoeur, mais ce fut là un coup de force effectué grâce à l'appui de la lecture de *The Sense of an Ending* de Franck Kermode n'est plus une modélisation, surdéterminée par une empreinte biblique, qui soit encore un modèle anthropologiquement opératoire.

Et ce faisant, cette littérature effectue un geste profondément politique en dénonçant l'imposition d'une vie nue, en mettant en évidence la façon dont nos vies se débattent pour essayer de se constituer comme valeur. Cette volonté de faire comparaître les formes de vie me semble aussi une tendance significative de la fiction aujourd'hui.

La documentation du rapport usuel aux objets chez François Bon dans son *Autobiographie des objets*, ces objets dont l'apparition modifie sa vie de petit provincial français dans les années de son enfance, les années 50 et 60, modifications rythmées par l'arrivée du téléviseur, de la machine à laver, l'automobile, la naissance de la publicité de masse, etc. ; la relation de la vie et des mots dans l'existence la plus quotidienne chez Annie Ernaux telle qu'elle apparaît dans *Regarde les lumières mon amour*, un récit qu'elle consacre à l'hypermarché qu'elle fréquente, constatant, dit-elle « *l'attractivité de ce lieu et de la vie collective, subtile, spécifique, qui s'y déroule* » ; ces

---

<sup>24</sup>L. Mauvignier, *Ce que j'appelle l'oubli*, Minuit, Paris 2011.



documentations traduisent, donc, un apprentissage du rapport au monde sensible, partageable par chacun d'entre nous. L'intérêt ne réside ni dans une quelconque empathie entre narration et lecteur dans une perspective cognitive, pas davantage en une quelconque stratégie d'identification héritée de la critique du XIX<sup>e</sup> siècle mais simplement d'une littérature définie par le langage commun, destinée au commun, présentant les formes de vie du commun : autant d'éléments qui impliquent un geste de lecture où mon individuation trouve une expansion dans les pré-individuel de la société civile comme manifestation d'une volonté démocratique<sup>25</sup>.

Comment comprendre cette évolution ?

Je m'appuierai pour tenter de répondre, et comme je l'indiquais précédemment, sur l'ouvrage d'Axel Honneth *L'idée du socialisme* paru, en traduction française, en 2017<sup>26</sup> ainsi que sur celui de Paolo Virno, déjà cité.

Essayant de comprendre l'échec, au XX<sup>e</sup> siècle, de l'héritage de la pensée socialiste, Honneth estime que l'erreur historique, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, commise par les dirigeants et idéologues socialistes aura été celle de la sous estimation des processus de différenciation fonctionnelle des éléments constitutifs de la société.

Il explique : « [...] *entièrement acquis à l'esprit du socialisme, ils [les premiers représentants du mouvement socialiste] ne voyaient aucune raison de se confronter à la question d'une autonomie [...] des sphères d'activité sociale* »<sup>27</sup>. Or il insiste pour dire que depuis 1789, on assiste en Occident, à un processus de différenciations sociales : sphère privée, agir public, expression d'une volonté générale. Il convient alors de se demander comment faire converger ces processus de différenciation et affirme qu'aujourd'hui...

[...] c'est l'espace public démocratique de citoyennes et de citoyens délibérant collectivement qui se charge de veiller au bon fonctionnement de la structure organique d'ensemble et d'en corriger au besoin l'agencement interne. Mais les modalités de différenciation fonctionnelle, qui

<sup>25</sup>J. Cercas, *Le Monarque des ombres*, Actes sud, Arles 2018.

<sup>26</sup>A. Honneth, *L'idée du socialisme*, Gallimard, Paris 2017.

<sup>27</sup>*Ibi*, p. 116.

jusque là semblaient évoluer de leur propre mouvement, deviennent alors à nouveau l'objet d'une formation démocratique de la volonté<sup>28</sup>.

Et il ajoute, en insistant une fois encore sur l'espace public, comme lieu d'expérimentation de nos libertés :

Il ne peut s'agir que des citoyennes et des citoyens rassemblés dans l'espace public, ce sont eux qu'il faut encourager à agir pour le changement en abattant avec circonspection les barrières et les obstacles qui s'opposent encore, dans toutes les sphères essentielles, à la réalisation d'une activité libre et tournée vers autrui<sup>29</sup>.

La littérature actuelle tente de prendre part, dans son tournant documentaire, à cette dynamique de dénonciation des "obstacles" dans la vie la plus quotidienne.

Georges Simondon enfin. Pour rendre compte de cette tendance de la fiction dans laquelle la perspective politique me paraît essentielle, il faut sans doute en passer par une référence à la société civile, aujourd'hui, ou, du moins au rapport entre individualisation et collectivité. C'est à Georges Simondon – tel en tout cas qu'il est commenté par Paolo Virno –, que je dois cette approche du mode de constitution de l'individualité, de la singularité. Loin de s'opposer à l'individualité la "multitude", les manifestations collectives de la société civile (qui sont sans doute une marque de notre temps) contribuent à son façonnement. Simondon définit le sujet individuel comme un champ de tensions entre un pré-individuel (le *General intellect* et les rapports de productions dominants, la langue, les perceptions sensibles spontanées) et les traits spécifiques d'une individuation faisant la singularité de chacun. Si le "je" individué cohabite avec le fond biologique de l'espèce (la perception sensorielle, etc.), avec les caractères publics ou inter-psychiques de la langue maternelle, avec la coopération productive et le *general intellect*, il faut ajouter cependant, que cette cohabitation n'est pas toujours pacifique et qu'elle engendre même toutes sortes de crises. Le sujet est un champ de bataille. Il n'est pas rare que les aspects pré-individuels

---

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 127.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 128.

semblent mettre en question l'individuation : cette dernière se révèle être un résultat précaire, toujours réversible.

Le sujet : champ de bataille. Peut-être le rapport entre personnage fictionnel et monde historique, depuis le XIXe siècle, se trouve-t-il ainsi rétrospectivement le plus justement défini. Mais tandis que la littérature depuis ce XIXe siècle précisément mettait en fiction une opposition fondée sur la singularité sans partages du “héros” (ou de l’héroïne) qui entre en conflit avec la société à cause même de son exception qualitative, de *René* de Chateaubriand jusqu’à Des Esseintes de Huysmanns en passant par Emma Bovary ou Raskolnikov ; chacun de ces personnages ayant un ancêtre commun, en terme de singularité adversative, dans la figure du Chevalier à la Triste figure : celle de l’inénarrable Don Quichotte de la Manche bien sûr, la littérature depuis une trentaine d’années maintenant traite de cette “bataille” en les faisant livrer par des singularités quelconques, des personnages du commun qui se définissent, précisément, par rapport à la société civile à laquelle ils appartiennent, qu’ils définissent et qui, pour partie les définit selon les analyses de Gilbert Simondon, dans leur quotidienneté la plus répétitive.

Cette tendance, une parmi d’autres bien entendu, de la fiction « contemporaine » rend peut-être métaphoriquement compte d’une orientation pragmatique essentielle de nos comportements, dans le fait de chercher modestement à documenter nos formes de vie, à rendre compte de nos tentatives de nous affranchir de la vie que l’on vit au profit de la vie par laquelle on vit : et, par là même, de rendre ces tentatives partageables. Cette orientation est celle que les cognitivistes nomment “particularisme”. Ce terme est ainsi défini par Daniel Andler, précisément, comme manifestation, aujourd’hui, de l’éthique.

Le particularisme éthique tient qu’en matière morale, le comportement, le jugement ou la prise de décision ne peuvent reposer sur des principes, contrairement à une conception largement répandue [...] la règle ne se comprend qu’avec une relation à une situation singulière<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup>D. Andler, *La silhouette de l’humain, Quelle place pour le naturalisme dans le monde d’aujourd’hui?* Gallimard, Paris 2016, pp. 349-350.

Selon lui, l'éthique, le geste éthique oscille entre deux conceptions opposées, celle qui fait de ce geste un effort « *pour conformer le monde à ce que nous pensons devoir être, alors que notre activité est une large part un effort d'adaptation de l'esprit au monde* »<sup>31</sup> (On reconnaît là les deux “vies” identifiées par Agamben tant dans la tradition chrétienne que dans le roman moderne, mais c'est là aussi retrouver Wittgenstein) et celle qui fait de l'éthique une sphère de l'action systématiquement marquée par l'incertitude, le doute ; bref... « [...] *ce qu'il faut faire, ce qu'il faut penser est sujet à interrogation : même lorsque la voie semble clairement tracée, un rien pourrait brouiller la vue : une conjoncture éthique est potentiellement instable* »<sup>32</sup>.

Tout l'ouvrage est centré sur la prise en compte – essentielle – du contexte synchrone de l'agir, pour définir la “silhouette de l'humain”. Si je transpose cela à la fiction – alors toute une relecture de ce qui précède peut être proposée comme une relation spécifique aujourd'hui de la relation entre littérature, démocratie et documentation des formes de vie.

Le cadre classique de la pensée “naturaliste”, de la pensée de la fiction est surdéterminé par des normes, ne serait-ce que celles, aristotéliennes, de la “belle apparence” de la complétude, de ce que Ricoeur ne cessera de revendiquer comme le propre du roman et de son pouvoir de configuration : le triomphe, *in fine*, de la concordance sur la discordance. Et dès lors l'emprise du *ceci*, non *après cela*, mais du *ceci à cause de cela*, apparaît comme nécessaire réduction drastique du contexte de l'agir dans la surdétermination qui l'enserme entre le déterminisme du passé et les conséquences contraignantes de ce passé sur le futur. La valorisation dont témoigne l'ouvrage de Marielle Macé sur le documentaire comme étant le plus contemporain des arts contemporains ouvre, de fait, sur l'importance reconnue de la prise en compte du contexte, du plus humble contexte, celui qui peut transmuter le détail en monde, celui à coup sûr qui fait de la vie quotidienne un débat constant sur l'intégration du “comment”, sur notre nécessaire inscription dans les lieux-communs du monde dans lequel nous vivons. La fiction reprend ce

---

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 350.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

questionnement frontal mais en ayant, seule, la possibilité d'infinir ce débat, de l'ouvrir à une prise en compte des contextes, insaturables.



## II

Identità, letteratura, nazione





# Interpretare una parte. *Personae* e modelli etici in Roma antica tra tarda repubblica e principato

ROSA RITA MARCHESE

## I. Tra finzione e realtà

L'uso dell'espressione "interpretare una parte", benché non coincida *tout court* con quella di "recitare una parte", implica nel senso comune l'idea sottesa di finzione, contrapposta alla autenticità, e di costruzione esteriore, contrapposta alla sostanza, in una dinamica tra essere e apparire che viene percepita come una opposizione valoriale<sup>1</sup>. Quale contributo hanno dato i testi della letteratura latina all'elaborazione e alla trasmissione di questa idea? Come è noto, l'analogia tra recita e vita si sviluppa nell'ambito del pensiero stoico, che la usa originariamente per affermare che il saggio è come un attore<sup>2</sup>. Secondo la linea interpretativa magistralmente disegnata da Mario Vegetti, un'immagine siffatta consente di pensare "la condizione dell'uomo di fronte al fato", in termini di "accettazione-interpretazione", senza entrare

---

<sup>1</sup> «*Persona* is not primarily what a human being is, but rather a role or status a human being has or maintains or undertakes or bears or assumes; hence the word is most frequently found as the direct object of such verbs as *sustinere*, *agere*, *capere*, and *deponere*, *tenere*, *assumere*, and the like», A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus*, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 335.

<sup>2</sup> «Il saggio è simile a un buon attore, che prende la maschera (*pròsopon*) di Tersite e di Agamennone e recita entrambe le parti convenientemente (*prosekòntos*)», Aristone di Chio, *SVF* 1.351 (Diogene Laerzio, VII 160).

nella “spirale della ribellione arrogante e della costrizione inevitabile”<sup>3</sup>. La posizione dell’attore è in grado di riprodurre, metaforicamente, la figura di un saggio che non intende pensarsi come autore o come capocomico, ma che d’altro canto non si identifica con il personaggio che è chiamato a interpretare, che sa stare nel tempo e nel mondo, e contemporaneamente fuori e a distanza.

Nel *de officiis*, in piena crisi della repubblica romana, Cicerone si confronta con il pensiero paneziano<sup>4</sup> sulle azioni che è giusto fare e di cui è possibile rendere conto: i *kathékonta*, termine che egli traduce in latino con *officia*. In questo sforzo di definizione del 44 a.C., l’Arpinate affronta la descrizione delle virtù attraverso le quali realizzare una vita moralmente onorevole, l’*honestum*, ossia *sapientia*, *ratio societatis et communitatis*, *magnitudo animi* e *decorum*. Nell’ambito della quarta fonte dell’*honestum* Cicerone introduce il paragone con l’azione dei poeti, poi, a partire dal capitolo 105 del primo libro, espone la teoria delle *personae*<sup>5</sup>. Uno sviluppo interessante è rilevabile in 1.114:

Ognuno di noi dunque indaghi la propria indole e si offra come giudice inflessibile delle proprie virtù e dei propri vizi, affinché non sembri che gli attori abbiano saggezza maggiore degli uomini comuni. Essi infatti scelgono non i drammi migliori, ma quelli maggiormente adatti a se stessi (*illi enim non optumas, sed sibi accomodatissimas fabulas eligunt*). [...] Dunque ciò che un attore sa valutare sulla scena, un uomo educato alla sapienza non lo saprà valutare nella vita reale (*ergo histrio hoc videbit in*

---

<sup>3</sup>M. Vegetti, *La saggezza dell’attore. Problemi dell’etica stoica*, in «Aut Aut», 195-196 (1983), pp. 32-33.

<sup>4</sup>Il classico studio su tale rapporto è M. Pohlenz, *L’ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, tr. it. di M. Bellincioni, Paideia, Brescia 1970. Sul’uso di Cicerone per ricostruire il pensiero politico paneziano E. Vimercati, *Il pensiero filosofico-politico di Panezio: ipotesi per una sua ricostruzione*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 92/3-4 (2000), pp. 386-423. Sulla questione storiografica dei rapporti tra Cicerone e Panezio, una messa a punto in F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 14-15, in particolare n. 10.

<sup>5</sup>Su cui C. Gill, *Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero, De Officiis I*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 6 (1988), pp. 169-199. Convincente la lettura di G. Guastella, *Le maschere dell’identità secondo Cicerone*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l’altro*, Alinea, Firenze 2005, pp. 11-38.

*scaena, non videbit sapiens vir in vita*)? Dedichiamoci in modo particolare alle cose nelle quali siamo particolarmente versati. Se poi qualche volta la necessità ci avrà spinto a quelle attività che non si addicono alla nostra indole, bisognerà mettere ogni cura, attenzione, considerazione nel compierle con il minimo disonore possibile, se non con onore; non dobbiamo sforzarci tanto di perseguire beni che non ci sono stati assegnati, quanto evitare i vizi.

Il concetto di *persona*<sup>6</sup> compie in Cicerone un percorso semantico che, senza perdere la coloritura tecnica e teatrale, si eticizza, arrivando ad esprimere non tanto il senso di un soggetto morale univoco, quanto i compiti pubblici e privati che il cittadino dotato di senso morale diventa capace di distinguere e quindi di armonizzare a se stesso. Tale scelta non si fonda sull'opposizione tra realtà e finzione, ma si regge sulla possibilità di accordare e accomodare l'esterno all'interno, in un'unità riconoscibile e tuttavia flessibile nel tempo<sup>7</sup>. In tal modo, al soggetto è indicata la possibilità di operare un cambiamento che valorizzi maggiormente i suoi talenti individuali:

Chi dunque abbia rivolto l'intero progetto di vita a un genere di natura non manchevole, preservi la coerenza (*is constantiam teneat*), questa è la cosa più conveniente, a meno che non abbia compreso di aver errato nella scelta del tipo di vita. Se capiterà, e certamente può accadere, bisogna introdurre un cambiamento nei costumi e negli indirizzi (*facienda morum institutorumque mutatio est*).

## 2. Il contagio di un'idea

L'idea che si possa, addirittura che si debba scegliere di interpretare la parte più consona al modo in cui si è venuti al mondo, ora accettando il ruolo specifico che la via aperta dai padri mette a disposizione ora abbandonandolo,

---

<sup>6</sup>Sul concetto nella letteratura latina resta fondamentale M. Bellincioni, *Il termine persona da Cicerone a Seneca*, in G. Allegri et al. (a cura di), *Quattro studi latini*, Università degli studi di Parma. Istituto di lingua e letteratura latina, Parma 1981, pp. 39-115.

<sup>7</sup>G. Guastella, *Le maschere dell'identità*, cit., in particolare pp. 28-29.

in favore di qualche altro più adatto alle proprie qualità, conosce una disseminazione significativa nella letteratura augustea, e in modo particolare in poesia, che costituisce forse la voce più consapevole e matura di una stagione nella quale la definizione identitaria del cittadino si riconfigura in quella di soggetto che coopera alla ricostituzione di una cornice comune. Questo contagio si registra tanto sul versante della riflessione etica che conduce alla scelta di un modello di vita da praticare, quanto sul piano dell'adesione a un genere da sviluppare, a dispetto di un dominante indirizzo o di pressioni da parte del potere. È ravvisabile l'influenza di questa idea in Properzio, 1.6, 19-30. Nell'ambito di un componimento di cui è destinatario Tullio, il dedicatario della prima raccolta elegiaca<sup>8</sup>, Properzio chiarisce che le vie percorse abitualmente dai giovani rampolli di famiglie aristocratiche, per completare la propria formazione in Grecia e in Asia minore, prima di esercitare attivamente le prerogative dei magistrati e dei pubblici funzionari nelle province governate dal potere romano, non possono essere le sue:

Tu cerca pure di superare i fasci da tuo zio meritati e restituisci le leggi d'un tempo agli alleati dimentichi: la tua gioventù non ha mai avuto tempo per le occasioni d'amore, ma della patria in armi si è sempre curata. Che il dio ragazzino non ti rechi mai le sofferenze che io provo e tutte le pene ben note alle mie lacrime! Lascia che io, che la Fortuna ha voluto in posizione subalterna, possa esalare l'ultimo respiro in questa impotente condizione (*me sine, quem semper voluit Fortuna iacere, huic animam extremam reddere nequitiae*). Molti sono morti dopo un lungo amore, di buon grado, e nel loro numero la terra ricopra anche me. Non sono nato per il pubblico riconoscimento, non sono nato per le armi: il destino volle che io mi assumessi questo servizio militare (*non ego sum laudi, non natus idoneus armis: hanc me militiam fata subire volunt*).

Per il poeta elegiaco che più di ogni altro entra nel sentiero della proposta etica innestata nella scelta poetica<sup>9</sup>, il principio di adesione alla propensione

---

<sup>8</sup>Inquadramento in F. Cairns, *Some problems in Propertius 1.6*, in «AJPh», 95 (1974), pp. 150-163; interpretazione ironica in J. Clack, *Non ego nunc (Propertius 1.6), a study in irony*, in «CW», 71 (1977), pp. 187-190.

<sup>9</sup>Ne ho scritto in R.R. Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palumbo, Palermo 1998, pp. 192-196, e in Ead., *Morir d'amo-*

individuale salda e salva l'assunto centrale dell'universo elegiaco, e cioè la piena e profonda coincidenza tra arte e vita<sup>10</sup>. La via personale del poeta si iscrive in una condizione nella quale persino la condivisione amicale dell'esperienza del mondo (v.1, *non ego nunc Hadriae vereor mare noscere tecum*) si lascia spezzare dalla richiesta di reciprocità continuata da parte di un'amante esigente. Da un lato, dunque, si rivolge pieno riconoscimento alle scelte compiute da un amico la cui giovinezza non ha mai trovato tempo e disponibilità per l'amore, e che fa proprie le strade aperte dagli antenati del ramo paterno con i quali competere secondo le regole proprie del codice aristocratico. Dall'altro, l'*ego* del poeta si dichiara incapace di resistere alle *querelae* di una donna innamorata, impossibilitato a essere *lentus in amore*, e trasferisce l'intera esistenza nel solco aperto da Amore, che detta condizioni onerose e lacrime a chi ne accetta il dominio. Scegliendo per sé la subalternità dell'amante, Propertio lascia modellare la propria indole a una *Fortuna* che lo porta a riconoscere la sua vera natura: non essere nato per il plauso dovuto all'impegno pubblico, non essere adatto alle armi. Una scelta della *persona* che tiene conto della propensione naturale e delle condizioni casistiche in cui il soggetto etico si muove. Muoversi sino al compimento dei *fata* significa imboccare la via della *militia amoris*, la strada di una vita e di una morte coerentemente improntata al modello di dedizione all'amore<sup>11</sup>, che spinge

---

re. *Il nesso Amore/morte nella poesia di Propertio*, Palumbo, Palermo 2012, pp. 30-35. Il rapporto tra poeta e cornice storico-politica è posto nel classico A. La Penna, *L'integrazione difficile. Un profilo di Propertio*, Einaudi, Torino 1977.

<sup>10</sup> «Roman readers seem generally reluctant to distinguish sharply between the writer's own character and that of his *personae*» R. Mayer, *Persona(l) Problems. The literary Persona in Antiquity revisited*, in «MD» 50 (2003), p. 66, che sviluppa un approccio interessante su cosa gli antichi pensavano della *persona* letteraria in quanto lettori di opere, in dialogo critico con D. Clay, *The Theory of Literary Persona in Antiquity*, in «MD», 40 (1998), pp. 9-40.

<sup>11</sup> Si tratta di un principio anche estetico e letterario, reso noto da Orazio nell'*Ars poetica*: «Voi che scrivete, scegliete una materia adatta (*materiam... aequam*) alle vostre forze e provate a lungo quanto le vostre spalle rifiutino e quanto sopportino. L'argomento scelto gli apparterrà pienamente, non gli mancheranno le parole e un ordine luminoso», vv. 38-41; «Se affidi alla scena un argomento mai sperimentato prima e osi costruire un nuovo personaggio (*audes personam formare novam*), resti sino alla fine come era dall'inizio, e sia coerente a se stesso (*et sibi constet*)», vv. 125-127.

l'elegia del poeta umbro a una consapevole individuazione di temi e modi appropriati, nella piena corrispondenza istituita tra talenti etici e letterari:

Il marinaio parla dei venti, l'aratore dei buoi, conta le ferite il soldato, il pastore le pecore; io invece, le guerre combatto nel letto angusto: ognuno consumi la sua giornata nell'arte a lui propria (*qua pote quisque*). È gloria morire in amore, gloria ulteriore se ci è dato godere di un unico affetto: oh possa solo godere dell'amore mio!

In 2.1, 43-48, Propertio stabilisce per sé il conseguimento della coerenza tra vita e poesia, di una assoluta continuità di ordine esistenziale che si rifletta nella rappresentazione letteraria. Qui, la condizione elegiaca fa i conti con l'espressione pubblica della condotta attraverso la letteratura<sup>12</sup>, e chiede e ottiene faticoso riconoscimento dalla comunità di riferimento, in 2.1 esplicitamente indicata in Mecenate, il patrono poetico nella cerchia augustea.

Di lì a non molti anni questo tema troverà una variazione interessante nelle poesie dell'esilio di Ovidio. Come è noto, nei *Tristia* e nei *Pontica* si rintraccia una consistente modificazione di assunti elegiaci, in una chiave palinodica che funziona anche in relazione agli effetti della dislocazione sull'immagine pubblica del poeta e sulla sua ispirazione<sup>13</sup>:

Colpito dalle tue qualità, ti dissi subito: "Un grande teatro, amico mio, si prospetta alle tue lodi (*scaena manet dotes grandis, amice, tuas*)". [...] E poiché si è dimostrato tutto vero, mi congratulo di cuore con me stesso e con te che le tue capacità non siano rimaste nascoste. Fossero invece rimaste le mie celate nel buio più profondo! Sarebbe stato utile lasciare

---

<sup>12</sup>E la definizione di una nuova voce, come mostrano E. Greene, *Gender identity and the elegiac hero in Propertius 2.1*, in «*Arethusa*», 33/2 (2000), pp. 241-261; R. Colaizzi, *A new voice in Roman elegy: the poeta of Propertius 2.1*, in «*RM*», 136/2 (1993), pp. 126-143.

<sup>13</sup>Su questi temi F. Lechi, *La palinodia del poeta elegiaco: i carmi ovidiani dell'esilio*, in «*A&R*», 23 (1978), pp. 1-22; M. Labate, *Elegia triste ed elegia lieta. Un caso di riconversione letteraria*, in «*MD*», 19 (1987), pp. 91-129. Gli effetti della dislocazione nella poesia ovidiana in J.M. Claassen, *Displaced Persons: the Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Duckworth, London 1999; Ead., *Ovid Revisited: The Poet in Exile*, Duckworth, London 2008.

nell'oscurità le mie fatiche: se per te, facendo amico, la tua severa arte si rivela vantaggiosa, io invece dalla mia, che da essa è ben diversa, sono stato danneggiato. Tu però conosci la mia vita, sai che l'autore ha tenuto una condotta ben discosta dall'arte che insegnava (*vita tamen tibi nota mea est, scis artibus illis/auctoris mores abstinuisse sui*).

In *Tristia* 1.9, 47-66, Ovidio usa con naturalezza la metafora della *scaena* per disegnare lo spazio pubblico in cui un individuo può collocare le proprie azioni e aspettarsene un riconoscimento. Per l'amico/destinatario, la città è il teatro in cui interpretare la propria parte e cogliere il plauso altrui. Per se stesso, Ovidio rimpiange di non aver tenuto nascosta nelle tenebre una *ars*, la poesia erotica, che gli ha provocato un danno. Come in molti altri luoghi nella sua poesia d'esilio, Ovidio rivendica l'assoluta distanza che separa i *mores* dalle *artes*, negando con ciò che la maschera del poeta d'amore riproduca ed esalti le fattezze del suo volto reale<sup>14</sup>, e l'idea che volto e *persona* coincidano perfettamente. Ovidio rivela l'artificiosità della maschera e della parte, costruita e assunta ma non sovrapponibile alla natura del carattere. L'opposizione tra *mos* e *ars* introduce nell'idea della assunzione di una parte nella *scaena* pubblica tutti i rischi connessi alla natura fittizia di tale relazione.

### 3. Molte *personae*, interpretate male

Mentre poesia e riflessione letteraria augustea riformulano la cornice concettuale offerta dalla teoria delle *personae* ciceroniana, conoscendo con l'Ovidio esule lo sviluppo inatteso della separazione tra arte e vita<sup>15</sup>, il campo

<sup>14</sup>Secondo l'originario significato di *pròsopon*, il termine greco corrispondente a *persona* che, sostiene F. Frontisi-Ducroux, «significa prima di tutto 'viso'», per cui «non esiste un'opposizione tra maschera e viso. [...] La maschera indossata non nasconde il viso che la ricopre», perché ne rivela i sentimenti, esprime, all'esterno, la vita interiore, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio, il ritratto. Strategie dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 131-31; 134; si veda della stessa autrice F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, Paris 1995.

<sup>15</sup>Tralascio qui di soffermarmi sullo sviluppo di strategie dissociative tra autori e *personae* letterarie nella satira latina, sentiero percorso da W.S. Anderson, *Essays on Roman Satires*, Princeton University Press, Princeton 1982, in particolare pp. 3-10.

semantico connesso a “interpretare una parte” resta cruciale per la definizione di modelli etici nella società imperiale. Lo mostra chiaramente l’uso dell’analogia vita/teatro nelle lettere filosofiche di Seneca<sup>16</sup>.

Nell’epistola 80 tema centrale è come la vera natura di ogni uomo si ritrovi mascherata e dissimulata sotto una coltre di finzione, e Seneca esorta chi è in cammino verso la sapienza ad avere il coraggio e la volontà di liberarsi da maschere e da aspettative sociali che rendono gli uomini pessimi interpreti della loro vita, per recuperare la propria autentica verità (80.5-6):

Bisogna che tu ti dia questo bene, a te chiedilo. Per prima cosa liberati dalla paura nella morte (essa ci impone il suo gioco), poi dal timore della povertà. Se vuoi sapere come in essa non ci sia niente di male, metti a confronto il volto dei poveri con quello dei ricchi (*compara inter se pauperum et divitum vultus*): il povero ha un sorriso più frequente e più schietto; non si affanna nel suo intimo; anche se ha qualche preoccupazione, questa passa subito come una nuvola leggera. Ma l’allegria di questi che sono chiamati fortunati è finta (*horum qui felices vocantur hilaritas ficta est*), inquinata da profonda tristezza, tanto più profonda in quanto talvolta non possono neppure mostrarla apertamente e mentre gli affanni rodono il loro cuore, devono recitare la parte dell’uomo fortunato (*necesse est agere felicem*).

All’indicazione parenetica di liberarsi dalla paura della morte, propria di tutte le filosofie ellenistiche, Seneca aggiunge l’invito ad affrancarsi dalla pressione sull’immagine di sé che deriva dalla condizione socio-economica, che induce gli uomini a ritenere la *paupertas* un male. Se invece si pongono a confronto i *vultus* degli esseri umani che vivono nella stessa società, è possibile distinguere la vera *felicitas* da quella falsa: da una parte il povero

---

<sup>16</sup>Sulle lettere a Lucilio rinvio a G. Mazzoli, *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, in «ANRW», II.36.3 (1989), pp. 1823-1877; M. Wilson, *Seneca’s Epistles to Lucilius. A Revaluation*, «Ramus», 16 (1987), pp. 102-121; Id., *Seneca’s Epistles Reclassified*, in S.H. Harrison (ed.), *Texts, Ideas and the Classics*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 164-87; C. Edwards, *Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters*, «Greece and Rome», 44 (1997), pp. 23-38; Id., *Absent Presence in Seneca’s Epistles: Philosophy and Friendship*, in S. Bartsch and A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 41-53.



che non conosce la rivoltante profondità delle ansie connesse a uno status sociale, dall'altra l'accettazione di una parte pubblica che in nulla corrisponde al *cor*, alla condizione naturale, e che si manifesta in un involucro di *hilaritas ficta* che adultera una sofferenza latente e divorante (80.7-8):

Devo servirmi più volte di questo paragone. Infatti non ce ne sono altri che possano esprimere con più efficacia la commedia della vita umana (*bic humanae vitae mimus*), ove recitiamo così male le parti assegnateci (*qui nobis partes quas male agamus adsignat*). Quello che avanza imponente sulla scena e dice a testa alta: "Sono il re di Argo; Pelope mi lasciò un regno che dall'Ellesponto si estende fino all'istmo battuto dal mare Ionio" è uno schiavo, e riceve cinque moggi di farina e cinque denari di paga. Quell'altro che, pieno di boria e di tracotanza, dice: "Se non stai quieto, o Menelao, morirai per mia mano" è pagato a giornata e dorme sopra un pagliericcio. Lo stesso può dirsi di tutti questi smidollati che passano in lettiga sulle teste della folla. La felicità di costoro è una mascherata; se togli loro la maschera, li disprezzerai (*omnium istorum personata felicitas est. Contemnes illos si despoliaveris*). Se vuoi comprare un cavallo, gli fai togliere la guadrappa. Così pure fai spogliare gli schiavi posti in vendita, perché gli eventuali difetti fisici non rimangano nascosti. E giudichi un uomo dalle ricche vesti che lo adornano?

Per conoscere veramente chi siano gli uomini in mezzo ai quali si vive, bisogna "smascherare", *despoliare*, tutti coloro che ricoprono con una *persona* la loro autentica condizione. La metafora dell'attore, la possibilità di scegliere la *persona* più confacente, ossia i temi centrali del discorso sviluppato nel *de officiis*, lasciano il posto a una sconsolata valutazione di quanto l'esterno condizioni l'interno, rovesciando completamente il precetto ciceroniano di "scegliere quale vuoi essere"<sup>17</sup>. Sotto lo sguardo di Seneca, la

---

<sup>17</sup>Lo spostamento semantico in Seneca di *persona* da "ruolo" a "maschera finta" è argomentato da S. Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge and the Gaze in the Early Empire*, University of Chicago Press, Chicago 2006, pp. 216-229; sul tema anche C. Littlewood, *Theater and theatricality in Seneca's world*, in S. Bartsch and A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge companion to Seneca*, cit., in particolare pp. 161-62.

società urbana imperiale ha rinunciato ad essere padrona dei propri ruoli sociali, e ha trasferito al giudizio altrui la definizione di sé<sup>18</sup> (80.10):

Se che dovrei dire degli altri? Se vuoi dare un giudizio esatto sulle tue qualità, lascia il denaro, il palazzo, la tua posizione sociale e rivolgiti il tuo sguardo dentro di te: ora affidi allo sguardo degli altri la valutazione di quale sei (*nunc qualis sis aliis credis*). Addio.

Gli uomini recitano la propria parte in un *mimus*, lo spettacolo della vita: ma le *personae agentes* non sono gli abili esecutori dei ruoli in accordo con le proprie propensioni naturali, cui Cicerone indicava la strada, ma attori che recitano male le parti che sono state loro assegnate, senza più alcun controllo su di esse. La maschera non riproduce i tratti peculiari del volto sottostante, ma prende il sopravvento su chi la indossa, il ruolo sull'attore, la finzione sulla verità: la condizione di chi è felice è una mascherata (*personata felicitas est*). Lungo un sentiero che si snoda lontano dall'idea ciceroniana che sia possibile scegliere la parte migliore per sé, e in caso di errore, attuare un cambiamento utile a compiere l'immedesimazione tra attore e personaggio, Seneca svela che gli uomini comuni non sanno riconoscere la propria verità e dunque sono incapaci di eseguire coerentemente la propria parte nel teatro del mondo. Come ulteriormente chiarisce l'epistola 120<sup>19</sup>, gli uomini indossano *personae* che vengono sostituite e cambiate velocemente, senza l'attenzione che si deve alla propria natura. Ben lungi dal veicolare un significato universale, generale, riconoscibile, il termine *persona* si trova qui chiamato a celebrare l'impossibilità di realizzare la conoscenza degli altri e di noi stessi secondo criteri di coerenza e di continuità (120.22):

Considera una grande cosa recitare la parte di un uomo soltanto (*unum hominem agere*). Eccetto il saggio, nessuno recita una sola parte, tutti

---

<sup>18</sup> «Non deve sfuggire quale lata interpretazione abbia raggiunto in tal caso in Seneca la tradizionale metafora del teatro della vita. Non c'è solo la 'parte' che – come diceva Bione e più tardi avrebbe detto Epitteto – viene assegnata dal caso o da Zeus – del ricco, del povero, del signore, del servo – e che sta a noi citare coerentemente; c'è anche la 'parte' che, in conseguenza della prima, ci viene imposta dall'*opinio* altrui», M. Bellincioni, *Il termine persona*, cit., p. 69.

<sup>19</sup>Un buon commento in B. Inwood (ed.), *Selected philosophical letters*, Oxford University Press, Oxford/New York 2007.

gli altri siamo multiformi (*nemo unum agit, ceteri multiformes sumus*). Ora ti appariamo frugali e seri, ora prodigi e inconsistenti; cambiamo da un momento all'altro maschera e assumiamo quella opposta a quella che indossavamo (*mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus quam exuimus*). Esigi da te stesso di offrirti quale ti sei indirizzato a essere, preservandoti lo stesso sino alla fine; fai in modo di poter essere lodato, o almeno, riconosciuto. Di qualcuno che hai visto appena ieri si può dire giustamente: "Chi è?". Tanto grande è il mutamento (*tanta mutatio est*). Addio.

C'è di più. La riflessione del *de officiis*, sanava, almeno nelle aspettative di Cicerone per l'immediato futuro, le contraddizioni che potevano aprirsi nell'esercizio degli *officia*, accomodando l'esterno all'interno, facendo coincidere il pubblico con il privato, eticizzando l'utile e rendendo vantaggioso l'*honestum*: il cittadino del futuro, scegliendo per sé la maschera più adatta, avrebbe anche potuto continuare a conseguire la gloria usando la parola in pubblico, esercitando i suoi compiti politici<sup>20</sup>. Con questa eredità si confrontano in piena età imperiale intellettuali e uomini pubblici come Tacito, che nel *Dialogus de oratoribus* si chiede se la scelta di dedicarsi all'eloquenza forense e politica possa ancora configurarsi come un modello etico<sup>21</sup>: la risposta è esplicitamente negativa, e viene incarnata da un personaggio come Materno che decide di abbandonare l'arma della parola pubblica per poter realizzare "quanto deve a se stesso"<sup>22</sup>. Al contrario, chi resta a coltivare le prerogative tradizionali della parola si trova di fronte a un bivio: o sceglie consapevolmente di rinunciare a una dimensione morale, come accade a Apro, o avverte l'abisso che si spalanca tra *facies*, la faccia concreta e reale,

<sup>20</sup> «A man in office was expected to live up to the expectations generated by his rank, to engage in decisions and actions that were *digna* of his role and that demonstrated the proper *decorum*. In so acting, he won praise: the potential difference between this set of behaviours and who he might 'really' be away from his role was not at issue, and superior performance of the *persona* did not lead to any perception of a gap between a 'true' self and the *persona*», S. Bartsch, *The Mirror*, cit., p. 217.

<sup>21</sup> Me ne sono occupata in R.R. Marchese, *Meritare le responsabilità: il complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito*, in «Hormos», 9 (2017), pp. 552-570.

<sup>22</sup> «E allora lui rispose: "Leggerai che cosa Materno abbia dovuto a se stesso, e riconoscerai le parole che hai ascoltato"» (Dial., 3.3).

e *imago*, copia degradata, dell'*eloquentia*, come chiarisce il personaggio di Messalla<sup>23</sup>.

Insomma, tra l'indicazione ciceroniana sull'opportunità di scegliere e indossare una *persona* per realizzare la consonanza tra chi un uomo è e come vuole essere visto dagli altri, e gli esiti dell'età imperiale, pare consumarsi una trasformazione di senso che illumina la distanza tra gli antichi e noi.

#### 4. Una strada parallela?

In questa ricostruzione diacronica delle funzioni associate all'idea di *persona* nella letteratura latina resta fuori un passo del *de rerum natura*. Si tratta di Lucrezio, 3.48-58:

Vivono banditi dalla patria, cacciati via dal cospetto degli uomini, imbrattati da accusa vergognosa, affetti da ogni sciagura, e ovunque giungano, onorano i morti, sacrificano neri greggi, e mandano offerte agli dei infernali, e rivolgono l'animo con molto più slancio al culto, quando vivono situazioni crudeli. Quanto più conviene osservare l'uomo nei rischi che corre per capire chi è nelle avversità; infatti solo allora la voce autentica viene emessa dal profondo del cuore (*nam verae voces tum demum pectore ab imo eliciuntur*), e viene strappata la maschera, mentre resta il volto reale (*eripitur persona, manet res*).

Il passo si colloca a chiusura del proemio celebrativo di Epicuro, uomo straordinario capace di svelare le regole e i principi regolatori di una natura che è tutta materia, autore di una proposta filosofica la cui retta comprensione libera gli uomini dalle paure. Paure che inducono alla creazione di falsi idoli, angosce nelle quali, sostiene il poeta, si perde l'uomo che non comprende la vera natura delle cose, la *ratio speciesque naturae*. Nei pericoli, viene fuori la vera voce e la realtà altrimenti mascherata. In questo passo

---

<sup>23</sup> «Così neppure mancava un maestro, il migliore e meglio scelto tra tutti, che offrisse l'aspetto reale, non l'apparenza esteriore dell'eloquenza (*qui faciem eloquentiae, non imaginem praestaret*)», 34-5.

sembra riconoscibile l'idea di una opposizione tra finzione e verità<sup>24</sup>, se non vi fosse una difficoltà di ordine testuale: *manet res* è antica congettura che si ritrova solo nei *codices Itali* (L) del poema, mentre la tradizione manoscritta principale (OQ) restituisce una lezione non comprensibile (*manare*) su cui si è esercitato a lungo l'*ingenium* dei filologi. L'antichità di questa congettura, in ogni caso, e la sua piena verosimiglianza in un contesto che oppone verità a finzione si collocano però presto, nella ricezione, all'origine della moderna opposizione tra maschera e volto, simulazione e autenticità. A dimostrarlo è Erasmo, nell'*Adagium* 452, "Gettare polvere negli occhi", che attingendo ai classici consegna alla posterità gli aspetti inquietanti, tutti negativi, del concetto antichissimo e nobile dell'"interpretare una parte":

Come il trucco è un colore applicato con l'artificio, così la maschera è una faccia non vera, bensì posticcia (*persona facies est non vera, sed apposititia*). Ragion per cui fu detto con eleganza da Seneca [*ben.2.13.2*]: "Ut personam malit quam faciem"; cioè sembrare piuttosto che essere (*videri malit quam esse*). Lucrezio dice inoltre nel libro terzo: "Nam verae voces tum demum pectore ab imo eliciuntur et eripitur persona, manet res". Cornelio Tacito nel *Dialogus de oratoribus*: "Ita nec praeceptor deerat optimus quidem et electissimus, qui faciem eloquentiae, non imaginem praestaret". Per cui definiamo 'maschera' chi ostenta innanzi a sé quel che non è (*itaque personatos dicimus, qui aliud prae se ferunt quam sint*).

---

<sup>24</sup>Sul passo B. Farrington, *The meaning of persona in de rerum natura III 58*, in «Hermathena», 85 (1955), pp. 3-12, che comunque interpreta *persona* nel senso di "ruolo, posizione sociale".



# L'ideologia imperiale di Giangiorgio Trissino tra teoria e pratica poetica nell'Italia del primo Cinquecento

AMBRA CARTA

L'Italia del primo Cinquecento è, sul piano politico e soprattutto culturale e civile, ancora il centro dello scacchiere europeo e il cuore di una intensa febbrile vita letteraria saldamente legata alle realtà cortigiane. È in tale scenario, politico e culturale, che va collocata e intesa l'esperienza del diplomatico di corte e quella del letterato Giangiorgio Trissino (1478-1550), uno degli esponenti più raffinati e colti dell'aristocrazia feudale vicentina<sup>1</sup>. Promotore di una riforma linguistica intesa a uniformare la lingua letteraria italiana e autore di un poema, *L'Italia liberata dai Goti*, che nelle sue intenzioni avrebbe restituito al paese lo specchio sul quale riflettere un passato glorioso di unità e liberazione dall'invasore, Trissino tuttavia non riuscì a interpretare i movimenti della storia né le intenzioni autentiche di alcuni suoi protagonisti, quali ad esempio, l'imperatore asburgico Carlo V<sup>2</sup>.

Come si tenterà di illustrare rileggendo alcuni passi del poema epico, l'opzione filo-imperiale del letterato vicentino era certamente un'eredità familiare ma esprimeva anche la migliore risposta alla crisi degli stati italiani,

---

<sup>1</sup>Per l'inquadramento della biografia civile, politica e letteraria di Trissino sullo sfondo dell'Italia del Cinquecento, rimando a C. Dionisotti, *L'Italia del Trissino*, in N. Pozza (a cura di), *Convegno di studi su Giangiorgio Trissino*, Accademia Olimpica, Vicenza 1980, pp. 11-22.

<sup>2</sup>Ancora insostituibile per un profilo biografico e letterario di Trissino è l'opera di Bernardo Morsolin, *Giangiorgio Trissino. Monografia d'un gentiluomo letterato del secolo XVI*, seconda edizione corretta e ampliata, Stab. Tip. Fiorentino, Firenze 1894.

aggravatasi dopo il 1494, e alla necessità, politico-culturale, di fondare una tradizione. È in questo senso, infatti, che l'Italia del Cinquecento si riconosce in continuità letteraria e ideologica con un passato lontano e lo fissa in una tradizione:

[il passato] costituirlo come repertorio totale delle pratiche discorsive letterarie: significa declinarne l'identità [...] Tra il 1525 e il 1530 [...] è in atto questo processo, travagliato, complesso, attraversato da contraddizioni anche profonde [...] si compie la "nascita della Letteratura" come sistema integrato in grado di funzionare attivamente su tutti i piani e su tutti i settori della comunicazione letteraria, di rappresentarne totalmente la producibilità e – soprattutto – di garantirne, autenticarne, l'identità [...]. L'identità a partire dal nome proprio degli autori del canone<sup>3</sup>.

*L'Italia liberata dai Goti*, opera senile di un anziano letterato che fino alla fine sperò di incontrare Carlo V per consegnargli in dono una preziosa edizione dell'opera, rappresenta ancora oggi, sebbene assente dal canone, il tentativo fallimentare di riproporre il sogno dantesco dell'universalismo imperiale a scapito delle nascenti monarchie nazionali.

Con il violento Sacco di Roma nel 1527, infatti, crollava l'utopia del sogno ghibellino di marca medievale e si rivelava il vero volto dell'assolutismo di Carlo V, fiero nemico del protestantesimo e degli invasori Turchi, il quale assicurava pace e giustizia universali imponendo con la forza delle armi il proprio indiscusso dominio. Eppure, per il letterato vicentino, che aveva trovato nel papa mediceo Leone X un interlocutore di favore per le sue proposte filoelleniche e poi nel successore Clemente VII l'espressione di una continuità tale da convincerlo a dare alle stampe molte delle sue opere, l'utopia imperialistica era l'unica risposta praticabile per superare la frammentazione italiana e alimentare la speranza di una *renovatio* morale, culturale e civile. Non comprese, però, l'inattualità di tale ideologia, illuso che la restaurazione di un Sacro Romano Impero sotto le insegne di Carlo V

---

<sup>3</sup>A. Quondam, *La poesia duplicata: imitazione e scrittura*, in N. Pozza (a cura di), *Convegno di studi su Giangiorgio Trissino*, cit., pp. 67-110 [p. 72].



potesse assicurare, come nel Medioevo con Giustiniano, un'ecumene stabile e in pace<sup>4</sup>.

Se, come sostiene Stefano Jossa «La fondazione del poema nella letteratura di metà Cinquecento è un fatto prima di tutto politico»<sup>5</sup>, dietro la scelta epica del vicentino, ispirata al modello omerico e ai principi aristotelici, bisogna riconoscere la necessità di un mito di fondazione che il poeta fa risalire alla guerra gotica combattuta nella penisola italiana tra il 535 e il 553. Componendo i lunghissimi 27 libri dell'*Italia liberata dai Goti* in versi sciolti, Trissino fondava un modello di poesia epica che voleva rispondere alla domanda di unità, pace e giustizia universali in Italia e in tutta Europa, ideali che egli riconosceva nell'operato e nella figura dell'imperatore Carlo V d'Asburgo, ma che connotavano le sue idee in senso anacronistico e conservatore. Non comprendeva cioè – come ha osservato Faggin – che il Sacro Romano Impero era un programma ormai decaduto e che l'ortodossa fedeltà al modello omerico e aristotelico collocava la sua impresa letteraria al di fuori di qualunque attualità storica. Tra Quattro e Cinquecento l'ascesa delle monarchie nazionali e, in Italia, delle città-stato, aveva accelerato la crisi del progetto imperialistico, di ascendenza feudale-medievale, duro a morire. L'idea del poema probabilmente nasce negli stessi anni di composizione della *Sofonisba*, 1515-1516, anni di promozione sociale e di riconoscimento delle capacità diplomatiche di Trissino da parte del papa Leone X, subentrato nel 1513 a Giulio II. Grazie alla missione diplomatica voluta dal papa in Germania, presso Massimiliano I, Trissino si guadagnava il consenso pubblico della funzione di mediatore grazie proprio alle sue virtù di letterato, di uomo colto e poeta, in grado di governare con prudenza e misura i conflitti

---

<sup>4</sup>Cfr. G. Faggin, *Giangiorgio Trissino e l'Impero*, in N. Pozza (a cura di), *Convegno di studi su Giangiorgio Trissino*, cit., pp. 23-37. «Nei rapporti fra il Trissino e l'Impero la consegna del poema a Carlo V doveva assicurare, nell'ambizioso pensiero del nostro poeta, a un significato davvero emblematico: era l'omaggio che la cultura più raffinata del secolo rendeva al più universale sovrano d'Europa, il segno di un accordo perfetto fra Idea e azione. [...] L'idea, che il Trissino si faceva dell'impero di Carlo V e della sua funzione storica, nei suoi confronti con Giustiniano, imperatore di Bisanzio, non poteva non essere medievale» (*ibi*, pp. 31, 33).

<sup>5</sup>S. Jossa, *La fondazione di un genere*, Carocci, Roma 2002, p. 67.

internazionali e favorire la ripresa del processo di pace universale<sup>6</sup>.

Tuttavia, come vedremo, non solo l'ideologia politica era anacronistica, anche la proposta letteraria risultò indigesta persino ai contemporanei che la criticarono per il cieco rispetto dei modelli e l'assenza di elementi cari a quel romanzesco che tanto piaceva al volgo. Il rifiuto del principio della polifonia narrativa, la centralità e l'unicità dell'azione gli conquistarono dure stroncature da parte dei primi lettori responsabili di un duraturo oblio dell'opera almeno fino a Manzoni<sup>7</sup>. Da Bernardo a Torquato Tasso e Giraldo Cinzio, il giudizio fu unanime: all'*Italia Liberata dai Goti* mancava il sapiente equilibrio tra storia e invenzione, tutta giocata com'era solo sul

---

<sup>6</sup>Cfr. G. Faggin, *Giangiorgio Trissino e l'Impero*, cit. Trissino apparteneva a un'aristocrazia feudale di provincia, filoimperiale da sempre e nemica della politica di Venezia. Nel maggio 1509 nella battaglia di Agnadello Venezia fu sconfitta e le città venete di Verona, Vicenza e Padova si schierarono apertamente dalla parte dell'imperatore Massimiliano I, accolto in trionfo. Quando, però, in breve tempo Venezia si riprese riconquistando i territori veneti, si vendicò confiscando i territori in possesso delle famiglie filoimperiali, tra le quali quella dei Trissino. È così che ha inizio l'esilio in terre italiane e straniere, Mantova, Ferrara, Milano, Napoli, Firenze (coi Medici), dove il letterato frequenta gli Orti Oricellari, a Roma nel 1513 sotto l'elezione di Leone X e in Germania come nunzio papale tra il 1515 e il 1516.

<sup>7</sup>Cfr. S. Zatti, *L'ombra del Tasso: epica e romanzo nel Cinquecento*, Mondadori, Milano 1996, p. 72; cfr. Id., *Tasso lettore del Trissino*, in G. Venturi (a cura di), *Torquato Tasso e la civiltà estense*, II, Olschki, Firenze 1999, pp. 597-612. «Si tratta di interrogarsi sulle ragioni di una 'inattualità' così pervicacemente, così programmaticamente perseguita. Come è potuto accadere – si è chiesto Amedeo Quondam – che il poema dell'ortodossia e della norma fosse destinato, [...] a rappresentare, nella nostra storia letteraria, il monumento stesso dell'alterità e della contraddizione?» (*ibi*, p. 602). Nel saggio citato di Quondam la riflessione si svolge proprio intorno a questa cruciale domanda che rivela la visione di un classicismo rinascimentale conflittuale. Trissino, araldo della restaurazione classicista più ortodossa, nell'aver respinto il modello aristotelico divagante e romanzesco a vantaggio di quello aristotelico, monoprospettico e centripeto, viene poi emarginato e eclissato dal canone stesso del classicismo italiano cinquecentesco. Quanto a Manzoni, si legga il perentorio giudizio in *Scritti di teoria letteraria*, A. Sozzi Casanova (a cura di), Rizzoli, Milano 1981, p. 249: «Ma l'*Italia Liberata* faceva le viste di soddisfare un desiderio, di compir quasi un dovere della nuova poesia; e ottenne perciò il titolo di poema epico: titolo che gli è rimasto, senza che ne venga obbligo di lettura».

piano della celebrazione encomiastica di un imperatore – Giustiniano/Carlo V – e della fondazione di un mito di rinascita fuori tempo massimo<sup>8</sup>.

L'Ariosto, che, partenda dalle vestigia de gli antichi scrittori e dalle regole d'Aristotele, ha molte e diverse azioni nel suo poema abbracciate, è letto e riletto da tutte l'età, da tutti i sessi, noto a tutte le lingue, piace a tutti, tutti il lodano, vive e ringiovinisce sempre nella sua fama, e vola glorioso per le lingue de' mortali; ove il Trissino, d'altra parte, che i poemi d'Omero religiosamente si propose d'imitare e dentro i precetti d'Aristotele si restrinse, mentovato da pochi, letto da pochissimi, prezato quasi da nissuno, muto nel teatro del mondo e morto alla luce degli uomini, sepolto a pena nelle librerie e nello studio d'alcun letterato se ne rimane<sup>9</sup>.

Colui non men, che con nessun decoro/trovate nuove lettere, al fin d'Omero/colse lo sterco e non conobbe l'oro<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup>Bisogna però osservare che la presunta assenza di divagazioni, intrecci e *topoi* dell'avventura cavalleresca, ingredienti del romanzesco apprezzati nel *Furioso*, non mancano neppure nel poema trissiniano. Lo dimostra puntualmente Claudio Gigante, *Epica e romanzo in Trissino*, in C. Gigante e G. Palumbo (a cura di), *La tradizione epica e cavalleresca in Italia (XII-XVI sec.)*, Peter Lang, Bruxelles 2010, pp. 291-320, il quale misura la relativa libertà inventiva del poeta nei confronti della fonte storica utilizzata, Procopio di Cesarea, almeno per i primi sei libri. Secondo Gigante, *l'Italia Liberata dai Goti* infatti si propone l'unicità e la centralità dell'ideologia poetico-narrativa ma non riesce a sottrarsi al fascino della divagazione, della digressione, del movimento centrifugo che tanto venivano apprezzati dal pubblico del tempo.

<sup>9</sup>T. Tasso, *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, L. Poma (a cura di), Laterza, Bari 1964, pp. 22-23. Analoga difesa della libertà del comporre Torquato assume nella dedica *Ai lettori del Rinaldo*: «Né credo che vi sarà grave ch'io, discostatomi alquanto da la via de' moderni, a que' migliori antichi più tosto mi sia voluto accostare: ché non però mi vedrete astretto a le più severe leggi d'Aristotile» (T. Tasso, *Rinaldo*, L. Bonfigli (a cura di), Laterza, Bari 1936, p. 4).

<sup>10</sup>G.B. Giraldi Cinzio, *Discorso intorno al comporre dei romanzi*, in C. Guerrieri Crocetti (a cura di), *Scritti critici*, Marzorati, Milano 1973, pp. 54-55: «io tengo meglio seguire l'uso de' tempi al quale abbiano dato riputazione degni scrittori, che seguire le vestigia di coloro che a' quei tempi scrissero, nei quali simile uso non era introdotto [...]», rivendicando al contempo la libertà del comporre: «non debbono gli autori che sono giudiziosi e atti a comporre, così stringere la loro libertà fra i termini di chi prima di loro ha scritto, che non ardiscan porre i piè fuori dall'altrui orme» (*ibi*, p. 49).

Non meno esplicito fu il giudizio di Bernardo Tasso che in una lettera al Varchi, datata 6 marzo 1559, si rammaricava per l'oblio e l'insuccesso del poema che pure è «disposto secondo i canoni delle leggi d'Aristotele e con la intera imitazione d'Omero»<sup>11</sup>. Il religioso rispetto della norma aristotelica, che comportava l'orgoglioso rifiuto della varietà divagante del romanzo che tanto piaceva ai primi lettori del tempo, teorizzato già da Trissino nella *Quinta Divisione* della sua *Poetica*, è poi ripreso nella famosa Dedicà a *Carlo V Massimo, clementissimo e invittissimo* imperatore:

Né solamente nel costituire la favola di una azione sola, e grande, e che abbia principio, mezo e fine, mi sono sforzato *servare le regole d'Aristotele*, il quale elessi per *Maestro*, sì come tolsi Omero per *Duce*, e per *Idea*; ma ancora, secondo i suoi precetti, vi ho inserite in molti luoghi *azioni formidabili, e misericordiose, e v'ho poste recognizioni, rivoluzioni, e passioni, che sono le parti necessarie de le favole*; e con ogni diligenza mi sono affaticato servare il costume conveniente a la natura de le persone introdotte in questo Poema; e la prudenza, e l'artificio de i sermoni, overo discorsi, che si fanno, e la maestà e la moralità de le sentenze, che vi sono, e molte altre cose utili e dilettevoli<sup>12</sup>.

Ce n'è abbastanza per potere ricostruire i percorsi della poesia eroica e del conflitto delle poetiche del Cinquecento: principii di composizione della favola, ossequio dei modelli, gusto dei moderni, fondazione di modelli linguistici, morali e civili di comportamento. Fino alla *Poetica* del Minturno (1564) la *querelle* tra i difensori del *Furioso* e i sostenitori dell'*Italia liberata* articola il dibattito sulla fondazione della poesia eroica nel segno della sua opposizione al romanzesco, e porta a identificare nel *Furioso* un genere imperfetto. Come sottolinea Daniel Javitch, il rifiuto del romanzo era diventato parte integrante della retorica di fondazione dell'epico al punto che

---

<sup>11</sup>B. Tasso in A.F. Seghezzi e P.A. Serassi (a cura di), *Delle lettere*, II, presso G. Comino, Padova 1733-1751, pp. 425-426, citato in S. Zatti, *Tasso lettore di Trissino*, cit., p. 597-599.

<sup>12</sup>G. Trissino, *Quinta Divisione della Poetica*, in B. Weinberg (a cura di), *Trattati di poetica e di retorica del Cinquecento*, Laterza, Bari, 1970, p. 8: «non mi partirò dalle regole e dai precetti degli antichi, e specialmente da Aristotele il quale scrisse di tal arte divinamente» (*ibidem*).

le norme che istituiscono la poesia eroica sono dedotte dalla trasgressione di quelle del romanzo, genere non autonomo, che nelle considerazioni di Pigna e di Giraldi si definirebbe a partire dalla negazione dei principi dell'epica eroica<sup>13</sup>. Fin dall'inizio il poema di Trissino si configura come proposta moderna del paradigma epico di marca omerica nel senso che i primi due canti si articolano in una lenta successione di protasi in cielo, investitura divina della missione, profezia del destino e rassegna delle forze militari, secondo un ordine che sarà seguito lungo tutto l'arco del Cinquecento fino al Tasso della *Liberata*, il cui poema tra le altre cose si esempla su quello trissiniano fin dal titolo (*Italia Liberata/Gerusalemme Liberata*).

Se si considera, inoltre, la natura ideologica di tale operazione artistica, risulta evidente il nesso tra i motivi strutturali e retorico-poetici (unità, direttrici centripete delle azioni) e l'ideologia politica dell'imperialismo assolutista di un principe asburgico, nemico di ogni autonoma libertà degli stati italiani e delle monarchie europee. In questo senso il provvidenzialismo che informa tutto il poema fin dall'inizio non può non ricordare l'utopia dantesca medievale nella quale Trissino alimentava il proprio sogno di riscatto feudale contro le ambizioni autonomistiche degli stati italiani quali, ad esempio, Venezia. L'ordine di cui Carlo V/Giustiniano si fa garante è lo stesso del Cielo e dell'opera artistica in una isotopia di motivi strutturali quali la linearità e la corrispondenza di micro e macrosequenze narrative<sup>14</sup>.

Fin dalla Dedicata Trissino istituisce l'assimilazione tra il giusto operato dell'antico imperatore Giustiniano e il virtuoso Principe Carlo V che, sotto le sacre insegne papali, ha già cacciato i nemici invasori Turchi, spazzato via il protestantesimo, garantendo all'Impero una stabile epoca di pace e di

---

<sup>13</sup>D. Javitch, *Pioneer Genre Theory and the Opening of the Humanistic Canon*, in «Common Knowledge», III (1994), pp. 60-61. Di uguale opinione è R. Barilli, *Modernità del Trissino*, in «Studi italiani», 9/2 (1997), pp. 27-59, che riflette sulla modernità di Trissino al di là dei risultati artistici, modernità avvertita e ricercata dal vicentino con consapevolezza. Al contrario, secondo Gigante l'originalità di Trissino è maldestra e limitata e imparagonabile alla vera linea del romanzo moderno che sarebbe non dall'*Italia liberata* cominciata ma proprio dal *Furioso*, e in questo Gigante concorda con la tesi di Jossa espresse ne *La fondazione di un genere*, cit., pp. 21-22 e 60.

<sup>14</sup>Cfr. S. Zatti, *L'ombra del Tasso: epica e romanzo nel Cinquecento*, cit., p. 91.

giustizia<sup>15</sup>. L'Imperatore d'Oriente diviene lo specchio del nuovo Principe, la cui missione voluta dal Cielo è quella di liberare l'Italia e annetterla al Sacro Romano Impero, conquistando così onore e eccellenza:

Convenevolissima cosa poi è, il dedicare, e mandare le onorate memorie di Giustiniano Imperatore, che fu *il più virtuoso et il più degno Principe*, che avessero quelle etadi, a Quinto Carlo Massimo, che è parimente *il più virtuoso, et il più eccellente Principe*, che da indi in qua sia in quella sedia seduto; e che, sì come esso Giustiniano, dentro a le leggi, come dice Dante, *trasse il troppo, e 'l vano, e liberò la Italia da la servitù de' Gotti, e tolse l'Africa a i Vandali, e raffrenò ne l'Asia l'impeto de i Persi*; così parimenti V. Maestà si è posta a far *emendare* gli abusi, e le sinistre interpretazioni de le leggi de la Cristiana religione, ha *pacata* la Italia, e *liberatala* da le guerre, ha tolto l'Africa da le man de' Turchi ha *unita* la Francia a l'amicizia sua, e *corretta* la Germania, per *ridurla al vero culto de la Chiesa Cattolica*. E piacendo a Dio tosto libererà l'Asia, e tutta la Cristianità da la sevizia de gli Ottomani<sup>16</sup>.

Segno della dedizione cieca del poeta nei confronti della missione providenzialistica di Carlo V Massimo sono gli appellativi encomiastici che affollano la Dedicazione. Invocato come moderatore delle passioni, emendatore di costumi e pacificatore nelle dispute religiose, è appellato anche liberatore dall'invasione ereticale in Francia e in Germania, correttore della fede e unificatore del vasto Impero sotto le sante insegne del vicario di Cristo, come rivela infine l'appellativo di «buon pastor de' popoli» (I canto), destinato a

---

<sup>15</sup>La stesura e la composizione del poema impegnarono Trissino per quasi vent'anni, dal 1529 circa al 1548, quando uscirono i restanti diciotto libri dei 27 complessivi di cui si componeva l'opera. L'anno precedente, 1527, i primi nove erano stati pubblicati a Roma da Valerio e Luigi Dorico, gli altri a Venezia da Tolomeo Janicolo. Si cita il testo dall'edizione da *Tutte le Opere di Giovan Giorgio Trissino. Gentiluomo vicentino non più raccolte*, in Verona presso Jacopo Vallarsi, 1729, dove il poema si trova alle pp. 1-296.

<sup>16</sup>G.G. Trissino, *La Italia Liberata dai Gotti di Gio. Giorgio Trissino*, t. I, Al clementissimo, et invittissimo imperatore V. CARLO MASSIMO, pagine non numerate.

«governar l'alta impresa»<sup>17</sup>. Tornava dunque a circolare l'utopia dantesca (*Par.* VI) di pace universale e *di ricomposizione* dei conflitti, anche a costo di guerre e privazione di libertà<sup>18</sup>.

Come fa notare Zatti, se il movimento lineare e teleologico dell'azione epica corrisponde all'ideologia provvidenzialistica del modello omerico, altri tratti analoghi sono rappresentati dalla centralità dello scontro bellico che si consuma a Roma (XVIII libro), luogo centrale del percorso dell'esercito di Belisario che, sbarcato a Brindisi, risale la penisola nella direzione di Ravenna, dove i Goti saranno sconfitti e cacciati, secondo una perfetta isotopia di livelli geografico-spaziali, ideologici e retorici del poema. Sebbene elementi divaganti e digressivi del romanzo siano pur presenti nel poema, il più noto e letto dei quali è l'evasione nel giardino di Acratia (V libro esemplato sui canti VI-VII e X dell'*Orlando Furioso*), essi non costituiscono una minaccia alla solida struttura centripeta dell'azione, a differenza invece della drammaticità provocata nel più sofferto e tragico poema tassiano. Altrettanto eloquente è la assimilazione del soprannaturale pagano alla dottrina cristiana di angeli e spiriti mediatori, che in Trissino, ancora una volta, non rappresentano un reale rischio o alternativa ideologica all'unico principio ordinatore dominante: l'univocità dell'ideologia imperiale.

---

<sup>17</sup> Quest'ultimo aspetto è messo in rilievo da V. Gallo, *Da Trissino a Giraldis. Miti e topica tragica*, Vecchiarelli, Roma 2005. Come ha scritto Francis Yates a proposito della rinascita nel Cinquecento dell'utopia universalistica dell'Impero: «Il ghibellino attende il rinnovamento dell'Impero, la venuta dell'ideale signore del mondo e il regno della pace e della giustizia in una nuova età dell'oro» (F.A. Yates, *Carlo V e l'idea di Impero*, in Ead., *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 2001, p. 12; ed. originale 1978). La natura ideologica dell'*Italia liberata dai Goti* è stata da sempre sottolineata da tutti gli studiosi. Cfr. ad esempio C. Dionisotti, *L'Italia del Trissino*, in N. Pozza (a cura di), *Convegno di Studi su Giangiorgio Trissino*, cit., pp. 11-22; G. Faggini, *Giangiorgio Trissino e l'Impero*, cit., pp. 23-38; A. Quondam, *La poesia duplicata*, cit., pp. 67-110; S. Zatti, *L'ombra del Tasso*, cit.; C. Gigante, *Esperienze di filologia cinquecentesca: Salviati, Mazzoni, Trissino, Costo, il Bargeo, Tasso*, Salerno, Roma 2003; S. Jossa, *La fondazione di un genere*, cit.

<sup>18</sup> Si ricorda la fatale coincidenza, come la definisce S. Zatti, *Tasso lettore del Trissino*, cit., p. 605, che vuole l'inizio della composizione del poema nel 1527 proprio nell'anno cioè del Sacco di Roma con cui si coronava tragicamente il sogno di utopia imperiale del vicentino.

In tutto il poema circola il codice etico dell'obbedienza e della sottomissione spontanea a un ordine superiore, una precettistica di comportamento che ricorda molto da vicino l'etica cortigiana dell'ossequio, del rispetto dell'ordine, della prudenza e della sottomissione:

seguirò adunque le tue sacre piante/né mai mi partirò dai tuoi precetti<sup>19</sup>  
Depongo l'ira e vengo a sottopormi/al vostro eccellentissimo governo<sup>20</sup>  
et ubbidisco al Correttor del mondo/come denno ubbidir tutte le genti<sup>21</sup>  
per dare esempio a l'altra gente/ch'ubbidisca i suoi capi, e non si ponga/con  
l'arme in mano a scompigliar il stuolo<sup>22</sup>

Il primo libro esibisce programmaticamente le coordinate semantiche e simboliche entro le quali si muoverà tutto il poema: formulari ripetitivi (onorate imprese/onorate stanze/onorata reggia), privilegio dei sermoni sulle azioni, geografia politica del Cinquecento: come nel VI secolo, così nel XVI bisogna restituire l'Italia all'Impero e cacciare i nemici (Goti/Ottomani) per garantire unità al mondo cristiano.

L'investitura politica di Giustiniano, *alias* Carlo V, è narrata profeticamente, per esempio, nel XXIV canto, esemplato sul modello di *Eneide* VI, in cui si narra la discesa agli Inferi di Belisario al quale viene profetizzata la fondazione provvidenzialistica dell'Impero romano. Carlo V è detto *il correttor del mondo*, epiteto riservato a Dio, qui associato al potere temporale<sup>23</sup>, al cui giusto arbitrio tutti i popoli e le genti ribelli si arrenderanno, senza guerra né spargimento di sangue:

Ma dopo Federico, un Ferdinando,  
Che sia Re di Aragona, e di Castiglia,  
Cacciati i Mori fuor de la Granata,  
[...] Torrà quel Regno de le man di Francia [...]

---

<sup>19</sup>G. Trissino, *L'Italia liberata dai Gotti*, cit., XXV, vv. 340-341.

<sup>20</sup>*Ibi*, XIX, 853-854.

<sup>21</sup>*Ibi*, VI, v. 340.

<sup>22</sup>*Ibi*, XIV, vv. 537-9.

<sup>23</sup>S. Jossa, *La fondazione di un genere*, cit., p. 69.



Poi lascerallo in mano a Carlo quinto,  
[...] a Carlo imperador, che con gran forza  
*Cercherà sempre opporsi a gli Ottomani;*  
Ma prima espedirà l'impresa santa  
*Contra i Germani eretici, e ribelli*  
de la fede di Cristo, e de l'Impero.  
[...]  
Et e' sedendo sopra un'alta sede,  
fra gli Oratori, e i Principi del mondo,  
*darà le leggi a quei, che furon vinti,*  
*E grata pace a tutte l'altre genti.*  
Questo tal fine arà l'impresa santa  
di *Quinto Carlo Massimo, e Divino.*  
Ma se lo seguirà il popol di Cristo,  
non solamente *da le man di Turchi*  
*Torrà l'Europa,* ma con molta gloria  
Andrà vincendo il mondo infin a gl'Indi.  
(XXIV libro)

La profezia provvidenzialistica della rinascita dell'Impero segna il più profondo atto di sottomissione del vicentino all'operato dell'Imperatore asburgico, Carlo Quinto Massimo, invocato *re dell'universo*, il quale *darà le leggi* ai popoli che spontaneamente si prostreranno ai suoi piedi, e finalmente regnerà la pace universale. Come Augusto allora, così Carlo V nell'Europa del Cinquecento *rassetterà* l'Impero nel segno della cristianità e della lotta contro i Turchi, ponendo fine a decenni di guerre sanguinose:

Mandato a voi da la Divina Altezza,  
Per *adornare, e rassettare* il mondo.  
Costui farà col suo valore immenso  
*Ritornare a l'Italia il secol d'oro.*

Né solo andrà da i Garamanti a gl'Indi,  
E dal gran Nilo al fiume de la Tana  
*Soggiogando a l'Imperio ogni paese;*  
*Ma ancora trapasserà con grande armata*  
Di là dall'Equinozio a l'altro polo.  
[...]  
Al muover di costui, tremar vedrassi  
La Gallia, e spaventarsi il re de' Turchi,  
E l'Africa *adorare il suo vessillo.*  
(IX libro)

Le qualità richieste all'Imperatore, come Trissino aveva scritto nell'*Encomium ad Maximilianum imperatorem*, sono la prudenza, il valore bellico, la compostezza diplomatica, non la baldanza o l'avventura.

Sul piano linguistico e stilistico, le scelte mostrano coerentemente la ricerca di equilibrio e di ordine, lento e regolare. Pertanto, la similitudine prende il posto della rapida folgorante metafora, più appropriata al rapido scorrere del ritmo del *Furioso*, la ricerca di verosimiglianza e di realismo mimetico quelli del meraviglioso e del fantastico. L'inusitata adozione dell'endecasillabo sciolto al posto della ottava rima, più facile a ricordarsi e più legata alle origini orali della poesia epica, conferisce al racconto poematizzato un ritmo narrativo di indubbia lentezza, tedioso e ripetitivo, dettagliato, minuziosamente realistico nelle lunghe lasse descrittive delle vesti, degli ornamenti monumentali o delle armi, che sbilancia il peso del poema dalla parte dei *verba* e non delle *res (gestae)*. La sovrabbondanza discorsivo-descrittiva sacrifica le scene di azione, a tutto vantaggio cioè di un esercizio retorico-elocutivo nel quale si risolve la proposta poetica del vicentino: la promessa di un racconto epico in cui, come era già avvenuto nella *Sofonisba*, il discorso e la parola si sostituiscono alle azioni, secondo una visione politica che lascia all'agire pratico, risolto ormai esclusivamente in cortigiana etichetta, margini

sempre più ridotti<sup>24</sup>. A corte e sotto l'autorità dell'unico Governatore del cielo e della terra non c'è più molto spazio per autonome scelte e libero pensiero. Con Trissino il vario e il molteplice cedono il passo all'*unicum*, principio ordinatore del mondo creato e del cosmo poetico.

Il progetto politico trovava pertanto in quello poetico una perfetta saldatura, come rivela del resto già nel 1529, a due anni dal Sacco di Roma, la pubblicazione dell'*Encomium ad Maximilianum I*, scritto nel 1516, dove il Principe assoluto è definito prudente, valoroso, esemplarmente virtuoso e pio, secondo l'antica precettistica degli *specula principis* ovvero dei sovrani assoluti clementi, forti, giusti e virtuosi<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup>La precisione del dettaglio realistico e la profusione discorsiva nel poema di Trissino vogliono corrispondere al realismo omerico e al principio della *enargia* di cui parla egli stesso parla nella *Sesta Divisione della Poetica* (in *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, B. Weinberg (a cura di), vol. II, Laterza, Bari 1970, p. 49) e Tasso nei *Discorsi*, cit., pp. 247-248, come effetto di realtà e di verosimiglianza. Su tali e altri aspetti del rapporto di Trissino con i modelli si veda A. Quondam: «Imitazione di Omero in termini di remake, duplicazione fedele, restituzione totale: l'*Italia liberata dai Gotti* si organizza come gigantesca macchina di riproduzione» in *La poesia duplicata*, cit., p. 90.

<sup>25</sup>S. Zatti, *L'ombra del Tasso: epica e romanzo nel Cinquecento*, cit., pp. 84-85.



## Alterità ed esotismo nella commedia per musica napoletana del Settecento: la *Dardanè* di Cerlone e Paisiello e le sue fonti

LUCIO TUFANO

La commedia per musica napoletana del Settecento accoglie volentieri la rappresentazione dell'altro e dell'altrove. Se nel primo cinquantennio i librettisti svolgono di preferenza il gomitolo dell'azione a Napoli o nelle sue vicinanze e vi introducono singoli personaggi appartenenti a etnie forestiere (armeni, cinesi ma soprattutto turchi, sia veri che finti)<sup>1</sup>, nella seconda metà del secolo dislocazioni remote e affascinose vengono spesso prescelte allo scopo di rendere più vari e accattivanti gli allestimenti. In tal caso sono i personaggi napoletani a viaggiare e a giungere rocambolescamente in terre straniere per confrontarsi con strambe credenze, abitudini inconsuete e tradizioni bizzarre. La frizione tra nostrano ed esotico innesca equivoci dilettevoli ma, a un livello meno superficiale, lascia trasparire – sia pure nei modi semplificati e apparentemente innocui di un genere di largo consumo – le traiettorie dello sguardo che la civiltà europea rivolge a culture lontane e diverse. Interessante da questo punto di vista è la *Dardanè* di Francesco Cerlone musicata da Giovanni Paisiello per il Teatro Nuovo di Napoli nel 1772, che vorrei sottoporre in queste pagine a un breve esercizio di lettura.

---

<sup>1</sup>Un'accurata rassegna è fornita da P. Maione, *Lo 'sbarco' dei turchi nella «commedia pe mmuseca» del primo Settecento*, in L. Sannia Nowé, F. Cotticelli, R. Puggioni (a cura di), *Sentir e meditar. Omaggio a Elena Sala Di Felice*, Aracne, Roma 2005, pp. 173-187.

Bastino pochi cenni sugli autori, che occupano posti di rilievo nella tradizione operistica partenopea. Paisiello, all'epoca trentaduenne, ha già al proprio attivo larghi successi ed è specialmente apprezzato per le sue partiture comiche<sup>2</sup>. Controversa – allora come ora – è invece la fama di Cerlone, anzitutto commediografo prolifico e solo occasionalmente poeta per musica, tanto celebre quanto bistrattato, amatissimo dagli attori e dagli spettatori ma severamente censurato dai critici per il limitato bagaglio culturale, la superficialità, la ricerca del facile effetto<sup>3</sup>. La sua produzione librettistica attende di essere perimetrata e perlustrata<sup>4</sup>.

Cerlone ricorre in più occasioni all'opzione esotica in quanto è ben consapevole delle sue potenzialità: «ho [...] per esperienza veduto – scrive – che quanto più per luogo dell'azione ci allontaniamo dalla nostra Italia, tanto più gradita riesce ad ogni spettatore; oltre l'utile che si ricava dal vedere sul teatro, come in uno specchio, i difetti di alcune nazioni o barbare o infedeli»<sup>5</sup>. In *Dardanè*<sup>6</sup> egli sfrutta tale risorsa collocando la vicenda a «Mohilac, città marittima nell'Arabia Petrea sulle sponde del Mar Rosso»

---

<sup>2</sup>Valido e aggiornato è il profilo del compositore tratteggiato da L. Mattei nella 'voce' per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 80, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2014, pp. 345-352; cfr. inoltre D. Foresio, *Il migrante dorato. Giovanni Paisiello, 1740-1816*, Bongiovanni, Bologna 2016.

<sup>3</sup>Sul personaggio cfr. la 'voce' di S. Giovanardi per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 23, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 765-768; G. Madaloni, *La lingua dell'opera teatrale di Francesco Cerlone*, tesi di dottorato di ricerca in Filologia moderna (XXV ciclo), Università degli studi di Napoli Federico II 2013.

<sup>4</sup>Insufficienti appaiono le schede di M. Scherillo, *L'opera buffa napoletana durante il Settecento. Storia letteraria*, Sandron, Palermo 1914, pp. 308-321; sbrigativa e imprecisa è, in particolare, quella dedicata a *Dardanè* (pp. 319-320).

<sup>5</sup>Avviso all' *Amico e benigno lettore*, in F. Cerlone, *Commedie*, vol. 8, per Vincenzo Flauto [...] a spese di Giacomo-Antonio Vinaccia, Napoli 1771, pp. non num.; fondamentale a tal proposito è l'indagine di F. Cotticelli, *Problemi della drammaturgia di Francesco Cerlone. Appunti sui drammi esotici*, in F. Cotticelli, P. Maione (a cura di), *Le arti della scena e l'esotismo in età moderna*, Turchini Edizioni, Napoli 2006, pp. 383-420.

<sup>6</sup>Leggo dall'edizione originale del libretto: *La Dardanè. Commedia per musica di Francesco Cerlone da rappresentarsi nel Teatro Nuovo di Napoli nella primavera di quest'anno 1772*, nella Stamperia Avelliniana, Napoli 1772 (esemplare consultato: Bologna, Museo internazionale e biblioteca della musica, Lo.3780).

(p. 3). Il toponimo, ancorché deformato, rimanda a un luogo reale, Mohila ovvero Kalaat-el-Moilah, corrispondente all'attuale al-Muwaylih in Arabia Saudita. Nella dicitura adottata, Cerlone rispetta inoltre la tradizionale suddivisione della penisola in tre zone: Petrea (dalla città di Petra) a nord, Deserta al centro e Felice a sud.

In questo scenario favoloso agiscono otto personaggi. Quattro provengono da Napoli e si esprimono in vernacolo, così da rispettare le specializzazioni professionali degli interpreti e il gusto vigente. Al gruppo appartiene la coppia principale, costituita dalla gentildonna Costanza, finita schiava in Persia e qui appellata Dardanè, e dal faceto Don Frasconio (a creare i ruoli furono due professionisti applauditissimi, il soprano Marianna Monti e il basso Gennaro Luzio, mattatore al Nuovo); figure secondarie sono la schiava Mariena e il Gran Cadì, che sotto le spoglie mediorientali cela origini partenopee e, coerentemente con la sua natura anfibia, comunica attraverso uno stravagante miscuglio di lingua franca e dialetto napoletano. Gli altri quattro protagonisti sono arabi e parlano in toscano; si tratta dei bellicosissimi fratelli Muzafer (interpretato da un soprano) e Zafira, di Muffac signore di Mohilac e del valoroso Zadir, che a differenza degli altri tre proviene dall'Arabia Felice.

Provo a restituire le linee principali del *plot*, indubbiamente arzigogolato ma – come cercherò di mostrare più avanti – assai meno strampalato di quanto sembri. Muzafer divorzia da Costanza/Dardanè, ma subito si pente del gesto impulsivo e vorrebbe risposarla. L'unico modo previsto dalle leggi è che la donna sia impalmata da un altro uomo e che questi a sua volta la ripudi. Muzafer, Zafira e il Gran Cadì assoldano a tal fine Don Frasconio come *hulla* («*Hulla* – avverte una nota – si chiama chi sposa un'araba per subito ripudiarla», p. 13) e gli promettono una notevole somma di denaro a patto che egli non consumi il matrimonio e lasci la moglie dopo poche ore. Frasconio accetta, ma quando i due restano da soli in una stanza senza luce, Costanza/Dardanè riconosce alla voce il suo promesso sposo partenopeo, dal quale nell'antefatto è stata separata in seguito a un'incursione di pirati. Frasconio si guarda bene dal tener fede alle promesse e pretende di restare unito all'amata ritrovata; il suo atteggiamento suscita le ire e le minacce dei tre arabi, a stento trattenuti da Muffac, garante delle leggi. Accecato dalla ge-

losia, Muzafer fa rinchiodere gli sposi in un labirinto abitato da un animale feroce affinché vengano sbranati, ma qui giunge inaspettatamente Zadir, figlio del facoltoso mercante di Aden Armarmottin e in debito con Frasconio che gli ha salvato la vita. Uccisa la belva, il giovane decide di aiutare la coppia e suggerisce a Frasconio di assumere la sua identità: se creduto ricco e di elevata condizione sociale, il napoletano potrà meglio rivendicare il diritto a rimanere sposato. Non senza impaccio, Frasconio interpreta il ruolo fittizio, ma Muzafer non gli crede e manda a chiedere informazioni ad Aden. Gli sposi si rassegnano al peggio perché sanno che al ritorno del messo saranno sbugiardati; prima che ciò accada, Zadir giunge con un sontuoso carico di preziose mercanzie e dichiara di essere un servo inviato da Armarmottin per soccorrere l'adorato figlio, avvalorando le proprie parole con l'esibizione di una (finta) lettera autografa. Zafira e Muzafer continuano a perseguitare gli sposi, ma l'intervento di Muffac pone fine alle loro angherie e conduce alla felice conclusione dell'azione; mentre Frasconio e Costanza/Dardanè possono partire indisturbati per l'Egitto, vengono annunciati altri due matrimoni, quello del Gran Cadì con Mariena, che ha riacquisito la libertà, e quello di Muffac con Zafira<sup>7</sup>.

Nell'intrecciare tanti e diversi accadimenti, Cerlone oscilla tra gusto romanzesco e compiaciuta trivialità. La sua raffigurazione del contesto arabo procede per accumulo di luoghi comuni amministrati con noncuranza. E tuttavia proprio la mancanza di approfondimento rende interessanti le descrizioni dell'autore meridionale, utili a fissare le coordinate di un immaginario stereotipato e di un sentire diffuso. Il *modus vivendi* degli 'infedeli' è violento e spietato. Muzafer e Zafira, in particolare, sono campioni di un comportamento disumano che giunge a estremi grotteschi. Aggressivi negli atteggiamenti ed eccessivi nei furori, i due fratelli usano espressioni

---

<sup>7</sup>Ho riassunto fin qui la trama in base alla fonte letteraria. Devo però segnalare che la partitura autografa di Paisiello (Napoli, Biblioteca del Conservatorio di Musica S. Pietro a Majella, 16.8.30-31) diverge vistosamente dalla stampa in più luoghi del primo e del secondo atto e propone addirittura due versioni alternative del terzo (cfr. M.F. Robinson, *Giovanni Paisiello. A thematic catalogue of his works, with the assistance of U. Hofmann*, vol 1: *Dramatic works*, Pendragon Press, Stuyvesant 1991, p. 127). Tuttavia tali varianti, pur cospicue, hanno ricadute trascurabili sugli aspetti che intendo sviluppare nel presente contributo.



che li sospingono oltre i confini della *civilté*. L'amazzonica Zafira si dichiara capace di agire come «una barbara tigre» e minaccia di fare a pezzi Costanza/Dardanè e di bere il suo sangue (p. 11). Muzafer non è da meno, visto che promette alla sposa ripudiata di squarciarle il petto con le sue stesse mani (p. 47) e medita di spaccare in due Frasconio e di sverlergli il cuore (p. 68). Si dissociano da questa propensione alla barbarie il principe Muffac, che pur con qualche tentennamento mostra tratti di equità e di compassione, e soprattutto il valoroso Zadir, capace di gratitudine, lealtà e generosità.

La suggestione esotica incide in misura rilevante sul piano visivo. L'avvio dell'azione si svolge in camere connotate dalla presenza degli immancabili cuscini («origlieri») e di non specificati «ornamenti barbarici» (p. 5). Nel secondo atto il provvidenziale arrivo a corte di Zadir offre l'occasione per una magnifica sfilata aperta da cammelli «carichi di baulli e casse coperte da nobili tappeti» con sopra «un pappagallo, una scimia, un moretto o altro a capriccio» e chiusa da «schiavi neri» che recano «preziosi donativi in grandi bacili di argento consistenti in sculti vasi, abiti ricchi e sfarzosi, turbanti, sciabile, collane, borze, piume» (p. 55).

Nel testo fanno capolino termini che si riferiscono – in modo ora pertinente, ora fantasioso – alla cultura materiale e alla tradizione religiosa del Medio Oriente: la «galiota torchesca alesandrina» (p. 9) che nell'antefatto rapisce i protagonisti durante la navigazione; il non identificabile «tanzano», descritto come «strumento arabo a dodici corde che, toccato maestrevolmente, è grato ed armonioso più dell'arpa» (p. 22); gli angeli «Munchir» e «Nechir» (Munkar e Nakir), definiti a piè di pagina come «due spiriti che con armi infocate accendono vivo fuoco nei petti de' musulmani» (p. 34); o ancora il «Gran Divan», la «caravanzera», il «basar» (p. 48). Inoltre, nei segmenti lirici destinati al canto collettivo, un'improbabile parlata pseudo-araba funge da significante deprivato di responsabilità semantiche e ridotto a pura patina sonora, a riflesso fonico della *couleur locale*. Così accade sia nell'introduzione «Tutuas, aillach, Hallà» (scena I.1), sia nel numero per soli e coro «Scendi a noi, gran Salavatan» (scena I.9), corredato di apposita 'traduzione'. Giochi linguistici siffatti, che spesso si prolungano in esilaranti fraintendimenti, suggeriscono a Paisiello trattamenti peculiari basati sulla ripetizione meccanica di brevi incisi che esaltano la grana della

**Allegro non tanto**

In pre-sen-za del Ca-di io ri-pu-dio Dar-da-nè con il la-bro, con il co-re u-na vol-ta, du-e e tre, u-na vol-ta, du-e e tre, ri-pu-dio, ri-pu-dio Dar-da-nè u-na vol-ta, du-e e tre.

Esempio 1 – G. Paisiello, *Dardanè*: «Tutuas, aillach, Hallà» (I,1), bb. 61-75

parola e ne moltiplicano l'effetto martellante.

E tuttavia *Dardanè* è testo tutt'altro che ingenuo, e nient'affatto provveduto si rivela il suo autore. Si osservi con maggiore attenzione l'introduzione dell'opera, occupata dal «solenne divorzio» di Muzafer e Costanza/Dardanè celebrato «secondo l'arabo costume» alla presenza di numerosi testimoni. Si consideri in particolare la formula pronunciata da Muzafer, evidenziata da Paisiello per mezzo del passaggio dall'iniziale *Andante* in 3/4 a un *Allegro non tanto* in 2/4 e di una declamazione nitida e ben scandita, come si conviene a una comunicazione ufficiale (esempio 1)<sup>8</sup>. In realtà qui Cerlone trasporta sulla scena un istituto realmente vigente nella civiltà islamica, ossia il ripudio mediante triplice dichiarazione pubblica noto come *talaq*. Sebbene la legge raccomandi che il marito ripeta la formula a distanza di ampi intervalli di tempo per lasciare spazio a un'eventuale riconciliazione, la pratica del triplice *talaq* simultaneo è storicamente documentata<sup>9</sup>. Ma c'è di più. Il diritto musulmano prevede pure che i due divorziati non possano risposarsi a meno che la donna, contratto un altro matrimonio con un soggetto diverso, resti vedova o venga di nuovo ripudiata. Il ricorso per tale

<sup>8</sup>Trascrivo dalla partitura autografa citata, vol. 1, cc. 19v-20v.

<sup>9</sup>Inverosimile, in questa scena, è semmai il fatto che Costanza/Dardanè proclami simmetricamente – sullo stesso disegno melodico innalzato di un'ottava – di voler lasciare l'odioso marito: «Io rinuncio Muzafer, / più marito mio non è, / co la vocca, co lo core / una vota, doie e tre» (p. 5); va da sé che il ruolo attivo e anzi paritario della donna nel *talaq* non trova riscontro nelle consuetudini dell'Islam.

effetto a un ‘marito temporaneo’ è attestato, ancorché deprecato. Il termine *hulla*, che nel libretto è utilizzato per definire il ruolo assegnato a Frasconio, si riferisce appunto a questa pratica (chi si presta all’unione fittizia andrebbe definito più propriamente *muhallil*)<sup>10</sup>.

Cerlone, d’altra parte, non è il primo a sviluppare il tema della sposa ripudiata e dell’*hulla*. La fortuna dell’argomento, che circola nella cultura europea dal principio del XVIII secolo, è stata in larga parte ricostruita dagli studiosi di Carlo Gozzi, in quanto il conte veneziano lo utilizza in una delle sue fiabe teatrali, *I pitocchi fortunati*<sup>11</sup>. Provo dunque a riassumere origine e sviluppi di questa tradizione, ad aggiungere qualche dettaglio a quanto già noto e, soprattutto, a identificare le fonti specifiche alle quali Cerlone attinge per elaborare il proprio libretto. Il lettore tenga d’occhio l’onomastica dei personaggi e, soprattutto, metta in conto che probabilmente gli affioramenti censiti rappresentano solo una parte di una più ricca e ramificata avventura intertestuale.

Il punto di partenza è costituito dall’*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara*, lunga novella che fa parte della raccolta *Les mille et un jours* apparsa per la prima volta a Parigi tra il 1710 e il 1712. L’opera, presentata come silloge di «contes persans» volti in francese, è in realtà una creazione originale di François Pétis de la Croix che, spacciandosi per mero traduttore, tenta con successo di sfruttare la dilagante fortuna della versione delle *Mille et une nuits* approntata da Antoine Galland e in corso di pubblicazione dal 1704. Nel racconto<sup>12</sup> si trovano tutti i principali nuclei narrativi e molti dei particolari che sostanziano la *fabula* della *Dardanè* di Cerlone e Paisiello.

<sup>10</sup>Traggo informazioni e definizioni da J.-P. Charnay, *Islamic culture and socio-economic change*, Brill, Leiden 1971, pp. 62-64.

<sup>11</sup>Cfr. G. Luciani, *Carlo Gozzi (1720-1806). L’homme et l’oeuvre*, 2 tomi con num. unica delle pagine, Champion, Paris 1977, pp. 506-513; Id., *Carlo Gozzi e il teatro della «Foire»*, in «Problemi di critica goldoniana», 13 (2006), pp. 243-253; G. Herry, «*I pitocchi fortunati*», *les contes persans et «Mesure pour mesure»*, *ibi*, pp. 267-277.

<sup>12</sup>Cito dalla seconda edizione parigina: *Les mille et un jour [sic]. Contes persans*, La Compagnie des Libraires, Paris 1729, nella quale l’*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara* occupa le pp. 274-331 del vol. 1 e 1-65 del vol. 2; sulla struttura e il contenuto del racconto cfr. F. Hahn, *François Pétis de la Croix et ses «Mille et un jours»*, Rodopi, Amsterdam/New York 2002, pp. 101-109.

Due innamorati, Couloufe e Dilara, vengono improvvisamente separati a causa di una leggerezza commessa dalla fanciulla che scatena la rabbia di Mirgeah, re di Caracorom, e lo induce a scacciare il giovane, suo favorito. Dilara finisce sposa a Samarcanda dell'impulsivo Taher, figlio del ricco Mouzaffer, che la ripudia e poi si pente. Couloufe, ridottosi a vivere di elemosina presso una moschea, viene assoldato come *hulla* per consentire ai due di ricongiungersi; il matrimonio temporaneo viene celebrato senza che gli sposi si vedano. Rimasti soli e al buio, i due si riconoscono alla voce e perciò l'indomani Couloufe dichiara di non voler ripudiare la moglie. Su suggerimento di Dilara, egli si spaccia per il figlio di un grande mercante di Cogenda per guadagnare tempo. Prima che il messo inviato ad accertare la verità ritorni e lo smascheri, il re di Samarcanda Usbec-Can, che ha visitato gli sposi sotto mentite spoglie per conoscerne le peripezie, mette in scena l'arrivo di un finto emissario del mercante di Cogenda che reca cammelli carichi di beni preziosi e una lettera fittizia; lo stratagemma fuga ogni dubbio circa l'identità di Couloufe e il re ordina che la coppia viva per sempre in un sontuoso appartamento del suo palazzo.

I contatti con la creazione di Cerlone sono evidenti, ma prima di poter sostenere un rapporto di derivazione diretta è necessario esaminare le persistenze e i mutamenti dei motivi appena isolati nelle diverse epifanie teatrali del soggetto che precedono *Dardanè*. La prima *pièce* ispirata all'*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara* è *Arlequin hulla ou La femme répudiée*, atto unico a firma di Alain-René Lesage e Jacques-Philippe d'Orneval recitato a Parigi nel 1716<sup>13</sup>. Il transito dalla pagina alla scena non è casuale, visto che Lesage aveva collaborato con Pétis de la Croix alla stesura della sua silloge pseudo-persiana. In *Arlequin hulla* la vicenda, ambientata a Bassora, si presenta prosciugata e modificata in alcuni tratti salienti. La differenza fondamentale rispetto alla fonte consiste nel fatto che l'*hulla* e la moglie ripudiata, qui Arlequin e – si noti – Dardané, non hanno alcun legame pregresso e si incontrano per la prima volta al momento delle nozze. Inoltre la donna è innamorata del marito Taher, figlio di Moussafer, e per-

---

<sup>13</sup>Il testo è incluso in *Le théâtre de la Foire ou L'opéra comique, contenant les meilleures pièces qui ont été représentées aux Foires de S. Germain et de S. Laurent*, vol. 2, chez Étienne Ganeau, Paris 1721, pp. 353-397.

tanto è atterrita all'idea di dover trascorrere la notte con un altro uomo. In barba ai patti, Arlequin vorrebbe consumare il matrimonio, ma Taher si ingegna di impedirglielo trattenendolo a cena, facendogli servire un liquore addizionato con sonnifero e ubriacandolo. Infine un suo servo fa irruzione travestito da luogotenente del cadì insieme a un drappello di finti arcieri e minaccia di giustiziare Arlequin, colto in flagrante nell'atto di bere vino. Per trarsi d'impaccio, l'*hulla* accetta a malincuore di rinunciare ai suoi diritti di sposo e si ritira in buon ordine; il breve componimento, dunque, sacrifica completamente l'elaborato stratagemma messo in campo nella novella per salvare la coppia principale. Un'innovazione piccola ma importante è l'introduzione della formula del *talaq*, assente nell'*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara*; un iman spiega infatti ad Arlequin che Taher, adiratosi con Dardané, ha pronunciato di fronte a due testimoni le parole prescritte dalla legge: «Dardané, je vous répudie / une fois, deux fois et trois fois» (p. 369).

Evidentemente il pubblico parigino è molto intrigato dal tema, se nel 1728 i *comédiens italiens* allestiscono un altro e diverso *Arlequin hulla*. Ne sono autori Pierre-François Biancolelli, figlio del più celebre Giuseppe Domenico detto 'Dominique' e perciò spesso indicato con lo stesso appellativo, e Jean-Antoine Romagnesi<sup>14</sup>. Sebbene il motivo dell'*hulla* resti centralissimo, cospicue sono le varianti rispetto alle due attestazioni precedenti. Ambientata in un'impresicata isola, la *pièce* ripristina la conoscenza pregressa tra la moglie ripudiata Fatime e l'*hulla* Arlequin, protagonisti di un indimenticabile *flirt* in Marocco e subito costretti a separarsi. A differenza delle sue omologhe Dilara e Dardané, Fatime è donna emancipata e sbarazzina e perciò si compiace di aver riacquistato la libertà attraverso il divorzio. Il marito pentito Acmet assolda l'*hulla* e gli impone di non guardare la sposa, temendo che la bellezza della fanciulla lo faccia invaghire. Di notte, al buio, i due si riconoscono non per il timbro della voce, ma grazie alla narrazione delle rispettive disavventure. L'intervento finale del benefattore

---

<sup>14</sup>Dominique [P.-F. Biancolelli] - [J.-A.] Romagnesi, *Arlequin hulla et La revue des theatres. Comédies en un acte*, Briasson, Paris 1731, pp. 1-52; per i numeri musicali che corredavano la *performance* cfr. J.-J. Mouret, *Quatrième recueil des divertissemens du Nouveau Théâtre Italien*, chez l'Auteur, Paris s.a.; non mi risulta che questa *pièce* sia stata presa in considerazione nell'ambito degli studi gozziani.

è soppiantato da un abusato espediente teatrale, ossia l'agnizione per mezzo di un oggetto: un prezioso bracciale rivela che Fatime è figlia del cadì, il quale, anziché punire l'*hulla* per aver mancato alla parola data, concede ai due innamorati di rimanere uniti nonostante le proteste di Acmet.

L'*Arlequin hulla* del 1728 non sembra alimentare *I pitocchi fortunati* di Carlo Gozzi<sup>15</sup>, che si riallaccia piuttosto al racconto di Pétis de la Croix e all'atto unico di Lesage e d'Orneval. La «fiaba tragicomica in tre atti» viene rappresentata per la prima volta a Parma nel 1764 e presto ripresa a Venezia, dove gode di perdurante fortuna<sup>16</sup>. L'autore vi combina con maestria vicende indipendenti che convergono solo alla fine. Regista del gioco d'incastri è Usbec, re di Samarcanda, il quale, travestito da iman presso una moschea, sollecita e raccoglie i racconti di quattro mendicanti (Saed, Pantalone, Brighella e Truffaldino) e ne indirizza le azioni al fine di ripristinare la giustizia e di punire il perfido visir Muzaffer, responsabile di infami soprusi. Noto incidentalmente come già in questa cornice si infiltrino elementi provenienti dalle due fonti francesi: l'ambientazione a Samarcanda, i nomi degli antagonisti e la figura dell'indigente che staziona presso la moschea, fuggacemente impersonata dallo stesso Usbec e poi moltiplicata nei pitocchi. Le dimensioni e gli obiettivi del presente contributo non mi consentono di inseguire Gozzi nei meandri del suo vertiginoso periplo drammaturgico. Uso dunque violenza al testo e ne estrapolo la sola linea incentrata sul tema dell'*hulla*<sup>17</sup>. Si tratta della vicenda di Saed, la quale d'altra parte è la più ampia delle quattro storie intrecciate e l'unica che non abbia per protagonista una maschera. In essa l'autore veneziano offre la trasposizione teatrale più completa dell'*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara*, della quale riprende tutti i tratti salienti non senza sensibili ritocchi. Ritroviamo perciò la separazione degli amanti, Saed e Zemrude, dovuta all'indiscrezione della donna che scatena l'ira del re Mirgeano; il divorzio di Zemrude dal ricco marito Tartaglia, sia pure con una variante significativa nella formula utilizzata («ho eseguita la legge tartara. Le sono andato dinanzi, l'ho guardata con un zeffo infernale, ho gridato tre volte:

---

<sup>15</sup>Cfr. C. Gozzi, *Opere*, vol. 2, per il Colombani, Venezia 1772, pp. 299-397.

<sup>16</sup>Le notizie si ricavano dalla prefazione che si legge *ibi*, pp. 301-303; 302.

<sup>17</sup>Si vedano le scene I.4 e II, II.4-8, III.1-5, 10-11 e 14 dei *Pitocchi*.

“ti ripudio, ti ripudio, ti ripudio” e pu, e pu, e pu, le ho sputato tre volte in faccia e l’ho ripudiata», pp. 330-331); il pentimento per il gesto compiuto e il ricorso a un *hulla* (ma Gozzi scrive *ulla*); l’incontro degli innamorati in una camera senza luce, il riconoscimento per mezzo della voce e il successivo rifiuto dell’*hulla* di rinunciare alla sposa. Anche il salvataggio della coppia ricalca l’espedito dilatorio della novella ma ne abbrevia lo sviluppo, giacché l’arrivo delle ricche mercanzie da Cogenda non è mostrato in scena bensì solo annunciato. La funzione di *deus ex machina* è assegnata da Gozzi al re Usbec, così da istituire un felice collegamento tra la cornice e la storia di Saed. Alla figura del cadì corrisponde il visir Muzaffer, che però è giudice corrotto e accecato dalla cupidigia. Gozzi, dunque, segue da vicino la traccia della novella pseudo-persiana, ma tiene sul suo scrittoio anche l’*Arlequin bulla* del 1716, tanto è vero che utilizzerà i nomi di Dardanè e Taer nel *Mostro turchino*. Diverso, però, è il senso delle due esperienze sceniche: se l’atto unico di Lesage e d’Orneval, pur nelle sue limitate pretese, è una critica morale dei costumi europei sviluppata attraverso arguti e ironici parallelismi con il mondo persiano, la fiaba di Gozzi è una riflessione politica sull’esercizio del potere e sulla sua esposizione alle derive della corruzione e della prepotenza.

Come si colloca Cerlone rispetto alla costellazione testuale fin qui descritta? Di primo acchito, l’ipotesi che egli abbia tenuto presente la creazione di Gozzi risulta allettante. Com’è noto, il commediografo meridionale conosceva e apprezzava la produzione dell’illustre collega veneziano, del quale rielaborò liberamente quattro fiabe teatrali e tre drammi spagnoleschi<sup>18</sup>. E tuttavia alcuni elementi inducono a escludere che *I pitocchi fortunati* costituiscono il modello di *Dardanè*. Il primo è di ordine cronologico: l’opera di Paisiello va in scena nella primavera del 1772, mentre la prima edizione dei *Pitocchi* dovrebbe risalire agli ultimi mesi dello stesso anno<sup>19</sup>. Questo ostacolo, in realtà, non è insuperabile. È stato dimostrato che le creazioni sceniche gozziane circolavano ampiamente ben prima della pubblicazione

<sup>18</sup>Cfr. J. Gutiérrez Carou, *Carlo Gozzi a Napoli: adattamenti, notizie, perplessità*, in «Rivista di letteratura italiana», 33/2 (2015), pp. 37-50.

<sup>19</sup>Cfr. Id., *L’edizione Colombani delle opere di Carlo Gozzi*, in «La bibliofilia», 107 (2005), pp. 43-68: 53, n. 24.

sia attraverso copie manoscritte, sia grazie alla mobilissima attività delle compagnie teatrali<sup>20</sup>. I fattori sostanziali che mi inducono a sostenere la non contiguità dei due lavori e, quindi, l'indipendenza di *Carlone* da *Gozzi* sono tutti interni ai testi. Di fatto, in *Dardanè* non vi è alcun ingrediente che *Carlone* non potesse ricavare dall'*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara*, disponibile anche in italiano<sup>21</sup>, e/o dal primo *Arlequin bulla*<sup>22</sup>. Dal conte pseudo-persiano provengono gli snodi fondamentali della *fabula*, le funzioni dei personaggi principali e alcuni dettagli peculiari, specialmente per quanto riguarda lo stadio del salvataggio. Nel testo di Lesage e d'Orneval, *Carlone* trova in più la formula del *talaq* simultaneo, ricalcata quasi alla lettera, e soprattutto il nome della protagonista femminile; una significativa somiglianza lega inoltre le scene I.2 dell'atto unico francese e I.5 del libretto napoletano, entrambe contenenti la prima apparizione del personaggio destinato a servire da *bullà*. Di contro, in *Dardanè* non è dato trovare nessuno dei tratti caratteristici o esclusivi della fiaba di *Gozzi*. D'altra parte trovo poco economico supporre che *Carlone* si sia preso la briga di espianare la vicenda di *Saed* dall'intricato viluppo dei *Pitocchi*, di liberarla faticosamente dalle aderenze alle altre componenti di quella ingegnossissima costruzione e di recuperare gli elementi in essa soppressi o compressi attraverso una paziente collazione con le precedenti incarnazioni del soggetto. Al contrario, l'*Histoire de Couloufe et de la belle Dilara* e l'*Arlequin bulla* del 1716 contengono tutti i materiali utilizzati dal drammaturgo partenopeo, che a

---

<sup>20</sup>Cfr. Id., *Carlo Gozzi a Napoli*, cit., pp. 45-48.

<sup>21</sup>La raccolta di *Pétis de la Croix* era stata tradotta sin dal 1720: cfr. *Novelle persiane divise in mille ed una giornata*, 5 voll., presso Giovanni Malachin & Sebastian Coletti, Venezia 1720; altre edizioni italiane seguirono nel corso del secolo.

<sup>22</sup>La scarsa bibliografia *cerloniana* non segnala contatti con questi testi; tuttavia Scherillo indica le *Mille e una notte* come una delle fonti d'ispirazione dell'autore (cfr. *L'opera buffa*, cit., pp. 308-309 e 311, n. 1), e ciò può far ipotizzare più ampiamente una sua dimestichezza con la novellistica di ispirazione orientale; di Lesage il napoletano conosceva senz'altro il romanzo *Le diable boiteux* in quanto lo indica come modello di un suo precedente libretto: cfr. l'avviso *Al rispettabile pubblico* premesso a *L'osteria di Marechiaro. Commedia per musica di Francesco Carlone da rappresentarsi nel Teatro de' Fiorentini l'inverno di quest'anno 1768*, per Vincenzo Flauto, Napoli 1768, pp. 3-4 (esemplare utilizzato: Bologna, Museo internazionale e biblioteca della musica, Lo.2539).



quelli aggiunge elementi accessori in parte obbligati (gli amori delle coppie secondarie) e in parte di libera invenzione (il labirinto con la belva feroce) all'insegna di un'attitudine contaminatoria consueta. Un modo di procedere, questo, coincidente con la franca dichiarazione che Cerlone inserisce nella prefazione di un altro suo libretto, *L'osteria di Marechiaro* del 1768:

o buone o triste, le mie commedie sono mie; e se da qualche libro traggo talvolta un spiritoso pensiero, non sono solo né il primo, ma sieguo le traccie non solo del celebre Metastasio, Goldoni e Chiari, ma eziandio di tutti i poeti del nostro secolo. Se da qualche commedia già stampata ne prendessi gran porzione, o da qualche soggetto all'impronto, e ne formassi un'altra, sarei degno di taccia e meriterei la burla; ma prender qualche idea da libri graziosi ed eruditi è stile lodevole ed usato da' più eccellenti maestri<sup>23</sup>.

Attraverso la vivace rielaborazione del fortunato soggetto 'arabo' ma in realtà 'persiano' e in fin dei conti francese, Cerlone giunge a una rappresentazione dell'alterità in chiave puramente ludica, nella quale il confronto tra il qui e l'altrove è occasione di lieto sorriso più che di approfondita riflessione<sup>24</sup>. Una piccola chiosa: il tema dell'*hulla* non si esaurisce musicalmente con *Dardanè* e, superata la svolta del secolo, trova un'ulteriore declinazione in un fortunato *opéra-comique* del 1805, *Gulistan ou Le hulla de Samarcande* di Auguste-Étienne-Xavier Poisson de La Chabeaussière e Nicolas Daylarc. Ma questa è un'altra storia.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*; analoghe dichiarazioni si leggono in riferimento alla commedia *La sofferenza premiata*: cfr. l'avviso *Al benigno lettore*, in F. Cerlone, *Commedie*, vol. II, a spese di Giacomo-Antonio Venaccia, Napoli 1775, pp. non num.

<sup>24</sup> A proposito dell'esotismo cerloniano, F. Cotticelli, *Problemi della drammaturgia*, cit., p. 395, parla giustamente di «un principio ludico e commerciale [...] e solo in ultima analisi uno sguardo al di là del proprio orizzonte [...] che non lascia spazio ad un'autocritica di sé, ma ad un ulteriore distanziamento del 'barbaro' e dell'«infedele», teso forse al rafforzamento di un'identità culturale».



# Ivan Fëdorovič Špon'ka, ovvero l'immobilismo di un antieroe

CLAUDIO MARIA SCHIRÒ

Nel gennaio del 1832 viene concessa dalla censura allo scrittore Nikolaj Gogol' l'autorizzazione a dare alle stampe la seconda parte dell'opera *Věčera na chutore bliz Dikan'ki* (Le veglie alla fattoria di Dikan'ka), che include il racconto *Ivan Fëdorovič Špon'ka i ego tetuška*<sup>1</sup> (Ivan Fëdorovič Špon'ka e sua zia). Tale testo, pur condividendo con gli altri contenuti nella raccolta un'ambientazione nel mondo della provincia ucraina<sup>2</sup>, si contraddistingue

---

<sup>1</sup>N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka i ego tetuška*, in Id., *Věčera na chutore bliz Dikan'ki*, Izdatel'stvo AST, Moskva 2002, pp. 253-290. Ivan Fëdorovič Špon'ka, tanto da bambino che da adulto, si dimostra sempre una persona sottomessa e diligente. Orfano di padre si arruola in fanteria, conducendo una vita appartata e lontana dai divertimenti e dalle distrazioni fino a quando, esortato dalla zia che sino a quel momento ha amministrato le proprietà dell'uomo, interrompe senza rimpianto la propria carriera militare, per andare a gestire la propria tenuta di campagna. Il progetto matrimoniale che la zia ha in serbo per lui, destabilizzerà la mente del protagonista gettandolo nel panico. L'epilogo del racconto è un condensato delle visioni oniriche di Ivan Fëdorovič Špon'ka il quale si trova attorniato da molteplici figure femminili soggette a svariate metamorfosi, terrorizzandolo fino al suo risveglio.

<sup>2</sup>«L'attenzione di Gogol' per la cultura ucraina s'inserisce in quel processo letterario di scoperta e rivalutazione della tradizione popolare, che sulle tracce dei romantici coinvolge molti letterati russi. [...] L'Ucraina era di gran moda, idealizzata dall'attenzione romantica per la cultura nazionale, una Ucraina consanguinea, limitrofa, 'meridione' della Russia, in cui gli antichi costumi di una società patriarcale si fondevano alla seduzione di una ricca tradizione folclorica, terra di libertà e ardimento, [...]» (A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 35). «[...] non appena

dagli altri per non presentare figure legate all'elemento demonologico. La *povest'* in questione, pur presentandosi come un'opera monca di un epilogo, propone il ritratto di un piccolo proprietario terriero, di un eroe al negativo bloccato nella sua incapacità di far evolvere la propria solitaria esistenza, votata piuttosto ad una perenne immobilità. Il racconto apparentemente incompiuto<sup>3</sup>, «ma in realtà autentico capolavoro di compiutezza»<sup>4</sup>, propo-

---

giunto nella capitale, Gogol' si affrettò a dipingere l'Ucraina, non perché non potesse farne a meno o si tenesse obbligato a cantare la patria abbandonata. No, egli aveva sentito, se mi si passa l'anacronismo, un 'comando sociale' (come si dirà nel 1930), un certo venticello nella bonaccia letteraria della capitale: già sazia di Caucaso e di montanari, questa attendeva qualcosa di fresco e gagliardo dall'incolta Ciuffolandia. [...] L'elemento russo come quello ucraino gli erano familiari, ma non al punto da ostacolarlo o da trasformarlo in fautore di una ristretta cerchia di idee nazionaliste. [...] Gogol' non era radicato né sul suolo ucraino, né in quello russo, [...] poteva a buon diritto ritenersi, per nascita e sangue, contemporaneamente russo e ucraino. L'Ucraina di Gogol' non era solo portatrice di usi e connotati locali, coi quali familiarizzare un pubblico di amatori russi; essa apportò anche la definizione di una tradizione nazionale molto più ampia, valida per la Russia nel suo insieme. [...] Gogol' ha riavvicinato la Russia al suo passato poetico e popolare, al suo sogno di un paradiso etnico perduto, di una precedente patria né leggendaria né reale: l'Ucraina gogoliana giocò esattamente questo ruolo di culla della nazionalità slava» (A. Sinjavskij [A. Terz], *Nell'ombra di Gogol'*, Garzanti, Milano 1980, pp. 293-294).

<sup>3</sup> «Tutti i racconti delle *Veglie* hanno una struttura di voce narrativa che è elaborata, non ingenua, a volte addirittura disequilibrata per difetto di immediatezza. Ma *Šponka*, che con la stessa introduzione e interruzione del racconto potrebbe sembrare il pezzo più lambiccato e innaturale quanto a struttura, è un capolavoro di organicità e compiutezza. Si è soliti ricordare *Sterne* per *Šponka*. Tema appetitoso per analisi sottili. Qui lasciamo il lettore libero da riferimenti e comparazioni di fronte al sublime *nonsense* narrativo dell'insensata vita di Ivan Fëdorovič Šponka. Qui l'«allegria» è autentica e totale perché è diventata tutta fatto formale, pura inventiva, costruzione autosufficiente» (V. Strada, *Nota introduttiva*, in N. Gogol', *Le veglie alla fattoria di Dikan'ka*, Einaudi, Torino 1989, pp. VIII-IX).

<sup>4</sup>A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, cit., p. 42. Come marcato da Pacini Savoj «con *Ivan Fëdorovič Špon'ka* Gogol' aveva raggiunto quella prima maturità che per un uomo, ed un artista in particolare, consiste nella scoperta dei propri limiti. Lo dimostrò poco dopo nel *Conto* dei due Ivan dove, abbandonato ogni atteggiamento non rispondente alla propria indole, si affidò alle qualità più felici dell'estro, procedendo spedito sulle vie di una costruzione mirabile per compattezza di stile ed equilibrio». L. Pacini Savoj, *Introduzione*, in N. Gogol', *Tutti i racconti*, Newton & Compton, Roma

ne una struttura testuale organizzata in cinque parti precedute da un breve preambolo. E proprio la struttura testuale, sulla quale desidero proporre alcune mie riflessioni, risulta essere l'esito di una costruzione autoriale densa di procedimenti efficaci che definiscono il suo anomalo protagonista il quale, a mio avviso, può annoverarsi fra i più riusciti della produzione artistica gogoliana, preannunciando «per la sua abulia, disperazione e insuccesso [...] le più tragiche figure di Akakij Akakievič (*Il cappotto*) e di Aksentij Popriščin<sup>5</sup> (*Le memorie di un pazzo*), ma anche gli imbarazzi e le incertezze di Ževakin (*Il matrimonio*)»<sup>6</sup>. La componente psicologica e caratteriale di Ivan Fëdorovič Špon'ka, sulla quale Gogol' fa ruotare il proprio narrato, può essere esaminata vagliando alcuni motivi costitutivi dell'opera sui quali intendo soffermarmi ai fini della mia disamina. Nello specifico l'indagine si muoverà miratamente all'interno di due ambiti: il primo riguarderà alcuni aspetti legati all'inerzia dell'eroe contrapposta al dinamismo della natura, mentre il secondo prenderà in considerazione alcuni oggetti simbolo presenti nel testo. Tali ambiti contribuiscono a delineare la caratterizzazione dell'eroe, poiché la loro agglomerazione determina quel «sistema di motivi legati indissolubilmente» al protagonista, definendone nell'insieme «la psicologia del personaggio, il suo 'carattere'»<sup>7</sup>.

## 1. Inerzia e dinamismo

Lungo il corso della narrazione risultano assai rari i momenti in cui Gogol' propone la rappresentazione di Ivan Fëdorovič Špon'ka impegnato in azioni che coinvolgono il suo corpo in attività che richiedono dinamicità. Fin dagli anni della scuola questo personaggio dimostra un totale disinteresse per una normale attività ludica che coinvolga il suo giovane corpo. L'au-

2004, p. 52.

<sup>5</sup>Per l'accurata interpretazione di questa tipologia di personaggio gogoliano, cfr. Ju. M. Lotman, *Ljudi i činy*, in Id., *Besedy o russkoj kul'ture. Byt i tradicii russkogo dvorjanstva (XVIII- načalo XIX veka)*, Iskusstvo - SPB, Sankt-Peterburg 1994, pp. 27-34.

<sup>6</sup>A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, cit., p. 44.

<sup>7</sup>B. Tomaševskij, *Teoria della letteratura*, tr. it. di M. Di Salvo, Feltrinelli, Milano 1978, p. 201.

tore lo presenta al lettore nella prima parte della *povest'* ancora bambino ma privo di qualsivoglia energia tipica dell'infanzia: «Stava sempre seduto buono buono, le braccia conserte e gli occhi fissi sul maestro e mai attaccava sulle spalle del compagno davanti un pezzo di carta, mai tagliuzzava il banco e nemmeno giocava prima dell'arrivo dell'insegnante a lepre e cacciatore»<sup>8</sup>. La rappresentazione di questo bambino, per nulla incline al gioco e al movimento, preannuncia e veicola metaforicamente un tratto peculiare e caratteriale dell'eroe, ossia quell'insano attaccamento allo stato delle cose, quell'inerzia patologica, alla quale Ivan Fëdorovič resta perennemente aggrappato e dalla quale non sente alcuna esigenza di doversi staccare. Anche durante la carriera militare, pur mostrandosi sempre rispettosissimo dell'autorità, la sua esistenza viene caratterizzata da una passività<sup>9</sup> cronica, dalla sua inalterata abulia che lo induce a comportamenti assai diversi rispetto agli altri militari; egli infatti «non beve liquori, non balla la mazurka, non gioca d'azzardo, non frequenta la società locale»<sup>10</sup>; «la sua 'vicenda umana' ridicola inconsistente, può dilettere, ma non certo ammaestrare»<sup>11</sup>. La sua abulia è tale che, anche durante il proprio tempo libero, Ivan Fëdorovič si impegna in azioni di assoluta insignificanza, marcando la sua volontà a non volersi servire del proprio corpo, della propria energia, abbandonandosi a ridicoli passatempi per un giovane uomo: «[...] egli, rimanendo nella

---

<sup>8</sup>N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 255. La traduzione dal russo di questa citazione e delle seguenti è mia.

<sup>9</sup>Analizzando la figura del protagonista ed il suo rapporto con chi rappresenta l'autorità, Stanton e Hardy puntualizzano come «this public decorum was not the result of private virtue, but arose from acceptance of routine, from passivity, even timidity, which Shponka's case, took the form of acceptance of authority, rather than any interest in the subjects taught in school. In due course Shponka left school and joined an infantry regiment as an ensign. Here decorum and timidity and diligence at routine again stood him in good stead, as these are the very qualities, indeed the only qualities, which recommend themselves in the peacetime army, the church, the Civil Service, or the academic administrators» (L.J. Stanton, J.D. Hardy Jr, *Interpreting Nikolai Gogol within Russian Orthodoxy. A Neglected Influence on the First Great Russian Novelist*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2006, pp. 43-44).

<sup>10</sup>G. Strano, *Gogol'. Ironia, polemica, parodia (1830-1836)*, Rubettino, Soveria Mannelli (Cz) 2004, p. 41.

<sup>11</sup>*Ibi*, p. 43.

sua stanza, si dedicava a faccende consone alla sua indole mite e buona: o lustrava i bottoni, o leggeva il libro dei sogni, o collocava negli angoli della camera le trappole per i topi, oppure, spogliatosi dell'uniforme si distendeva sul letto»<sup>12</sup>. Attività queste che ovviamente non richiedono un particolare movimento, le cui voci verbali impiegate<sup>13</sup> dall'estensore enfatizzano, ricorrendo ogni qual volta l'autore si sofferma sul proprio eroe, l'inettitudine di questo personaggio. La sua inerzia non riguarda esclusivamente la mobilità del corpo, anzi l'assenza di quest'ultima risulta funzionale all'estensore per esprimere quella emotiva, quella interiore di Ivan Fëdorovič. Egli rifugge da ogni responsabilità che potrebbe determinare un cambiamento imprevisto dello scorrere piatto della sua vita, ed è per questa ragione che, una volta ricevuta la lettera della zia, Vasilisa Kašporovna, che lo esorta ad occuparsi dei suoi possedimenti sentendosi lei non più in grado per l'età che avanza, decide senza tentennamenti di rassegnare le dimissioni dal reggimento di cui fa parte. Neanche la promozione ottenuta a sottotenente lo induce a desistere dal tornare al paese di origine per occuparsi della propria tenuta. Molto meglio a lui appare la nuova prospettiva che si delinea all'orizzonte, capace di consentirgli di liberarsi da una carriera che avanza suo malgrado e che implicherebbe incarichi e responsabilità che sconvolgerebbero la sua già estremamente piatta quotidianità. Tuttavia si noti come nella missiva di risposta alla zia e nella quale comunica di aver presentato istanza di dimissioni, emerga però un altro elemento che mira a caratterizzare negativamente il personaggio: «Per ciò che concerne la commissione da voi affidatami circa la semente di grano duro siberiano, non sono stato in grado di soddisfarla, dato che tale semente nell'intera provincia di Mogilëv risulta irreperibile»<sup>14</sup>. Tale dettaglio veicola limpidamente l'incapacità dell'eroe di portare a compimento una commissione piuttosto banale. Ignoriamo dal racconto se effettivamente tali sementi non fossero in uso in quella provincia, ma indipendentemente da ciò questa inconcludenza rimanda all'inerzia patologica

<sup>12</sup>N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 258.

<sup>13</sup>Rimando alle puntuali riflessioni della Strano sull'uso delle voci verbali impiegate da Gogol' in questo racconto. Cfr. G. Strano, *Gogol'. Ironia, polemica, parodia (1830-1836)*, cit., p. 43.

<sup>14</sup>N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 260.

di un personaggio votato a non desiderare di raggiungere un risultato, preferendo non alterare quello stato vegetativo che paradossalmente risulta essere una condizione di equilibrio ideale, l'unica nella quale si sente a proprio agio. Ivan Fëdorovič appare dunque una figura fundamentalmente vuota, senza contenuti, una persona in cui l'assenza di carattere la rende totalmente inconsistente nonché priva di spessore alcuno. Dietro tale ritratto si cela un vuoto esistenziale che accomuna per certi versi Ivan Fëdorovič Špon'ka a Pavel Ivanovič Čičikov, protagonista del celebre romanzo gogoliano *Mertvyje duši* (Le anime morte). Mentre Ivan Fëdorovič basa la propria esistenza sull'assenza di relazioni umane, di iniziative, di progetti, di ambizioni, il secondo, caratterialmente agli antipodi rispetto al primo, ambisce ad arricchirsi acquistando, a scopo fraudolento, servi della gleba deceduti dopo l'ultimo censimento, ma che gravano ai fini delle imposte sui loro proprietari. Costruisce quindi il proprio sogno su qualcosa che non esiste, su di un vuoto appunto, e dunque anche «Čičikov è un vuoto, è solo la parvenza di un contenuto che non c'è; la consapevolezza che, a tratti, sembra emergere dal suo agire è un abbaglio, frutto della seduzione che lui esercita [...]»<sup>15</sup>. Se la critica ha intravisto in Čičikov una delle incarnazioni del diavolo, di un diavolo «accomodante, che non spinge a contrapposizioni sacrileghe»<sup>16</sup>, forse anche Ivan Fëdorovič possiede tratti a suo modo luciferini<sup>17</sup>. L'inerzia,

---

<sup>15</sup>E. Bazzarelli, E. Klein, Čičikov, in Id., *Anima russa. Ritratti di personaggi letterari*, Monte Università Parma, Parma 2004, p. 42. Riferendosi all'opera *Mertvyje duši* la Magnanini osserva come il «problema della morte, che è al centro del romanzo, viene affrontato dal punto di vista della contrapposizione tra la morte deva delle 'anime' (i servi della gleba acquistati da Čičikov) e la morte spirituale dei personaggi che sono vivi solo apparentemente» (E. Magnanini, *Introduzione*, in N. Gogol', *Il revisore*, Marsilio, Venezia 1990, p. 52).

<sup>16</sup>E. Bazzarelli, E. Klein, Čičikov, cit., p. 42.

<sup>17</sup>Come puntualizza Strada in «Šponka scompaiono i demoni, e ne resta uno solo, il più terribile e il meno visibile, quello meschino della banalità e dell'assurdo. Il sistema di tutte le *Věglie* si tiene nel rapporto tra due poli: questo racconto e tutti gli altri. Tra il pieno di un folclore antico e il vuoto di una vita moderna, tra la 'realtà' di questa vita e l'irrealtà di quel folclore. Non per niente Šponka si interrompe con un sogno, sintesi ambigua di quotidiano e immaginario, un sogno ossessivo del protagonista che, misogino, vede infinite immagini della possibile futura moglie» (V. Strada, *Nota introduttiva*, cit., p. IX).



il non voler mai agire, che lo contraddistinguono, trasformano anche lui in una incarnazione del maligno. Il vuoto, l'assenza di vitalità personificate da Ivan Fëdorovič<sup>18</sup> rappresentano emblematicamente la negazione della vita e quindi la morte dell'individuo stesso.

Il titolo della seconda parte del racconto, *Doroga* (Il viaggio), possiede una marcata venatura ironica<sup>19</sup>. Nonostante infatti quest'ultimo possa indurre il lettore a ritenere che possa trattarsi di un viaggio che metaforicamente potrebbe rimandare ad una iniziazione seppur tardiva dell'eroe, prospettandosi così una fase di cambiamento nella vita di Ivan Fëdorovič, la voce autoriale da subito avvisa che «in viaggio non accadde alcunché di rilevante: [...]»<sup>20</sup>. Altresì conviene notare però come questa ironia autoriale, a proposito di questo viaggio, si serva anche di allusioni relative allo spazio fisico del luogo di partenza come pure di quello di destinazione che il personaggio è in procinto di raggiungere. Si tratta infatti di un percorso che conduce Ivan Fëdorovič da un luogo ad un altro che per tipologia restano omologhi essendo entrambi delle località di campagna, per altro congeniali al nostro anomalo viaggiatore che non desidera recarsi in un sito con caratteristiche differenti da quello nel quale ha finora tranquillamente vissuto. Anzi non ricercando alcun mutamento, anela a raggiungere un luogo che gli consenta di mantenere inalterato il proprio stile di vita. Si rammenti altresì un dettaglio relativo alla toponomastica; lo spostamento infatti avviene da Mogilëv a Gadjač, due nomi geografici che inducono ad una considerazione. La città da cui il protagonista si allontana e nella quale ha vissuto fino a quel momento un'esistenza incolore, evoca il sostantivo russo *mogila* (tomba) che semanticamente rimanda all'assenza di vita, ad una immobilità perenne.

---

<sup>18</sup> «[...] in un racconto come *Ivan Fëdorovič Špon'ka i ego tetuška* (Ivan Fëdorovič Špon'ka e sua zia) irrompe, sia pure in toni scherzosi, il tema di un'esistenza assurda, insignificante, vuota, tema che si dilaterà in successivi racconti, ormai in modo drammatico» (V. Strada, *Storia e mito in Gogol'*, in Id., *EuroRussia. Letteratura e cultura da Pietro il Grande alla rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 137).

<sup>19</sup> L'intervento ironico autoriale nel corso della *povest'* non è rivolto esclusivamente al protagonista; la caratterizzazione di buona parte «dei personaggi dell'opera è pervasa da una sottile ironia». M. B. Chrapčenko, «Nikolaj Gogol'», in *Nauka*, Moskva 1993, p. 131.

<sup>20</sup> N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 260.

Il nome della seconda città risulta essere un anonimo nome geografico che tuttavia incarna per Ivan Fëdorovič l'emblema di un luogo ideale che possa garantirgli, non certo un cambiamento, bensì l'assoluta invariabilità della propria esistenza.

Ed in questo viaggio di due settimane, che risulta essere uno spazio di tempo fondamentalmente vuoto di accadimenti, si coglierà il senso di immobilità fisica e mentale dell'eroe in due esemplificative porzioni di questo racconto. Si consideri il primo, quando l'estensore non a caso ribadisce che l'unica lettura alla quale l'eroe si dedica in maniera reiterata è quella del libro dei sogni, poiché in esso «gli piaceva trovarvi cose già note, oramai lette più volte»<sup>21</sup>. Persino rileggere sempre lo stesso volume non determina in lui emozioni e reazioni diverse dato che ogni volta che torna sulle medesime pagine, tende a rileggerlo «ancora una volta con le stesse esclamazioni»<sup>22</sup> ed intonazioni. L'intento autoriale risulta essere sarcasticamente mirato e corrosivo nei riguardi del suo protagonista, mostrandoci quanto questa figura appaia costantemente priva di contenuti, una persona caratterialmente statica e incapace di offrire a se stessa un accenno di evoluzione. Tale inerzia mentale Gogol' la traduce figurativamente grazie ad un sintetico ed efficacissimo ritratto all'interno di questa parte del suo racconto: «Ivan Fëdorovič [...] cominciò a consumare la propria cena seduto su una panca davanti a un tavolo di quercia, fissato inamovibilmente nel pavimento d'argilla»<sup>23</sup>. L'immagine di un tavolo di legno massiccio saldamente ancorato al pavimento trasmette concettualmente questa inamovibilità mentale del personaggio intento a cenare su di esso. La pesantezza di questo oggetto sembra quasi essere una propaggine materiale dell'uomo, un prolungamento del suo corpo, rendendolo simile ad una marionetta<sup>24</sup> tipica del teatro

---

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 261.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 262.

<sup>24</sup> «Un particolare aspetto del teatro dei burattini è quello cosiddetto 'Vertep' che, sviluppatosi nell'Ucraina, si diffuse poi anche nelle altre parti della Russia. [...] La sua origine è occidentale ma, come tante altre manifestazioni teatrali, penetrò in Russia dalla Polonia [...]» (E. Lo Gatto, *Storia del teatro russo*, vol. I, Sansoni, Milano 1993, p. 7).

popolare ucraino<sup>25</sup>. Tale procedimento suggerisce il ritratto di un essere quasi inanimato, svuotato dell'anima, il quale resta incondizionatamente saldo nella sua visione della vita, simile al desco confitto a terra sul quale consuma il proprio pasto<sup>26</sup>. E questa immobilità fisica<sup>27</sup> e mentale che costantemente ricorre nel racconto, va interpretata «come preannuncio del disperato isolamento dell'uomo nei testi della maturità»<sup>28</sup> del suo autore.

Occorre adesso fare un breve passo indietro, tornando alla fine della prima parte del racconto, quando il viaggio sta per avere inizio. Cito: «[...] e si mise in carrozza proprio nella stagione in cui gli alberi si ricoprivano di un giovane fogliame ancora rado, tutta la terra si rivestiva di un tenero verde ed il profumo di primavera si diffondeva per tutti i campi»<sup>29</sup>. Questo brano non è l'unico che affianca l'immagine del protagonista alla natura. L'autore propone in questo modo una netta contrapposizione fra la vitalità, l'energia, la forza del cambiamento insita nel regno vegetale e la staticità della

---

<sup>25</sup>L'intera opera nel quale questo racconto viene inserito è «sovraffollato di personaggi, per cui spesso il testo rasenta la forma drammatica, si articola in monologhi e dialoghi e i movimenti degli eroi, ispirati al teatro popolare [...], vengono tradotti in gesti-pose [...]» (A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, cit., p. 37). Per un esaustivo approfondimento sul rapporto che lega Gogol' al teatro popolare ucraino, cfr. A. D'Amelia, *Gogol' e il teatro popolare*, in Id., *Paesaggio con figure. Letteratura e arte nella Russia moderna*, Carocci, Roma 2009, pp. 111-122.

<sup>26</sup>Ad eccezione degli altri racconti presenti nella raccolta nei quali «il mangiare, il bere» posseggono «un carattere festoso e carnevalesco», in questa particolare scena di *Ivan Fëdorovič Špon'ka i ego tetuška* il pasto viene consumato in totale solitudine, quasi meccanicamente. M. Bachtin, *Rabelais e Gogol'*, in Id., *Estetica e romanzo*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino 1984, p. 484.

<sup>27</sup>Si rammenti come nella prima parte della raccolta, la seconda *povest'* dal titolo *Večer nakanune Ivana Kupala* ci proponga una drammatica narrazione in cui il personaggio Pëtr, a causa di un patto stretto con il maligno, concluderà la propria esistenza quasi immobilizzato e muto (cfr. N. Gogol', *Večer nakanune Ivana Kupala*, in Id., *Večera na chutore bliz Dikan'ki*, cit., p. 64). «Il contatto con il diavolo e le forze impure che dà al protagonista la facoltà di spostarsi dai luoghi quotidiani allo spazio magico e di realizzare tutti i suoi desideri, ne produce anche l'impietramento» (A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, cit., p. 38).

<sup>28</sup>*Ibi*, p. 46.

<sup>29</sup>N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 260.

mentalità del personaggio<sup>30</sup> che tende a rimanere inalterata, nonostante sia in procinto di iniziare un viaggio che lo avvierà verso un cambiamento radicale della propria vita.

Il contrasto fra il dinamismo dell'intero mondo circostante e la fissità dell'eroe risulta ancora più evidente all'arrivo nella tenuta di Gadjač. Il turbinio di gente, il latrato e lo scodinzolio dei cani dalle svariate livree, il forte grugnito dei maiali, il chiasso dei bambini che accorrono, le urla della servitù, il calesse della zia Vasilisa Kašporovna che giunge correndo tornando dai campi dove era occupata con la semina del granturco, la forza con la quale l'energica signora solleva il nipote, come pure l'immagine dei teli distesi al suolo e sul tetto sommersi di granaglie d'ogni tipo e di erbe per essere seccate<sup>31</sup>, tutto ciò mette ancora più in risalto la ridicola fissità di Ivan Fëdorovič incapace di proferire una sola parola o di emettere persino un solo suono: «Ivan Fëdorovič era così preso a contemplare tutto questo, che ritornò in sé allorquando un cane pezzato morse al polpaccio l'ebreo sceso di serpa»<sup>32</sup>. Tale immobilità tende ad acuirsi durante il suo soggiorno nella sua tenuta. Un luogo dove ferve il lavoro per le frenetiche attività agricole che vi si svolgono, affollato di persone e animali in perenne movimento, paradossalmente determina nel protagonista del racconto un effetto contrario, rendendolo ancora più apatico e isolato. La prossima citazione enuclea nitidamente questa sua condizione: «È difficile dire ciò che provava Ivan Fëdorovič: si univa ai mietitori, ma dimenticandosi di assaggiare i loro gnocchi, nonostante gli piacessero molto, restava immobile sempre nel medesimo posto, seguendo con lo sguardo un gabbiano che spaziava nel cielo, o contando i covoni di grano mietuto, disseminati lungo i campi»<sup>33</sup>. In ogni caso l'inserimento da parte dell'autore di strabilian-

---

<sup>30</sup> «All'immobilità degli umani, contraddistinti da pose statiche o passaggi a scatti da una postura all'altra, fa da contraltare una natura in movimento, una vitalità della flora e fauna nell'universo» (A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, cit., p. 46).

<sup>31</sup> Cfr. N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., pp. 266-267.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 267.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 270. Pur esulando dal tema della mia analisi, non va trascurata l'eccellente rappresentazione paesaggistica della steppa e della vita che in essa si svolge: «In the superbly crafted mowing scene of "Ivan Fyodorovich Shponka", we see through Shponka's eyes the steppes in all its colours, and hear the songs of the workers and the sounds

ti quadri che immortalano lo spettacolo di una natura vitale ed energica, rientra nell'ambito di una strategia narratologica la cui finalità risulta essere quella di accentuare «la piatta trivialità di personaggi come 'Špon'ka', la loro grettezza spirituale»<sup>34</sup>; molti di loro appaiono come identità prive di sani valori nella cui cerchia, oltre al protagonista, può essere annoverato ad esempio il furbo, «panciuto briccone»<sup>35</sup> Grigorij Grigor'evič, come lo apostrofa la volitiva Vasilisa Kašporovna. In ogni caso l'efficacia di questo procedimento, che più volte vede accostare al dinamismo della natura la staticità della postura di Ivan Fëdorovič (*nedvižimo*<sup>36</sup>, immobile), risulta fondamentale per la caratterizzazione del personaggio e la comprensione della sua non lineare psicologia. Tale immobilismo di Ivan Fëdorovič lo caratterizza tanto nei momenti in cui assapora sensazioni di benessere, come appunto nell'ultima mia citazione del testo gogoliano, come pure quando si trova ad affrontare problematiche alle quali non riesce a dare soluzione. Questo è il caso ad esempio nel quale resta seduto sulla sedia durante il fallimentare corteggiamento a cui la zia lo obbliga, desiderando vederlo sposato a Mašenka. «La signorina bionda si fermò e andò a sedersi sul sofà, e Ivan Fëdorovič stava sulla sua sedia come se fosse irta di spilli, con il volto paonazzo e lo sguardo abbassato; [...] Il silenzio si protrasse circa per un quarto d'ora, e la giovane restava seduta mantenendo il medesimo atteggiamento»<sup>37</sup>. Altrettanto immobile e in preda al panico lo troviamo, da solo a casa, quando angosciosamente rimugina al pensiero di dover prendere presto moglie: «Ivan Fëdorovič rimase lì fermo, come stordito da un tuono. Maria Grigor'evna era una gran bella fanciulla davvero; ma prender moglie! [...] Non sarebbe più stato solo nella sua camera; ma avrebbero dovuto

---

of the insects and birds. We watch as the day moves towards its close and preparations get under way for the evening meal. [...] Although "with" the mowers, Shponka does not himself do any of their work or even partake of their food. He stands at a distance, watching them and the panorama of nature, and in turn is watched by the narrator» (R.A. Maguire, *Exploring Gogol*, Stanford University Press, Stanford/California 1994, pp. 67-68).

<sup>34</sup>M. B. Chrapčenko, *Nikolaj Gogol'*, cit., p. 130.

<sup>35</sup>N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 272.

<sup>36</sup>*Ibi*, p. 270.

<sup>37</sup>*Ibi*, p. 286.

essere sempre in due!... Il sudore gli imperlava il viso, quanto più sprofondava nelle sue riflessioni»<sup>38</sup>. Tale postura rigida, atrofizzata del personaggio, rimarrà un elemento costante nell'opera gogoliana posteriore; l'esempio più noto probabilmente resta quello contenuto nell'epilogo della commedia *Revizor*, nel quale «tutti si dimenano come se ballassero la tarantella, poi d'improvviso tutto quel movimento si arresta pietrificato nella famosa scena muta, invenzione drammaturgica mai sperimentata da altri. La tradizione comica ha contraffatto in diversi modi l'essere umano; [...] Gogol' lo svuota dell'anima e lo immortala inanimato»<sup>39</sup>.

## 2. Oggetti simbolo

Nel breve spazio narrativo di questa *povest'* l'autore, che sovente indulge nei propri testi in dettagliate e talvolta anche iperboliche descrizioni, si dimostra attento e puntuale nel rappresentarci personaggi e luoghi sempre con dovizia di particolari, soffermandosi su tutto ciò che ingombra lo spazio nei quali i suoi attori si muovono, come pure sull'abbigliamento di questi ultimi. In *Ivan Fëdorovič Špon'ka i ego tetuška* colpisce l'inserimento di alcuni oggetti, e nello specifico mi limiterei a due, che assolvono a una precipua funzione simbolica corroborando e completando il ritratto di questo antieroe. Ivan Fëdorovič, la cui passione per l'ordine si palesa fin da giovanissimo assumendo col tempo tratti quasi maniacali, ama riporre i propri oggetti nei loro contenitori. Studente di scuola primaria, egli custodisce gelosamente il proprio temperino in un «piccolo astuccio di cuoio, che portava appeso all'occhiello del suo soprabito grigio, [...]»<sup>40</sup>, dimostrando da subito quanto fondamentale per lui fosse tutto collocato al proprio posto. Per lui la garanzia dell'ordine equivale a tranquillità e sicurezza, senza le quali, già da piccolo, non concepisce di poter vivere. Affinché il suo equilibrio non vacilli e possa la propria vita scorrere armonicamente, secondo il suo personale punto di vista risulta imprescindibile il mantenimento di punti fermi che

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 288.

<sup>39</sup> A. D'Amelia, *Introduzione a Gogol'*, cit., p. 113.

<sup>40</sup> N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 255. Forse la tonalità del cappotto di Vanjuša, preannuncia metaforicamente anche il grigiore della sua esistenza incolore di adulto.

non lo destabilizzano. E, a tal riguardo, indicativa è la presenza della valigia che Ivan Fëdorovič porta in viaggio verso Gadjač ed il modo con cui interagisce con essa. «In quei giorni egli apriva la valigia, ne estraeva la biancheria e la esaminava minuziosamente per vedere se era ben lavata e piegata, toglieva con cura un peluzzo dall'uniforme nuova, fatta cucire senza spilline, dopo di che risistemava ogni cosa con la massima cura»<sup>41</sup>. L'oggetto in questione, la valigia appunto, ricorda il bauletto del protagonista del romanzo *Mertvye duši*; come Čičikov, il quale «porta con sé quel bauletto che nei suoi infiniti viaggi e infinitamente vari scomparti organizza e ordina»<sup>42</sup>, anche Ivan Fëdorovič dimostra la medesima pedante attenzione nella cura degli effetti personali. Tali contenitori svolgono per questi personaggi «la funzione di casa-astuccio»<sup>43</sup>, assumendo il valore simbolico di una dimora entro la quale ognuno trova conforto e sicurezza. Nel caso di Ivan Fëdorovič però acquista il valore anche di una proiezione del pensiero dell'eroe stesso, della sua concezione ideale di vita. Gli oggetti ordinatamente racchiusi nel suo bagaglio rappresentano metaforicamente il tipo di esistenza verso quale anelare, ossia una vita in cui non possono essere contemplate imperfezioni, disordine, macchie, difetti che, se fossero presenti, ne comprometterebbero l'armonia e l'equilibrio.

In questa *povest'* non può non considerarsi priva di valenza simbolica anche la casa in quanto struttura architettonica. Ne prenderò in esame due tipologie differenti, al fine di compararle. «[...] il suo cuore cominciò a battere forte, [...] Ivan Fëdorovič scorse la nota vetusta casetta dal tetto di canne; [...]»<sup>44</sup>; si tratta ovviamente della casa nella quale aveva vissuto da bambino. Guardare questa dimora, come pure i luoghi idilliaci che la circondano e che gli risvegliano i ricordi dell'infanzia, non possono non procurargli una forte emozione. La casa e quei luoghi rappresentano il coronamento di un sogno, la realizzazione dell'ideale che persegue da sempre e che gli consentirebbe di vivere protetto e al sicuro, come lo era stato da

---

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 261.

<sup>42</sup> R. Casari, *La casa e la carrozza. Architettura e narrazione nelle Anime morte di Gogol'*, in Id., *Il complesso di Asmodeo*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 65-66.

<sup>43</sup> *Ibi*, p. 66.

<sup>44</sup> N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 266.

bambino insieme ai propri cari; la dimora avita diventa per Ivan Fëdorovič traduzione concreta di una propria dimensione nella quale custodire e preservare quella sua immobilità esistenziale, unico pilastro sul quale può fondare il proprio benessere. La tipologia della casa antica<sup>45</sup> con il tetto di canne emblematicamente rappresenta quindi per il protagonista il luogo del ritorno, un guscio nel quale potersi finalmente rintanare, e soprattutto impermeabile ad ogni possibile avversità esterna. Sembra dunque che per lui riappropriarsi di questo spazio significhi riuscire a concretizzare finalmente il proprio progetto da lungo tempo pianificato e ben chiaro nella sua mente instabile.

Diversa per tipologia risulta invece la casa di Grigorij Grigor'evič, dove Ivan Fëdorovič si recherà spinto dalla zia per ragioni puramente d'interesse. «Era quasi ora di pranzo quando Ivan Fëdorovič in calesse fece il suo ingresso nel villaggio di Chortyšče, rimanendo alquanto intimorito man mano che si avvicinava alla dimora padronale»<sup>46</sup>. Inizia così la quarta parte della *povest'* per proseguire con una descrizione dettagliata dell'edificio. «Quella casa era lunga, con un tetto non fatto di canne, bensì di legno, come la maggior parte delle dimore dei possidenti della zona. Anche i due magazzini nel cortile avevano il tetto di legno; il portone era in legno di quercia. [...] In segno di riguardo, fermato il calesse in prossimità di un magazzino, raggiunse a piedi l'ingresso della casa»<sup>47</sup>. Ivan Fëdorovič ha sempre dimostrato, fin dai tempi della scuola come pure durante la sua breve carriera nell'esercito, rispetto e sottomissione rispetto dell'autorità e deferenza per coloro i quali occupano un posto gerarchicamente superiore al suo. La casa nella quale sta per fare il suo ingresso per tipologia rappresenta indubbiamente la sede di un potere (anche se di tipo economico) che non può non intimidire come enucleato dall'estensore. L'aver sottolineato che il tetto, sia della casa che dei magazzini, sia di legno e non di canne, veicola l'informazione che si

---

<sup>45</sup> «La casa-nido non è mai giovane. Si potrebbe dire, in modo pedante, che essa è il luogo naturale della funzione di abitare. Vi si *ritorna*, si sogna di tornarvi come l'uccello torna al nido, come l'agnello torna all'ovile» (G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, tr. it. di E. Catalano, Dedalo, Bari 1993, p. 123).

<sup>46</sup> N. Gogol', *Ivan Fëdorovič Špon'ka*, cit., p. 273.

<sup>47</sup> *Ibidem*.



tratta di spazi che non evocano tanto un focolare domestico, «una casa-rifugio, dove trovare protezione e difesa dai pericoli, dove essere pienamente se stessi»<sup>48</sup>, quanto un luogo in cui si detiene e si amministra un potere. Inoltre il portone d'ingresso, costruito in un legno massiccio come quello di quercia, esemplifica l'idea di uno spazio quasi inespugnabile, segnando un confine, una soglia invalicabile se non attrezzati di sufficiente energia per poterla valicare. «La felice e poetica atemporalità degli spazi domestici di Špon'ka [...] viene meno all'avvicinarsi»<sup>49</sup> in uno spazio fisico a lui estraneo. La reazione emotiva risulta immediata e lucidamente enunciata da Gogol' il quale, facendo varcare la soglia di questo spazio al suo protagonista, lo immette in una realtà che detesta e che destabilizza quell'equilibrio che credeva avere raggiunto una volta tornato nel proprio villaggio d'origine. La sua pace interiore ne viene immediatamente scalfita. Decidere di raggiungere l'ingresso a piedi piuttosto che sul calesse, mezzo di trasporto usato da chi occupa un certo rango sociale, significa voler dimostrare immediatamente la propria sottomissione. La sua missione ovviamente nella casa di Grigorij Grigor'evič sarà fallimentare proprio perché a Ivan Fëdorovič non interessa lottare per una causa (anche se si tratta di riappropriarsi di un documento che appartiene alla propria famiglia e che è stato illecitamente sottratto); la sua ignavia è pari alla sua inerzia come si constaterà nel corso della visita, dimostrando ancora una volta l'incapacità patologica di quest'uomo di prendere un'iniziativa, qualsivoglia sia la motivazione.

---

<sup>48</sup>R. Casari, *La casa e la carrozza*, cit., p. 67.

<sup>49</sup>*Ibidem*.



### III

Totalitarismi, identità di genere e alterità



## Intersezioni di identità nell’Inghilterra vittoriana: note sulla storiografia di Leonore Davidoff

IDA FAZIO

L’età vittoriana è stata fatta oggetto di analisi di storia – soprattutto sociale e culturale – che hanno lavorato molto sull’individuazione delle categorie binarie forti e portanti costruite da quella società. Si tratta di categorie che quella società aveva prodotto e che a loro volta la configuravano e modellavano, operando come codici sociali rigidi. Un immaginario sociale gerarchizzato si accompagnava a dinamiche economiche altrettanto asimmetriche (il lavoro salariato, l’industrializzazione, la crescita urbana), politiche (il dominio di classe tradotto in istituzioni), a relazioni umane e sociali (uomo-donna, adulti-bambini, colonizzatori-nativi), e le costruiva come definitive e immutabili. Tensioni, fratture e incongruenze, in una parola le contraddizioni che minavano e rendevano instabili gli equilibri di quella società, hanno rischiato di essere offuscate tutte le volte in cui l’analisi aderiva troppo rigidamente a tali autorappresentazioni. Tuttavia, l’individuazione di queste tassonomie ha avuto per un altro verso una obiettiva utilità euristica nello smantellare successivamente la pretesa naturalità di quelle configurazioni simboliche e sociali. Il riconoscimento del carattere di costruzione di queste categorie ha offerto la possibilità di avvicinarsi ad esse in modo critico.

La storiografia centrata sull’analisi delle dinamiche sessuali e dei ruoli legati al genere è stata fondamentale nel complicare i modelli proposti dall’autorappresentazione dei vittoriani. Fin dalla prima pubblicazione, nel

1966, di *Other Victorians* di Steven Marcus<sup>1</sup>, la dimensione della sessualità maschile trasgressiva, quale quella dell'anonimo estensore del memoir *My Secret Life*<sup>2</sup>, ha permesso di mettere in dubbio la stabilità dell'opposizione gentiluomo/canaglia<sup>3</sup>, angelo del focolare/prostituta, indicando intrecci che destabilizzavano le categorizzazioni legate alla maschilità e alla femminilità, mettendo in discussione le identità sessuali e quelle legate al genere intese come identità binarie forti e polarizzate, gerarchizzate e posizionate lungo gli assi simbolici alto/basso, centro/periferia. La ridiscussione delle tassonomie binarie ha poi assunto una dimensione intersezionale quando il genere è stato incrociato a sua volta con due delle altre più importanti categorie interpretative utilizzate per leggere il XIX secolo, la classe e lo spazio (personale e pubblico). Il paradigma delle sfere separate (pubblico/privato, domesticità femminile/lavoro maschile, produzione/riproduzione) rimane infatti sotteso alla costruzione di identità forti e rigide nelle autorappresentazioni sociali.

La capacità degli storici e degli scienziati sociali di riconoscere le rappresentazioni identitarie non è sufficiente da sola, e anzi può essere molto rischiosa, da un punto di vista euristico ma anche e soprattutto politico<sup>4</sup>. L'identità è infatti un concetto da maneggiare con cura, complesso e delicato, e anche di più lo è quello di identità di genere, poiché il suo uso pubblico risente degli effetti distorsivi della sua naturalizzazione, come ha fatto notare, riguardo alla storia, Joan W. Scott<sup>5</sup>. E il pieno Ottocento britannico è un

---

<sup>1</sup>S. Marcus, *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*, Basic Books, New York 1966.

<sup>2</sup>Il libro fu stampato privatamente dall'anonimo autore nel 1888 e non fu mai messo in vendita. Vi sono diverse traduzioni in italiano, tra cui segnalo *La mia vita segreta*, con introduzione di S. Marcus e un commento di M. Foucault, Savelli, Milano 1979.

<sup>3</sup>Per tutti, vedi A. McLaren, *Gentiluomini e canaglie. L'identità maschile tra Ottocento e Novecento*, Carocci, Milano 2004; J. Tosh, *Maschilità e genere nell'Inghilterra vittoriana*, in «Quaderni Storici», 105 (2000), pp. 803-822.

<sup>4</sup>Cfr. F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010.

<sup>5</sup>Sulla denaturalizzazione del genere in storia, J.W. Scott, *Gender: a Useful Category of Historical Analysis*, in «The American Historical Review», 91 (1986), pp. 1053-1075, trad. it. Il «genere»: un'utile categoria di analisi storica, uscito per la prima volta in italiano sulla «Rivista di storia contemporanea», 16, 4 (1987), pp. 560-586; poi ripubblicato in P. Di Cori (a cura di), *Altre storie. La critica femminista alla sto-*

contesto ideale per giocare in chiave normativa il dualismo delle identità: ai Grandi Vittoriani si contrappongono gli Altri Vittoriani, al dottor Jekyll e mr. Hyde, a Dorian Gray il suo ritratto, mentre il darwinismo mette in discussione il creazionismo e la fede religiosa diventando a propria volta un credo. Dunque persiste il rischio di un nuovo binarismo, che dall'autorappresentazione dei protagonisti si trasferisce all'analisi degli studiosi che non riconoscono nei tempi vittoriani e dell'Impero le contraddizioni, i conflitti e gli intrecci tra le identità che solo apparentemente si contrappongono, mentre in realtà sono pericolosamente intrecciate.

Queste note si propongono di affrontare la critica del binarismo identitario vittoriano attraverso l'analisi della storiografia di una grande studiosa femminista dell'Ottocento inglese, che incrociando le categorie di genere, classe e spazio ha innovato profondamente e radicalmente la storia sociale, restando finora (colpevolmente) poco riconosciuta sulla scena del dibattito storiografico italiano, anche a causa della mancata traduzione della sua intera opera (ad eccezione di un magistrale saggio che ne sintetizza i più brillanti suggerimenti)<sup>6</sup>. In particolare, le sue originalissime analisi si sono rivolte contro la rigidità delle identità di classe e di genere, mettendole in discussione in modo serrato e complicandone le intersezioni in modo affascinante.

La biografia di Leonore Davidoff, recentemente sintetizzata e ripercorsa dagli *obituaries* pubblicati in occasione della sua scomparsa nel 2014<sup>7</sup>, sembra legarsi in modo strettissimo alla critica da lei condotta nei suoi studi nei

---

ria, CLUEB, Bologna 1996, pp. 307-347; ora in I. Fazio (a cura di), *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013, pp. 31-63. Della stessa autrice una magistrale messa a punto sull'intersezione tra storia del lavoro e storia di genere, Ead., *“Louvrière! Mot impie, sordide...”*. *Women Workers in the Discourse of French Political Economy, 1840-1860*, in Ead., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1988, pp. 139-164.

<sup>6</sup>L. Davidoff, *Classe e genere nell'Inghilterra vittoriana: I diari di Arthur J. Munby e Hannah Cullwick*, in P. Di Cori (a cura di), *Altre storie*, cit., pp. 103-180.

<sup>7</sup>Su riviste accademiche vedi in particolare quello pubblicato dalla rivista da lei fondata, di cui è autore un suo stretto collaboratore, K. McClelland, *Leonore Davidoff 1932-2014*, in «Gender & History», 27 (2015), pp. 1-5, ma anche P. Thompson, *Remembering Leonore Davidoff*, in «Oral History», 43 (2015), pp. 37-39, e Id., *Leonore Davidoff: An Obituary in Stories of Essex Socio-*

confronti del modello delle sfere separate (emarginazione delle donne dal lavoro produttivo e confinamento nella domesticità, separazione spaziale e relazionale tra pubblico e privato). Nata nel 1932 a New York da genitori di origine lituana, entrambi professionisti nel campo della medicina e della psicologia, studiò sociologia alla London School of Economics con una tesi sugli impieghi delle donne sposate. Anche lei si sposò, con un sociologo studioso delle classi sociali con cui sarebbe rimasta in Inghilterra per tutta la vita senza però mai dare inizio a un sodalizio scientifico. E, dopo il matrimonio, non fece ricerca nell'accademia perché, come molte altre donne degli anni Cinquanta, ben prima della nascita del movimento femminista, a causa degli impegni familiari perse i contatti con il suo ambiente professionale, con cui mantenne soltanto legami precari e volontari, dedicandosi a far crescere i propri figli. Dal 1968 (14 anni dopo il matrimonio) divenne finalmente assistente di ricerca all'Università di Essex e diventò stabilmente docente solo nel 1975, quando cominciò a insegnare Storia sociale; successivamente, fu la prima docente in Inghilterra a insegnare Storia delle donne.

È lei stessa a collegare strettamente la propria esperienza biografica con gli interessi di ricerca. Dopo la tesi in sociologia sul lavoro delle donne sposate, scrive nell'introduzione a *Worlds Between: historical perspectives on gender and class*<sup>8</sup>, comprese che non poteva evitare di connettere i suoi temi con la storia del passato recente, giù fino all'età vittoriana, e che doveva farlo con gli strumenti della storia sociale, la *history from below* in quegli anni praticata e diffusa dal movimento legato alla rivista *History Workshop*. Da quel momento in poi la relazione tra famiglia, parentela ed economia del lavoro salariato sarebbe stata al centro dei suoi studi e delle sue riflessioni. La vita delle donne del passato, come la sua, aveva visto intrecciarsi lavoro extradomestico e doveri casalinghi, e, in particolare, la dedizione delle donne alla sfera della cura era stata considerata naturale. Di conseguenza,

---

logy, <https://essexsociologyalumni.com/2014/11/13/leonore-davidoff-an-obituary-by-paul-thompson/>; e quella del «Guardian», A.V. John, *Leonore Davidoff obituary. Historian who put family and gender relations centre stage*, 6 november 2014, <https://www.theguardian.com/society/2014/nov/06/leonore-davidoff>.

<sup>8</sup>L. Davidoff, *Introduction*, in Ead., *Worlds Between: Historical Perspectives on Gender and Class*, Polity Press, Oxford 1995, pp. 1-17. Si tratta di una breve, ma densissima autobiografia intellettuale.



era stato proprio il servizio domestico il mestiere più praticato dalle donne della classe lavoratrice nell'Ottocento. Un lavoro, e un intero mondo, “in penombra”<sup>9</sup>: le serve non erano davvero parte della famiglia, ma nemmeno considerate come appartenenti inequivocabilmente alla forza lavoro salariata<sup>10</sup>. La sua esperienza personale – «the hours spent sitting by the sandpit, ironing shirts, mashing baby food, swilling out to dry nappies while coaxing a particular recalcitrant boiler to stay alight in the depths of winter» prima dell'avvento del femminismo e dell'interrogarsi “postmoderno” su istituzioni e categorie<sup>11</sup> – spinge la storica a riflettere sulla divisione del lavoro, sulle concezioni di tempo, spazio, scopi e gratificazioni che sembravano differire così radicalmente tra mondo del lavoro e mondo della casa in età edoardiana e vittoriana.

A metà Ottocento emergevano gruppi di idee diffuse sulla domesticità, le classi lavoratrici, le donne e gli uomini, che coinvolgevano le dimensioni dello spazio, le gerarchie di valori, le identità in una disposizione binaria in cui classe e genere erano strettamente coinvolte. La città era rappresentata come divisa tra quartieri alti e bassifondi, spazi (e tempi) di lavoro, e di *leisure* e svago. La casa, ambito di comunicazione tra corpo e città, cerniera tra privato e pubblico, divide il suo spazio fra stanze riservate a un uso strettamente personale (camere da letto, spogliatoi, bagni) e altre riservate alla socialità (i salotti); ma anche luoghi riservati agli adulti e ai bambini (la *nursery*), ai padroni e alla servitù (*downstairs* – con camere a loro volta divise per sesso). Le domestiche stanno sul confine, e, malgrado il loro carattere liminale, debbono stare “al proprio posto”.

È importante distinguere corpi adulti e bambini, di uomini e donne, *upper* e *lower classes*, britannici e indigeni dell'Impero coloniale. I rituali di ordine e pulizia che hanno luogo nei diversi spazi delle case esprimono simbolicamente le asimmetrie di potere. Vi si socializzano i bambini alla

<sup>9</sup>“A twilight world”, *ibi*, p. 3.

<sup>10</sup>Il punto sulla storiografia e le questioni relative al lavoro a domicilio delle donne in età moderna e contemporanea, con ricchissimi riferimenti bibliografici, oggi in R. Sarti, A. Bellavitis, M. Martini, *What is Work? Gender at the Crossroads of Home, Family, and Business from the Early Modern Era to the Present*, Berghen Books, New York/Oxford 2018.

<sup>11</sup>L. Davidoff, *Introduction*, in Ead., *Worlds Between*, cit., pp. 2-3.

privacy e all'autocontrollo, ma vi si connette anche tutto un mondo di ambiguità e ambivalenze, di fascino e di pericolo: il corpo ha parti "alte" e "basse", l'uomo è anche animale, l'affetto è connesso alla sessualità, lo sporco al pulito.

La costruzione dell'altro (bianchi e neri, madrepatria e colonie, schiavi e liberi, lavoratori e signori, donne oneste e prostitute) non sempre riesce. In un mondo dominato dal controllo, persiste il fascino della sovversione e della seduzione che si insinua nel mondo dell'innocenza e della purezza. Lo sporco, o ciò che è in basso, può stimolare attrazione. Freud lo sapeva bene quando parlava di "doppia morale" rilevandone la funzione nell'indurre imbarazzo e disagio, e insieme desiderio di contaminazione<sup>12</sup>. Ma torneremo tra poco su questo punto.

Per analizzare queste dinamiche e queste relazioni, Leonore Davidoff rivendica la propria posizione, anch'essa "ai margini"<sup>13</sup>: americana di origine lituana che lavora in Inghilterra; nata e divenuta adulta prima del femminismo, poi pioniera della storia femminista; giovane moglie che si occupa di casa e figli che diviene accademica; studiosa formata come sociologa che si fa storica; infine, storica delle donne che scriverà alcune pietre miliari della storia di genere, fondando anche la prima rivista internazionale dedicata alla *gender history*. Come ha spiegato Natalie Zemon Davis<sup>14</sup> a proposito delle donne protagoniste dei suoi studi (e, al tempo stesso, facendo riferimento alla propria biografia di *outsider* per credo politico, provenienza, educazione religiosa) il margine non segnala necessariamente perifericità, ma, al contrario, il punto di contatto tra più territori, il crinale da cui si ha la possibilità di guardare in tutte le direzioni con un maggior numero di strumenti a propria disposizione.

Quando Davidoff scrive i suoi primi libri importanti – il primo, sull'eti-

---

<sup>12</sup>S. Freud, *La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno* (1908), in Id., *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 411-430.

<sup>13</sup>L. Davidoff, *Introduction*, in Ead., *Worlds Between*, cit., pp. 1 e 3; K. McClelland, *Leonore Davidoff*, cit., p. 1.

<sup>14</sup>N. Zemon Davis, *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995; trad. it. *Donne ai margini. Tre vite del XVII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

chetta e la *season*<sup>15</sup>, il secondo, con Catherine Hall, sulla *middle class* tra Sette e Ottocento<sup>16</sup> – tiene conto della categoria di genere, in contemporanea, benché senza alcuna connessione tra le rispettive ricerche, con la pubblicazione del seminale e influente articolo di Joan W. Scott che ne avrebbe reso indifferibile l'applicazione negli studi storici<sup>17</sup>; e di lì a poco, nel 1989, fonderà per l'appunto *Gender & History*. Fin dal primo momento nei suoi studi il genere si intreccia alla classe: se per Scott il punto di riferimento diviene soprattutto la filosofia decostruzionista, Davidoff si muove all'interno del campo della storia sociale e culturale, della storia del lavoro, della storia del corpo, rivelando la grande influenza ricevuta dall'ambiente degli storici marxisti che negli anni Settanta e successivi si raccolgono attorno a *Past and Present* e alla *New Left Review*, da Edward P. Thompson a Olwen Hufton, da Eric J. Hobsbawm a Christopher Hill. E infatti l'intrico di tutti i temi relativi alle identità vittoriane viene dipanato in modo particolarmente lucido dai suoi saggi sulla storia del lavoro di servizio domestico e dell'ideologia della domesticità, scritti tra la metà degli anni Settanta e la metà dei Novanta del XX secolo, raccolti nel 1995 nel volume *Worlds Between*<sup>18</sup>, un libro di straordinaria acutezza e compattezza che mostra un percorso che ha attraversato la sua intera carriera, poi conclusa poco prima dalla scomparsa con un libro altrettanto rivoluzionario, *Thicker Than Water*<sup>19</sup>, in cui si mette in crisi il paradigma evolucionista dell'esogamia e della famiglia nucleare come motore del capitalismo, la cui incubazione avveniva invece, secondo Davidoff, all'interno di *long families* in cui zii nipoti e cugini si sposavano tra loro, e la parentela, lungi dal contrapporsi al mercato, costituiva invece

---

<sup>15</sup>L. Davidoff, *The Best Circles: Society, Etiquette and the Season*, Cresset library, London 1986.

<sup>16</sup>L. Davidoff, C. Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

<sup>17</sup>Sulla fortuna e le ricadute sulla ricerca storica di *Gender a Useful Category*, cit., vedi il forum *Revisiting Gender: A Useful Category of Historical Analysis* pubblicato sul n. 113/5 (2008) dell'«American Historical Review», ora tradotto in I. Fazio (a cura di) *Genere, politica, storia*, cit., pp. 131-198.

<sup>18</sup>L. Davidoff, *Worlds Between*, cit.

<sup>19</sup>Ead., *Thicker Than Water: Siblings and their Relations, 1780-1920*, Oxford University Press, Oxford 2013.

nei confronti di questo un solido supporto.

Il presupposto culturale che fa da base all'uso della categoria di genere da parte di Leonore Davidoff è la valorizzazione della soggettività della storica, che si accompagna alla sua visione politica influenzata dal marxismo: il proprio vissuto (e, ci dice, i racconti della suocera, donna di servizio nata nel 1880) nutre le domande attraverso le quali è determinata a «dare voce alle domestiche come esseri umani dotati di pieni diritti e come soggetti storici». Storia culturale, storia sociale e storia della vita materiale possono intrecciarsi con la più grande naturalezza nell'analizzare proprio le figure liminali tra pubblico e privato – due sfere la cui separatezza cade, smascherata – che vivono per l'appunto quei *worlds between*, sia sul piano simbolico che materiale: le donne di servizio. L'innalzamento degli standard di vita e la rivoluzione igienica enfatizzavano in era vittoriana, fino al primo Novecento, i rituali di pulizia, incrementando l'impiego di personale che, ottemperando alle fatiche dell'*housekeeping*, perpetuava al tempo stesso i rituali su cui si basavano i codici di gentilezza e rispettabilità. Con la cura materiale dei bambini, le *nannies* consentivano l'idealizzazione del corpo fisico delle madri; le donne che avevano domestiche al proprio servizio erano considerate più pure e femminili. Ma il paradigma della domesticità coinvolgeva tutte: serve e mogli erano «*mastered for life*»<sup>20</sup>. Lontano dagli estremi superiori e inferiori della stratificazione sociale, anche le donne della *lower middle class* e della “*respectable working class*” si estenuavano in faticosissimi bucati settimanali per mandare in giro ben inamidati mariti, figli e figlie<sup>21</sup>.

Nulla come il lavoro domestico delle donne, salariato o no, mostra meglio le linee di genere che segnano le categorie in cui vengono irrigiditi tutti i livelli di interazione sociale, fino a rappresentare la casa come il luogo naturale per le donne. Il genere opera come fondamentale categoria organizzatrice delle relazioni umane e dell'identità personale; e le categorie di genere vengono a loro volta ad essere costruite in termini di relazioni di potere. Le idee connotate dal punto di vista del genere, poi, diventano esse

---

<sup>20</sup>Ead., *Mastered for Life: Servant and Wife in Victorian and Edwardian England*, in «*Journal of Social History*» 7/4 (1974), pp. 406-428, ora in *Worlds Between*, cit.

<sup>21</sup>Ead., *Introduction*, in Ead., *Worlds Between*, cit., *passim*.

stesse strumenti di controllo su risorse, persone, cose e spazi<sup>22</sup> e legittimano la creazione di legami appropriati tra gli individui.

La storiografia di Leonore Davidoff è volta, nella sua interezza, a «sovertire i modi binari di pensare cercando gli spazi di intermediazione in cui i confini vengono cancellati e le categorie manichee crollano l'una sull'altra»<sup>23</sup>. Lo fa puntando su casi di studio che spaziano dalla singolarità puntuale delle microanalisi di diari o biografie, alle sintesi più ampie come quelle di *Thicker than water* in cui le storie delle famiglie di industriali, intellettuali, politici – dai Gladstone ai Wedgwood ai Darwin ai Freud – supportano un grande quadro interpretativo, invitando al cambio di paradigma.

Il saggio in cui la storica raggiunge la massima efficacia nel complicare il dualismo delle categorie vittoriane restando sul suo terreno prediletto degli studi di caso e dell'analisi del lavoro di servizio domestico in un'ottica di genere è senza dubbio *Class and Gender in Victorian England: the Case of Hannah Cullwick and A.J. Munby*, saggio seminale pubblicato in prima istanza alla fine degli anni Settanta in *Feminist Studies*, importantissima rivista interdisciplinare che dedicava ampio spazio alla storia, e poi riproposto nella silloge *Worlds Between*<sup>24</sup>. Con la grande intelligenza e la profonda conoscenza della produzione di storia femminista che ha contraddistinto il lavoro dell'intera sua vita, Paola Di Cori lo ha inserito nel 1996 nell'antologia *Altre storie. La critica femminista alla storia*<sup>25</sup>, un volume tuttora attuale, e lungimirante nei confronti del dispiegarsi dei filoni di studio della ricerca delle storiche femministe. Il saggio rimane ancora, grazie all'opera meritoria di Di Cori<sup>26</sup>, l'unico scritto di Davidoff tradotto in italiano.

---

<sup>22</sup>Sulla relazione tra spazi domestici e spazi esterni, Ead., *Landscape with Figures: Home and Community in English Society* (con J. L'Esperance e H. Newby) in J. Mitchell (ed.), *The Rights and Wrongs of Women*, Penguin, Harmondsworth 1976, pp. 139-175, ora in *Worlds Between*, cit.

<sup>23</sup>L. Davidoff, *Introduction*, in *Worlds Between*, cit., p. 13.

<sup>24</sup>In «Feminist Studies», 5 (1979), pp. 86-141.

<sup>25</sup>P. Di Cori, *Altre storie*, cit., pp. 103-180.

<sup>26</sup>Paola Di Cori (Buenos Aires 1946 – Roma 2017) ha insegnato Studi culturali e Studi di genere all'università di Urbino fino al 2009. Ha insegnato anche presso altre università italiane: a Roma-Sapienza nel 1982 e 1985-86; a Torino tra il 1992 e il 2001. È stata visiting professor ad Harvard (1982-1984), a Londra (1988-1990), a Sydney (1991),

Il caso analizzato è (ed era) noto, e non mancano i saggi che ne hanno trattato prima e dopo la sua uscita su *Feminist Studies*, perché in effetti i personaggi sono notevoli e la “follia a due” che li ha uniti estremamente affascinante<sup>27</sup>. L’originalità della lettura di Leonore Davidoff consiste nel proporre pionieristicamente l’intersezione tra genere e classe come punto focale dell’analisi. Al centro del caso vi è la relazione tra un gentiluomo della media borghesia, Arthur J. Munby, appassionato fotografo dilettante che ritrae preferibilmente le giovani donne lavoratrici, alla ricerca delle quali si immerge negli *slums* londinesi, e la sua domestica, Hannah Cullwick, giovane donna di campagna forte e robusta, lieta e fiera di compiere le incombenze domestiche più dure e sporche che il suo *massa* desidera fotografare. I due avranno un lungo legame, sui cui dettagli sessuali non sono rimaste informazioni, e dopo diversi anni si sposeranno (anche se il matrimonio non funzionerà altrettanto bene per le resistenze della sposa nei confronti di abiti e modi da signora). Munby e Cullwick hanno tenuto dei diari paralleli, mantenuti segreti per volontà di lui fino al 1950. Ma, soprattutto, lui ha scattato a lei un gran numero di fotografie posate in cui Hannah svolge i compiti domestici più a contatto con il sudiciume, come lustrare le scarpe o strofinare i gradini delle scale esterne, oppure è travestita da schiava dalla pelle scura, signora, contadina, angelo, gentiluomo, ripercorrendo tutte le *dramatis personae* della scena sociale vittoriana. Si tratta di fonti preziosissime per la storica, che può così intrecciare storia sociale e

---

a Buenos Aires dal 1992 in avanti in diverse occasioni. Ha fatto parte del collegio di dottorato delle università di Torino (1994-2000), di Urbino (2001-2005), di Napoli l’Orientale (2006-2010). Fondatrice della rivista *Memoria* e redattrice di *Gender & History*. Tra i suoi scritti, con D. Barazzetti, *Gli studi delle donne in Italia: una guida critica*, Carocci, Roma 2001; P. Di Cori, *Postfazione* a M. de Certeau, *L’invenzione del quotidiano*, prefazione di M. Maffesoli, introduzione di A. Abruzzese, Lavoro, Roma 2010; Ead., *Visione critica della storia e femminismo*, *Postfazione* a J.W. Scott, *Genere, politica, storia*, cit.; Ead., *Asincronie del femminismo. Scritti e interventi 1986-2011*, ETS, Pisa 2012.

<sup>27</sup>D. Hudson, *Munby: Man of Two Worlds*, John Murray, London 1972; L. Stanley (ed.), *The Diaries of Hannah Cullwick, Victorian Maid-servant*, Virago, London 1984; B. Reay, *Watching Hannah: Sexuality, Horror and Bodily De-formation in Victorian England*, Reaktion, London 2002; D. Atkinson, *Love and Dirt: The Marriage of Arthur Munby and Hannah Cullwick*, Macmillan, London 2003.

storia culturale, classe e genere, e mettere in luce le contraddizioni e le aporie che mostrano come quelle identità siano assai poco naturali e definite, e come polarità solo apparentemente opposte invece si intreccino e scambino le proprie gerarchie.

Le dinamiche che appaiono descritte nei due diari sono giochi e messe in scena di supremazia e sottomissione, in cui si dispiegano forza e debolezza, autonomia e dipendenza, organizzate però in modo non unidirezionale ma assai più complesso e articolato. Arthur Munby, ad esempio, era enormemente attratto dalla forza delle braccia muscolose e delle mani robuste di Hannah, così diverse dalle proprie, bianche e delicate; talvolta lei lo cullava tra le sue braccia come un infante, ed egli era intimorito e infastidito da qualche rara debolezza di lei, quando, raramente, si mostrava troppo stanca o ammalata: esattamente al contrario di quanto si usava fare e pensare nei confronti delle signore, per le quali la condizione di debolezza e di fragilità era un vanto. Il massimo dell'amore di lei verso di lui doveva essere espresso attraverso la fatica, la degradazione, la sporcizia che in quegli anni cominciava ad essere identificata col nero, dell'anima e della carnagione<sup>28</sup>; e tuttavia la forza con cui quella fatica era condotta si traduceva in potere di lei, il potere della fascinazione nei confronti del gentiluomo della *middle class* cui si sottometteva.

Scrivendo Davidoff: «Dall'evoluzione di questi temi attraverso i diari appare chiaro che l'inversione degli usuali stereotipi vittoriani effettuata da Munby suggerisce la possibilità di trasformazioni e di percorsi di andata e ritorno a piacere da una posizione all'altra: il nero diventa bianco, la degradazione diventa amore, il maschile diventa femminile, la classe lavoratrice diventa classe alta»<sup>29</sup>. Apparentemente, i giochi sono diretti dal protagonista, maschio della classe media; ma nel prendere parte ai ruoli assegnati emerge, invece, anche il fascino e la soggiogazione subita da chi sta "in alto" nei confronti di chi sta "in basso". Il rovesciamento dei ruoli e delle identità sessuali e di classe mostra la possibilità di donne forti e uomini delicati, della fatica servile come fonte di adorazione, della problematicità e della

---

<sup>28</sup>L. Davidoff, *Classe e genere*, cit., pp. 146-147.

<sup>29</sup>*Ibi*, p. 141.

ambivalenza dell'assegnazione definitiva di posizioni legate al genere e alla classe.

Leonore Davidoff, tuttavia, conclude il saggio confermando l'asimmetria che comunque pervade, come residuo resistente, questa relazione così eccezionale e nel contempo rivelatrice, e l'intera società di cui si fa specchio. «Durante lo studio approfondito di questa singola relazione tra un uomo e una donna», scrive,

è apparso chiaro che la separazione delle sfere maschili e femminili, iniziata come un tentativo di risolvere le contraddizioni create dalla ricerca del potere economico e della razionalità attraverso il mercato, aveva creato essa stessa forti contraddizioni [...]. Nello stesso tempo diventa chiaro che le interconnessioni tra queste divisioni gerarchiche potevano avere un effetto distruttivo sulla vita di moltissimi individui che questo sistema aveva reso più vulnerabili, in particolare le giovani donne della classe lavoratrice<sup>30</sup>.

La sovversione, in altre parole, rimane comunque inclusa in una asimmetria duratura e vincente. È la stessa Hannah a esprimere molto bene questa realtà, laddove rivendica la dignità e il rispetto che merita il lavoro più duro e difficile, ma al tempo stesso spiega che la dignità consiste per l'appunto nello stare al proprio posto.

Quanto si vergognerebbero le signore ad avere braccia e mani come le mie, e quanto sarebbero deboli per fare il mio lavoro, e scandalizzate a toccare le cose sporche che rendono nere le mie mani ogni giorno. Ma queste cose devono essere fatte e le signore sarebbero le prime a protestare se non trovassero nessuno per farle al posto loro. *Io penso che anche il lavoro più umile è degno di rispetto in sé stesso*, e anche la povera donna di fatica è degna di rispetto, se la sua mente non è volgare e meschina come il suo lavoro, per due motivi: perché questo lavoro è utile e perché è soddisfatta della posizione sociale nella quale si trova.

E poi: «Io non amo pensare di stare in una posizione di superiorità e di dare ordini, non solo perché preferisco fare il lavoro da me, ma anche per paura che qualcuno potrebbe pensare che io mi senta orgogliosa e superiore

---

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 170.



a lui. *Non c'è nulla come essere una donna tuttofare che dia libertà e vera umiltà»*<sup>31</sup>.

Eppure la conclusione della loro vicenda fa pensare, per Hannah, anche a una dimensione di dignità nell'indipendenza: figlia delle terribili contraddizioni di classe e di genere, ma tuttavia resistente come l'ineliminabile evidenza dei fatti nei confronti delle rappresentazioni. Dopo avere sposato Munby all'età di 39 anni, mantenendo il vincolo segreto nei confronti dell'ambiente *middling sort* al quale lui apparteneva e convivendo con lui per quattro anni in qualità di serva, dopo un periodo di tensioni tra loro (dovute tra l'altro al suo rifiuto di comportarsi diversamente da come si comportava una domestica) Hannah lasciò Londra e si ritirò nello Shropshire dove ancora vivevano i suoi familiari. Grazie ai risparmi accumulati durante gli anni di lavoro (e affidati a Munby perché li investisse) visse in una casetta dove lui andava a trovarla regolarmente, accettato e riconosciuto dai parenti e amici di lei.

Le ossessioni e i feticci del *civil servant* vittoriano erano certamente condivise dalla donna, dalla domestica, dalla compagna. Ma il solido pragmatismo che le proveniva dalla classe di origine non l'avrebbe lasciata atterrare né annullare nella sottomissione recitata ed agita del loro legame. Quaranta anni dopo il magistrale saggio di Leonore Davidoff mi sembra possibile leggere nel suo scritto diversi appigli per individuare in questa figura femminile (taciuti, offuscati) spazi di riscatto e dignità simili a quelli che hanno continuato ad essere attivi nelle classi lavoratrici dell'Inghilterra ottocentesca, culla del capitalismo ma anche della consapevolezza di classe<sup>32</sup>, come il milieu scientifico di Davidoff aveva ben scoperto e messo in evidenza.

---

<sup>31</sup>Cit. in L. Davidoff, *Classe e genere*, cit., pp. 157 e 160. Corsivi miei.

<sup>32</sup>E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.



# Costruzioni identitarie e di genere. Il caso Caster Semenya

ALESSANDRA RIZZO, CINZIA SPINZI E MARIANNA  
LYA ZUMMO

## 1. Introduzione

Nel 2009 i media riportano di un caso sportivo che suscita scalpore a livello internazionale: Caster Mokgadi Semenya, atleta sudafricana, dopo aver vinto la medaglia d'oro negli 800 metri femminili ai Mondiali di atletica leggera di Berlino, viene accusata di essere un uomo. A partire da quell'anno, numerosi commenti, articoli e interviste si sono succeduti toccando una questione discussa nella letteratura sulle differenze di genere.

Non ho nulla contro chi vuole diventare transgender. Tuttavia, credo ci sia una differenza fondamentale tra il sesso con cui nasciamo e quello in cui ci si identifica. Per proteggere lo sport femminile, le donne avvantaggiate da una nascita di sesso maschile non dovrebbero competere<sup>1</sup>.

---

Le autrici hanno contribuito in eguale misura alla realizzazione della struttura e nel lavoro finale di *editing* dell'intero articolo. Alessandra Rizzo è responsabile dell'Introduzione e del paragrafo 2; Cinzia Spinzi dei paragrafi 3 e 4, Marianna Lya Zummo del paragrafo 5 e delle Conclusioni.

<sup>1</sup>F. Caiazzo, *Un'atleta transgender vincerebbe in partenza. Chiariamo l'ultima delle polemiche nello sport*, in «Elle», 7 marzo 2019, testo reperibile sul sito: <https://www.elle.com/it/salute/fitness/a26649079/atleta-transgender-sport-sharron-davies/>.

Questa la polemica scaturita da un tweet dell'ex campionessa olimpica britannica Sharron Davies. 36mila i like ricevuti dal tweet e oltre 6mila gli utenti che l'hanno retwittato. A sostenerla ci sono anche l'ostacolista e velocista Sally Gunnell, la boxer vincitrice di oro Nicola Adams e la mezzofondista britannica Kelly Holmes, vincitrice di due medaglie d'oro ad Atene nel 2004. Tra i commenti più significativi che si oppongono al tweet omofobico, emerge: «Nessuno sceglie di essere transgender, e tu non hai idea di cosa significhi esserlo. Vergogna»<sup>2</sup>. Sharron Davies si difende alla *BBC* sottolineando che il problema non ruota intorno all'identità transgender, bensì al transgenderismo in contesti sportivi professionali.

Un tuffo nella storia del transendersimo nello sport ci rimanda alle lontane Olimpiadi estive del 1960 che si contraddistinsero per il talento indiscusso di Irina e Tamara Press, vincitrici di cinque medaglie d'oro a Roma per il salto all'ostacolo e il lancio del peso. A differenza dell'Unione Sovietica, che applaudì il successo delle giovani atlete russe, molti altri paesi ironizzarono con spietato sarcasmo sulla forza, la natura mascolina e la statura delle campionesse etichettate «suspiciously abnormal»<sup>3</sup>. I media non persero tempo nell'attivarsi a dipingere le atlete russe come donne dotate di «Russian musclemolls», «too big, too burly» e «heftier»<sup>4</sup>, una caricatura costruita per contrastare le controparti occidentali. Questa fu la prima umiliante testimonianza che mise in discussione il valore sportivo di una donna. Ancora nel 1964, Arthur Daley, nel *New York Times*, lamentò il fatto che Tamara fosse «big enough to play tackle for the Chicago Bears» e che Irina fosse all'incirca «the size of a running guard»<sup>5</sup>. Il confronto con atleti di sesso maschile contribuì a sminuire il successo della donna in ambienti sportivi e a rafforzare la tendenza a costruire modelli discorsivi in cui velocità e forza apparivano necessariamente antitetici al concetto di femminilità. Influenzati dai discorsi mediatici e da un uso del linguaggio decisamente a

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> P. Pieper, *Sex Testing, Gender Policing in Women's Sports*, University of Illinois Press, Champaign 2016, p. 1.

<sup>4</sup> *Soviet Girls Set Track Records*, in «Los Angeles Times», April 3, 1964.

<sup>5</sup> A. Daley, *Sports of the Times: The Red-Faced Reds*, in «New York Times», October 23, 1964.

favore della costruzione binaria della sessualità, l'*International Association of Athletics Federation* (IAAF) e l'*International Olympic Committee* (IOC) giudicarono la prodezza nello sport in antitesi alla femminilità e istituirono quello che per decenni divenne il *sex testing*, che fu praticato dagli anni Venti agli anni Novanta dello scorso secolo.

Il linguaggio utilizzato dalla stampa, dalla televisione e nei media online nel corso dei decenni ha inciso in modo sostanziale nella costruzione identitaria nelle società contemporanee secondo parametri e paradigmi discriminatori e omofobici. Dal 1999 l'*IAAF* e l'*IOC* hanno continuato a garantire alle autorità sportive il diritto di testare le atlete in un qualsiasi momento e circostanza. Si giunge al 2009, anno in cui la diciottenne Semenya riceve grandi riconoscimenti a Berlino. Seguiranno Taegu (2011), Londra (2017), oltre a diverse *Diamond League* consecutive. Per il caso Semenya il *gender verification* e le non poche critiche e ostilità da parte delle atlete sconfitte sono ancora una volta prova di atteggiamenti e giudizi discriminatori che hanno acceso, con toni sempre più duri, la lotta nel mondo dello sport contro ogni forma di sessualità non binaria e non normativa. Il termine *ambiguous* viene associato alla parola *gender* e ne diviene, pertanto, la sua costante aggettivale, come nel caso dell'espressione *ambiguous gender cases*. Nel 2011 l'*IOC* fonda un comitato al fine di regolamentare il fenomeno sociale e clinico identificabile con *female hyperandrogenism*, un'espressione che si riferisce alla presenza di atlete donne giudicate *deviant* per via dei livelli di androgeni superiori alla media nei loro corpi.

La prima parte di questa analisi mira a collocare il concetto di identità di genere e di spazio nell'ambito degli studi che le hanno dato visibilità. L'identità di genere della celebre Semenya è etichettabile, da un lato, secondo il criterio di subalternità per una questione di razza (e quindi di pelle nera) e, dall'altro, per ragioni attinenti alla sfera della sessualità (tecnicamente definita sessualità non normativa). Lo scopo che tale indagine si prefigge concerne la costruzione identitaria dell'atleta e la sua percezione in ambito sociale. L'attenzione pertanto verrà posta sul rapporto identità di genere/orientamento sessuale attraverso una rivisitazione di alcuni filoni degli studi culturali. Successivamente, l'identità di genere verrà sinteticamente esaminata dalla prospettiva clinico-medica. La seconda parte di questo

studio, che si concentra sull'analisi quantitativa e sull'indagine qualitativa applicate ad un corpus di commenti di utenti rilevati nell'area della *computer-mediated communication*, metterà a fuoco il tipo di linguaggio utilizzato per accostarsi alla questione del transgenderismo (e dell'ermafroditismo) in ambito sportivo, con particolare enfasi sulla percezione del pubblico a proposito del caso 'Semenya'.

## 2. Spazi e contesti

### 2.1 Collocazione storico-culturale e terminologia

Il mondo dello sport nasce e si radica su circuiti di «male domination [...] and dominant ideas about sexual difference»<sup>6</sup> e accetta il ruolo dei media come strumento di perpetuazione di forme di potere di tipo patriarcale e istituzionale che tramandano “gendered representations”<sup>7</sup>. È ampiamente riconosciuto che lo spazio occupa un ruolo centrale nella formazione, strumentalizzazione e affermazione dell'identità sul piano dell'individuo, su quello pubblico e della comunità di appartenenza. Il rapporto tra spazio e identità di genere è alla base della costruzione di soggettività, lesbiche, gay, bisessuali, transessuali e queer (LGBTQ)<sup>8</sup>.

Lo spazio dell'atletica leggera è uno spazio che si allontana dai confini delle mura domestiche, «locus dell'istituzione familiare che riproduce al suo interno la struttura della società»<sup>9</sup>, per approdare in uno spazio sociale eretto in termini di divisione di genere, dove la «relazione di subordinazione è stata naturalizzata nel tempo attraverso strategie discorsive»<sup>10</sup>. Le questioni di genere in ambito sportivo hanno pertanto radici che affondano

---

<sup>6</sup>J. Hargreaves, *Sporting Females. Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sports*, Routledge, London/New York 1994, p. 7.

<sup>7</sup>S. Scraton, A. Flintoff, *Gender and Sport: A Reader*, Routledge, London/New York 2002, p. 81.

<sup>8</sup>Cfr. S. Antosa, *Omosapiens 2. Spazi e identità queer*, Carocci, Roma 2007.

<sup>9</sup>*Ibi*, p. IX.

<sup>10</sup>*Ibidem*.

nella loro evoluzione storica<sup>11</sup>, linguistica<sup>12</sup> e sociale. Lo sport è discusso nei luoghi più svariati, come anche nelle piattaforme online, e il binomio sport-genere è identificabile come un'associazione di concetti che varia sulla base dei registri e in riferimento ai contesti culturali in cui il rapporto sport e identità di genere diviene forma discorsiva. A tal proposito, ricerche condotte sulle pratiche di interazione tra più partecipanti su piattaforme digitali, hanno evidenziato che esiste una differenza di modalità di rappresentazione di atleti e atlete, queste ultime, perlopiù, giudicate non tanto per il valore sportivo ma soprattutto per esperienze di vita in contesti privati e pubblici, per la bellezza fisica o l'aspetto del corpo<sup>13</sup>. Il rapporto dialettico tra genere e sessualità all'interno del quale si costruiscono identità individuali, politiche dell'identità e rapporti identitari si innesca all'interno del discorso sportivo in quanto concettualmente inteso come “forza culturale e sociale dinamica”<sup>14</sup>. Dalla natura mutevole dello sport e dell'identità, e del rapporto tra essi, scaturiscono forme di resistenza, contestazione e trasgressione del genere egemonico, nonché rapporti di potere tra sfere sessuali. Lo sport, «the last great bastion of homophobia, racism, and nationalism within contemporary western society»<sup>15</sup>, continua perlopiù a manifestarsi come luogo di potere in cui «marked embodied identities»<sup>16</sup> contribuiscono a rafforzare la ghettizzazione di identità marginalizzate, esattamente come avviene nelle società contemporanee. Anche lo spazio sportivo è pertanto rappresentato da identità dominanti ed eteronormative, origine di repressione e marginalizzazione di ogni potenziale forma di disordine<sup>17</sup>.

Termini quali “ermafrodita”, “intersex”, “iperandrogenica”, sono stati

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Hargreaves, *Sporting Females*, cit., p. 7.

<sup>12</sup> Cfr. J.O. Segrave, K.L. McDowell, J.J. King III, *Language, Gender, and Sport: A Review of the Research Literature*, in L. K. Fuller (ed.), *Sport Rhetoric and Gender: Historical Perspectives and Media Representations*, Palgrave Macmillan, New York 2006, pp. 31-41.

<sup>13</sup> Cfr. C.C. Aitchison (ed.), *Sport and Gender Identities. Masculinities, Femininities and Sexualities*, Routledge, London/New York 2007.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 1.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. S. Antosa, *Omosapiens 2*, cit.

accostati al nome di Semenya e divenuti una costante nell'identificazione di genere dell'atleta. La mezzofondista è stata più volte attaccata dalla Federazione Internazionale di Atletica Leggera che, in più dichiarazioni, l'ha giudicata biologicamente uomo ma con tratti d'identità di genere femminile. Il "caso Semenya" è un caso di ermafroditismo, ovvero, la giovane sudafricana ha organi sessuali sia femminili che maschili. Pertanto l'atleta non ha ovaie bensì testicoli interni che producono importanti quantità di testosterone, un vantaggio discriminante nei confronti delle sue avversarie.

Lo scenario appena illustrato rimanda alla nascita dei *Cultural Studies*, gli studi che hanno aperto la strada all'indagine sugli effetti di pratiche discorsive nel contesto di determinati spazi. Gli studi di genere o *gender studies*, come vengono chiamati nel mondo anglosassone, nati in America tra gli anni Settanta e Ottanta nell'ambito degli studi culturali, si fondano sulla multidisciplinarietà e l'interdisciplinarietà attinente allo studio dei significati socio-culturali della sessualità e dell'identità di genere. Se, tradizionalmente, gli individui vengono divisi in uomini e donne sulla base delle loro differenze biologiche, gli studi di genere propongono, invece, una suddivisione, sul piano teorico-concettuale, tra due aspetti dell'identità, classificazione che spiega appieno la condizione di Caster Semenya: il sesso inteso come un insieme di elementi biologici fisici e anatomici che producono un essere maschio e un essere femmina, e il genere che rappresenta una costruzione culturale generata da comportamenti che rivestono il corredo biologico dando vita allo status di donna o di uomo. Il genere è pertanto un prodotto culturale dell'uomo, frutto di una costruzione sociale e culturale dell'identità, creato quotidianamente attraverso interazioni sociali che definiscono le differenze. Pertanto i ruoli di genere non sono innati ma si sviluppano e si evolvono nel contesto socio-culturale di appartenenza, rendendo un individuo uomo o donna.

Il genere ha delle implicazioni del tutto differenti rispetto a quelle del sesso biologico. La più evidente di queste differenze consta nel fatto che mentre il sesso biologico è determinato dalla natura ed è in qualche modo oggettivo, il genere e la costruzione di una relativa identità sono concetti determinati esclusivamente da una variabile psicologica e culturale. Infatti, per 'genere', si intende l'aderenza e la vicinanza di un individuo alla defi-



nizione che culturalmente viene data di maschio o femmina: l'esperienza interiore di tale costruzione è definibile come identità di genere.

Gli studi di genere si sviluppano a partire da un determinato filone del pensiero femminista collocabile all'interno dei *Women's Studies*. Si estendono successivamente fino al raggiungimento di un considerevole, se non definitivo, livello di autonomia disciplinare attraverso gli studi LGBTQ. È in particolare la seconda ondata o il nuovo femminismo del 1968 che segna l'ingresso definitivo della categoria di genere e che rintraccia lo stato di subordinazione della donna al sesso maschile nel predominio dell'uomo nella sfera della riproduzione<sup>18</sup>. Negli anni Novanta sarà *Eccentric Subjects. Feminist Theory and Historical Consciousness* (1990) di Teresa De Lauretis ad introdurre nuove categorie discorsive inclusive dei termini eccentrico, soggetti altri, lesbica, concetti che designeranno la posizione del soggetto non legittimato dal discorso egemone. Si consolideranno le esperienze postmoderne della corporeità e delle relazioni sessuali, e si aprirà il varco al cambiamento, alle contaminazioni, alle ibridazioni corporee. Con la sovversione barcolleranno i confini tradizionali e si inizieranno ad occupare spazi interstiziali, dove le identità si muoveranno in spazi di mezzo, in zone dove l'indeterminatezza sarà lecita. Gli studi di Lauretis apriranno definitivamente il varco al mondo *queer* che, di fatto, condurrà all'eliminazione della differenza tra gay e lesbiche e alla naturalizzazione di una comune identità o esperienza di oppressione omosessuale.

Rilevante per il "caso Semenya" sarà la svolta linguistica del termine *queer*, una mutazione decisiva che, come ribadisce Marco Pustianaz, rappresenta una vera e propria "riappropriazione" del termine *queer* che introduce temi circoscritti alla sessualità non normativa, ai corpi non accettabili. La parola *queer* dunque è un termine che «nella lingua inglese del Novecento è venuto a connotarsi come forma di *hatespeech* la cui aggressiva riappropriazione è segnale di una strategia di attacco all'omofobia da giocarsi sul terreno stesso del linguaggio omofobico»<sup>19</sup>. Inoltre, è un «termine che

<sup>18</sup>I. Fazio, *Gender History*, in M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, R. Coglitore, F. Mazzara (a cura di), Meltemi, Roma 2004, pp. 218-224.

<sup>19</sup>M. Pustianaz, *Studi queer*, in M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, cit., pp. 441-442.

può riferirsi indistintamente a gay, lesbiche e a ogni altro soggetto sessuale percepito come perverso, deviato, anormale e fuorilegge»<sup>20</sup>. Nello specifico Pustianaz rimanda agli addensamenti semantici che ruotano intorno al termine *queer*, tra i quali “strano”, “bizzarro”, “non regolare”, “inautentico”<sup>21</sup>. Si diffonde l’interesse per i soggetti sessuali “*presi in mezzo*” dalle categorie binarie che producono non soltanto soggetti ma anche «*scarti* categoriali, ibridi e nuove marginalità corporee: transessuali, *transgender*, travestiti e travestite, ermafroditi e androgini»<sup>22</sup>. All’interno di questo quadro teorico-critico complesso si inserisce il *transgenderism* e tutte le varianti LGBTQ, un acronimo usato come termine ombrello attraverso cui vengono enfatizzate diversità sessuali, dal non eterosessuale e non cisgender, al transgender, al queer, all’intersex, o soggetto intersessuale.

## 2.2 Transgenderismo, ermafroditismo: prospettive clinico-mediche

*Gender and sexuality* è un binomio che intende definire le numerose componenti coinvolte quando si parla degli esseri umani nel loro essere sessuati. Si distinguono quattro componenti che comprendono il sesso biologico, l’identità di genere, il ruolo di genere e l’orientamento sessuale. Il sesso biologico è intuitivo, anatomico, biologico; l’identità di genere va oltre il sesso biologico, determinato da una variabile psicologica e culturale, una costruzione culturale sulla base di una appropriazione soggettiva, un carattere appreso e non innato; il ruolo di genere descrive l’insieme delle aspettative sociali su ciò che è considerato adeguato e appropriato per uomini e donne; l’orientamento sessuale può essere definito come la direzione stabile e prevalente dell’attrazione affettiva e/o sessuale verso le altre persone.

L’identità transgender è rintracciabile nella terminologia psichiatrica e le sue condizioni sono infatti riconducibili alla cosiddetta “disforia di genere” (DIG). Sono sempre più note, infatti, quelle situazioni di persone il cui vissuto soggettivo differisce rispetto al sesso biologico di appartenenza, una differenza che, nella stragrande maggioranza dei casi, è fonte di grandissima

---

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 442.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 444.

sofferenza psicologica. Le “disforie di genere”, per certi versi, contribuiscono a rafforzare gli atteggiamenti discriminatori e stigmatizzanti verso soggetti intersessuali identificati come individui con disturbi e affetti da patologie di vario genere. La dimensione clinico-medica si concentra in modo particolare sul binomio “intersessualità e le sue sindromi”. L’intersessualità o intersex rimanda all’ermafroditismo, una condizione di copresenza di entrambi gli apparati sessuali completi e funzionanti, comune in alcune specie animali (soprattutto tra i molluschi, le spugne e i pesci) ma che è rarissima negli esseri umani. Nella specie umana si parla di “pseudo-ermafroditismo” o di disordini della differenziazione sessuale. Due esempi: la Sindrome adreno-genitale (o iperplasia surrenale congenita) e la Sindrome di Morris (o sindrome da insensibilità agli androgeni). Nel primo caso, la mutazione in uno degli enzimi deputati alla sintesi degli ormoni steroidei favorisce un aumento della produzione di ormoni androgeni: nelle femmine, la diagnosi può essere fatta precocemente per la presenza di ambiguità genitali o al momento della pubertà in assenza della prima mestruazione, mentre nei maschi solitamente si manifesta attraverso un processo puberale molto precoce. Chi ha la Sindrome di Morris, invece, possiede un corredo cromosomico XY (quindi un genotipo maschile) ma sviluppa caratteristiche sessuali femminili (quindi un fenotipo femminile).

La prospettiva clinico-medica rafforza lo stigma inflitto nell’identità transgender (già fortemente discriminata) poiché ritenuta affetta da disturbi mentali e patologie psicologiche. È stato dimostrato che l’espressione “mental disorder” accresce il pregiudizio nei riguardi delle soggettività transgender<sup>23</sup>. Tuttavia, nel *Diagnostic and Statistical Manual and the International Classification of Diseases* o DSM, emerge che i transgender sono affetti da malattie mentali e psicopatologie di vario genere. Sebbene i numerosi coming out e i passi avanti nelle società occidentali sportive a favore dei diritti delle soggettività sessuali *non-gender binary* abbiano contribuito a rendere l’omosessualità e la diversità intesa come queer non come immorali o devianti ma, piuttosto, a considerare l’omofobia inaccettabile, lo sport

---

<sup>23</sup>Cfr. S. Winter et al., *Transpeople, Transprejudice and Pathologization: a seven-country factor analysis study*, in «International Journal of Sexual Health», 21 (2009), pp. 96-118.

rimane spesso, ancora oggi, depositario di *sex segregation*. Continuano a prevalere rapporti binari sesso/genere, costruzioni dicotomiche uomo/donna, e continua a considerarsi il gender come una categoria innata dipendente dal sesso biologico.

### 3. Dati e metodologia

I dati su cui è basata l'analisi sono stati estratti dai commenti relativi a sei video su piattaforma YouTube e assemblati in sei corpora, ognuno dei quali si sviluppa intorno a una tematica precisa. Tali temi variano dalla storia di Semenya in generale al suo matrimonio, dalle interviste sulla sua partecipazione ai campionati mondiali nel 2017 a questioni di genere, dall'evento del test del DNA a cui l'atleta si è sottoposta fino a degenerare in commenti maliziosi e malevoli. I testi in lingua inglese analizzati, il cui numero totale di parole ricorrenti ammonta a 88.221, sono costituiti dai commenti postati dal pubblico in seguito alla pubblicazione dei video sui motivi precedentemente menzionati. Per una visione d'insieme del corpus si rimanda alla tabella 1.

I dati sono stati esaminati grazie alla metodologia nota con il nome di *Corpus-Assisted Discourse Studies* (CADS)<sup>24</sup>, scelta in questa sede in quanto integra l'approccio quantitativo a quello qualitativo, tipico della *Discourse Analysis*. Tale metodologia piuttosto che partire da una ipotesi prestabilita si affida ad un approccio *bottom up* e persegue lo scopo di rivelare i significati nascosti, ovvero quelli che non sono visibili a occhio nudo. Il software preso in considerazione per l'analisi quantitativa è WordSmith Tools 7<sup>25</sup> un mezzo elettronico che consente di estrarre la lista di tutte le parole del corpus basandosi sul criterio della frequenza. La word-list, come osservano Scott e Tribble<sup>26</sup>, rappresenta il DNA del corpus rivelandone le regolarità che sono utili per la ricerca di pattern specifici. La frequenza è sempre

---

<sup>24</sup>Cfr. A. Partington, *Modern diachronic corpus-assisted discourses studies (MD-CADS) on UK newspapers: An overview of the project*, in «Corpora» 5/2 (2010), pp. 83-108.

<sup>25</sup>M. Scott, *WordSmith Tools version 7*. Stroud: Lexical Analysis Software, 2016.

<sup>26</sup>M. Scott, C. Tribble, *Textual patterns: keywords and corpus analysis in language education*, John Benjamin Publishing, Amsterdam 2006, p. 31.

il parametro dell'analisi nella fase successiva che mira all'identificazione delle *multi-word expression* o *n-grams* (*cluster* è il termine specifico usato in *Corpus Linguistics*), ovvero tutte le combinazioni fisse di parole scelte secondo un numero predefinito. L'ultima fase dell'analisi statistica prevede la lettura delle concordanze cioè lo studio del *cluster* in esame nel suo contesto d'uso. Rilevante in questo contesto è la differenza fra *Epithet* e *Classifier* nel processo di identificazione dei nomi. Mentre l'epiteto indica una qualità e lascia trasparire una valutazione (s)oggettiva, il classificatore attribuisce invece il nome ad una categoria ben precisa.

Titolo	Postato da	Visualizzato da	Commenti	URL
Caster Semenya address DNA/gender issues angrily in press conference	Nuffin' Long Athletics	134.040	1180	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=oRjPoNez3jg">https://www.youtube.com/watch?v=oRjPoNez3jg</a>
Too fast to be a woman The story of Caster Semenya	Kuchu Times	227.077	1116	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=f-UXoLE_tCg">https://www.youtube.com/watch?v=f-UXoLE_tCg</a>
Caster Semenya dancing at her wedding+pictures	SAvids	840.461	374	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=5aN3mBce3IY">https://www.youtube.com/watch?v=5aN3mBce3IY</a>
South African runner Caster Semenya interview male or female	weknowitall	82.892	117	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=693bw9mwxno">https://www.youtube.com/watch?v=693bw9mwxno</a>

Titolo	Postato da	Visualizzato da	Commenti	URL
She's a MAN!!! Caster Semenya South African 800m runner	sportsnews01	61.591	171	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=LAsuSqQr-Qc">https://www.youtube.com/watch?v=LAsuSqQr-Qc</a>
Caster Semenya has a penis? Tests show the women's champion is a Hermaphrodite	Duke Powell	147.043	206	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=LvE4jojKJdo">https://www.youtube.com/watch?v=LvE4jojKJdo</a>

Tabella 1. Caratteristiche del corpus oggetto dell'analisi<sup>27</sup>

L'analisi qualitativa si avvale di alcuni elementi della grammatica funzionale<sup>28</sup> e, considerata la qualità dei dati a disposizione, si è scelto di ricorrere alla *Critical Discourse Analysis* adattata all'ambiente digitale per l'interpretazione dei dati e per esplorare come i partecipanti usano le sequenze linguistiche per descrivere una identità controversa. La costruzione dell'identità mostra come l'individuo negozia, attraverso il discorso, la propria appartenenza (inclusione/esclusione) alla comunità, attraverso i meccanismi IO-ALTRO che determinano fenomeni di inclusione o discriminazione del

<sup>27</sup>Ultima data d'accesso all'URL gennaio 2019.

<sup>28</sup>M.A.K. Halliday, *An introduction to Functional Grammar*, Routledge, London/New York 1985.

soggetto<sup>29</sup>. La Dimensione Discorsiva di Inclusione e Esclusione<sup>30</sup> adattata qui al discorso di genere permetterà di studiare i commenti come esempi di possibile (consapevole) discriminazione. Una volta distinti i post dagli *inferior comments* (rappresentati per lo più dal trolling, cioè l'espressione aggressiva o deviante rispetto al *mainstream* della conversazione), si è guardato ai commenti come esempio di discorso ideologico di tipo egemonico veicolato dalle micro-interazioni degli utenti sull'atleta e la sua identità (anche di genere). Sebbene i commenti risultino pubblici, per preservare i diritti alla privacy degli utenti, le stringhe sono state rese anonime.

#### 4. Analisi quantitativa

Come si può osservare dalla Figura 1, in cima alla lista delle parole compare il pronome personale *she* (1.54%) con una percentuale di frequenza che è il doppio rispetto a quella del pronome personale maschile *he* (0.62%). Tanto il pronome personale femminile quanto l'aggettivo possessivo *her* (0.94%), che segue nella lista, si rivelano essere più frequenti rispetto a qualsiasi forma pronominale o aggettivale di genere maschile. Diversamente accade per i nomi comuni *man* (0.76%) e *woman* (0.62%), la cui percentuale mostra, a livello lessicale, un uso maggiore del nome di genere maschile. L'osservazione di queste occorrenze indurrebbe a far pensare ad un'identificazione della Caster in termini di genere femminile, tuttavia, questo stadio dell'analisi è solo ipotetico in quanto i dati sono interpretati fuori dal loro contesto linguistico e culturale. Per questo motivo si rende necessario uno studio dei *cluster*, ovvero di tutte le combinazioni continue di parole fissate in numero di tre.

Come si può ben osservare dalla Figura 2, il primo *cluster* (*is a man* 0.12%) contiene il nome comune di genere maschile seguito da *she is a* (0.11%) e da un ulteriore *cluster* che farebbe pensare ad un pattern formulato

---

<sup>29</sup>Cfr. R. Wodak et al., *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

<sup>30</sup>Cfr. R. Wodak, 'Us' and 'Them': *Inclusion and exclusion – discrimination via discourse*, in G. Delanty, R. Wodak, P. Jones (eds.), *Identity, Belonging and Migration*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 54-77.



in termini di similitudine con un uomo (*like a man* 0.11%). È interessante osservare come la lista dei *cluster* presenti delle combinazioni di parole che si prestano a costruire dei pattern contenenti Processi Relazionali, cioè quei processi verbali in cui «a relationship is set up between two concepts and the function of the Predicator is simply to signal the existence of the relationship»<sup>31</sup>. Invero, salvo pochissimi casi, la maggior parte di questi *cluster* contiene il verbo essere (*is, to be*) o il verbo avere (*has*) o anche il verbo assomigliare (*look like*), insomma, formulazioni che presuppongono la presenza di un predicato nominale o una entità di riferimento e quindi utili ai fini di un'analisi della costruzione identitaria, quale oggetto di questa ricerca. Inoltre, scorrendo la lista verso le multi espressioni meno ricorrenti si notano *cluster* che riportano la fraseologia tipica di un discorso: il *cluster an unfair advantage* rievoca speculazioni attinenti al discorso sportivo così come *to compete with*; altri come *levels of testosterone* rimanda a discussioni sul piano biologico/genetico. Considerando che anche la lista dei *cluster*, sebbene indice di una maggiore fraseologia discorsiva, sia avulsa dal contesto, la lettura delle concordanze ci permette di visualizzare e osservare un determinato *cluster* o parola all'interno del suo ambiente linguistico e anche culturale.

Nelle 108 concordanze in cui ricorre il primo *cluster, is a man*, varie sono le espressioni che attribuiscono a Caster Semenya qualità di uomo, attraverso una serie di Processi Relazionali di tipo Attributivo. La prima combinazione in ordine di frequenza è *Caster is a man*, seguito da *dude is a man*, *He is a man*, *Semenya is a man*, *She is a man*, *This is a man*, espressioni che non danno adito ad alcun dubbio identitario e che implicano valutazioni negative, come nel caso di *this dude is a man*. In quest'ultimo esempio, il termine 'dude' dal punto di vista etimologico rivela un'accezione negativa ("fastidious man")<sup>32</sup> che rimanda a un imbroglione. Come si evince dalla Figura 3, l'affermazione che Caster sia un uomo è spesso preceduta da argomentazioni di tipo anatomico che confluiscono nell'unica possibile verità di mascolinità dell'atleta.

<sup>31</sup>G. Thompson, *Introducing Functional Grammar*, London, Arnold 2004, p. 96.

<sup>32</sup>Cfr. <https://www.etymonline.com/search?q=dude>.

Il secondo *cluster* nella lista, *she is a*, potrebbe far pensare ad una serie di *counter-examples* e cioè ad una identificazione in termini femminili, come nel caso di esempi ricorrenti del tipo *she is a female*. In realtà le formulazioni emerse confermano i risultati che legano il soggetto al genere maschile come dimostrano i seguenti esempi: *she is a biological male, she is a bloke, she is a blown out dude more manly than rambo, she is a he, she is a hermafrodite* ecc... Notevole è la frequenza nel corpus di similitudini in cui il termine fonte per il paragone è sempre l'uomo: Semenya parla come un uomo, agisce come un uomo, si veste come un uomo, prova sentimenti come un uomo fino a *Caster is built like a man*, evidenziando così una percezione pubblica in termini di deviazione fisica, mentale, estetica da tutto ciò che è femminile.

Non essendo possibile, per ovvi motivi di spazio, documentare tutte le associazioni con i *cluster* individuati, i risultati sono stati riportati nella Tabella 2 in cui si elencano tutti i collocati distinti fra epiteti e classificatori.

N	Word	Freq.	%	Texts	% Disp.	Lemmas	Set
7	SHE	1.360	1,54	6	100,00	0,94	
8	YOU	1.211	1,37	6	100,00	0,95	
9	THAT	1.078	1,22	6	100,00	0,96	
10	OF	1.063	1,20	6	100,00	0,94	
11	FA	1.015	1,15	6	100,00	0,74	
12	I	832	0,94	6	100,00	0,94	
13	IN	830	0,94	6	100,00	0,96	
14	HER	826	0,94	6	100,00	0,95	
15	NOT	800	0,91	6	100,00	0,96	
16	ANNO	794	0,90	2	33,33	0,57	
17	ARE	718	0,81	6	100,00	0,92	
18	IT	702	0,80	6	100,00	0,93	
19	HAVE	674	0,76	6	100,00	0,91	
20	MAN	670	0,76	6	100,00	0,89	
21	WITH	629	0,71	6	100,00	0,97	
22	BE	606	0,69	6	100,00	0,94	
23	WOMEN	585	0,66	6	100,00	0,90	
24	HAS	551	0,62	6	100,00	0,94	
25	THIS	551	0,62	6	100,00	0,94	
26	WOMAN	549	0,62	6	100,00	0,88	
27	HE	544	0,62	6	100,00	0,89	
28	FOR	530	0,60	6	100,00	0,93	
29	AS	510	0,58	6	100,00	0,92	
30	SO	494	0,56	6	100,00	0,95	
31	BUT	481	0,55	6	100,00	0,94	
32	CASTER	481	0,55	6	100,00	0,96	

Figura 1. *Wordlist*

## Costruzioni identitarie e di genere

Word list (unsaved)

File Edit View Compute Settings Windows Help

N	Word	Freq.	%	Texts	%Disp...	Lemmas	Set
1	IS A MAN	108	0,12	6	100,00	0,00	
2	SHE IS A	101	0,11	6	100,00	0,00	
3	LIKE A MAN	97	0,11	6	100,00	0,00	
4	ANNO FA MODIFICATO	52	0,06	1	16,67	0,00	
5	HE IS A	50	0,06	6	100,00	0,00	
6	IS A WOMAN	45	0,05	6	100,00	0,00	
7	SHE WAS BORN	44	0,05	6	100,00	0,00	
8	AN UNFAIR ADVANTAGE	40	0,05	5	83,33	0,00	
9	THIS IS A	40	0,05	6	100,00	0,00	
10	BE ALLOWED TO	39	0,04	5	83,33	0,00	
11	TO BE A	39	0,04	6	100,00	0,00	
12	LOOKS LIKE A	38	0,04	5	83,33	0,00	
13	ANNO FA BIGMARINE	35	0,04	1	16,67	0,00	
14	CASTER IS A	35	0,04	5	83,33	0,00	
15	ANNO FA I	34	0,04	1	16,67	0,00	
16	BEN O BRIEN	34	0,04	1	16,67	0,00	
17	IS NOT A	34	0,04	6	100,00	0,00	
18	OF A MAN	34	0,04	5	83,33	0,00	
19	AS A MAN	33	0,04	6	100,00	0,00	
20	TO COMPETE WITH	32	0,04	5	83,33	0,00	
21	AS A WOMAN	30	0,03	5	83,33	0,00	
22	SHE HAS A	30	0,03	5	83,33	0,00	
23	A MAN AND	29	0,03	6	100,00	0,00	
24	LEVELS OF TESTOSTERONE	29	0,03	4	66,67	0,00	
25	NOT A WOMAN	29	0,03	5	83,33	0,00	
26	SHE IS NOT	28	0,03	5	83,33	0,00	
27	TO COMPETE AGAINST	28	0,03	5	83,33	0,00	
28	YOU ARE A	28	0,03	5	83,33	0,00	

frequency alphabetical index freq. index alph. statistics filenames notes

680 entries Row 1 0%

Figura 2. *Cluster list* sulla base di 3 come componenti

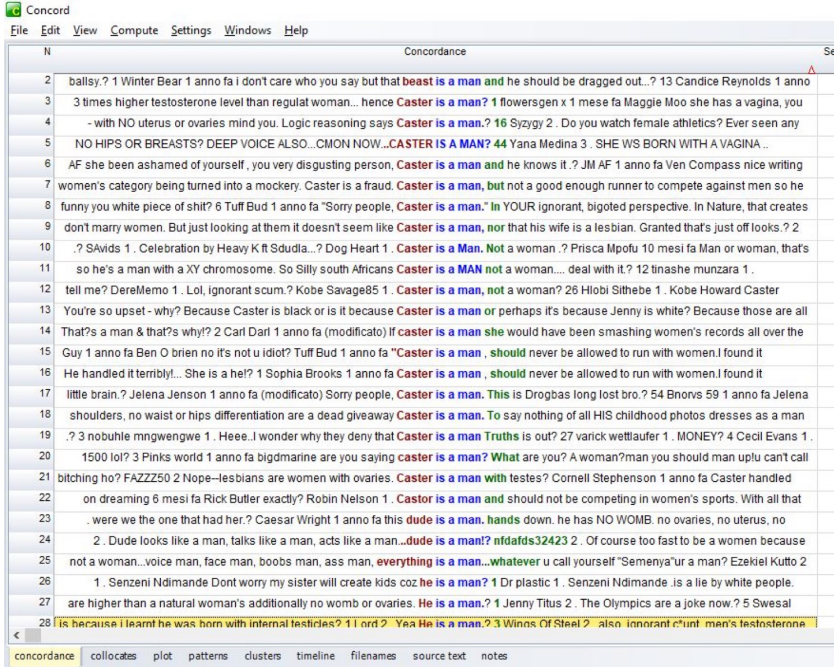


Figura 3. Concordanze del cluster ‘is a man’

Classificatori	Percentuale	Epiteti	Percentuale
Man (670)	0,76%	black (65)	0,10%
Woman (549)	0,62%	dude (49)	0,08%
Female (364)	0,41%	disgrace (12)	0,02%
Male (331)	0,38%	abomination (7)	0,02%
Girl (92)	0,11%	mutant (5)	0,01%
Intersex (99)	0,11%	cheater (4)	0,009%
Athlete (64)	0,10%	super (3)	0,009%

Classificatori	Percentuale	Epiteti	Percentuale
Hermaphrodite (56)	0,06%	shemale (1)	
Transgender (41)	0,05%	special case (1)	
Human being (11)	0,02%		
Gal (4)	0,01%		
Teenager (4)	0,01%		

Tabella 2. Classificazione dei nomi e aggettivi relativi alla costruzione identitaria

## 5. Analisi qualitativa

L'approccio qualitativo è stato usato per decostruire il discorso sul genere così come emerge dai commenti degli utenti della piattaforma digitale. L'analisi si concentra quindi sulle stringhe di linguaggio impiegato nei commenti e qui inteso come unità significativa ed espressiva del linguaggio in uso come pratica sociale, determinato dalle strutture sociali più influenti in quel dato momento e ambiente. Il linguaggio, infatti, ha una dimensione dinamica influenzata dai fenomeni di interazione sociale in cui i significati non sono semplicemente espressi da frasi trasparenti, ma possono emergere nell'interazione tra partecipanti, che così mostrano implicitamente anche la propria struttura mentale e ideologica: la conoscenza che hanno del mondo e della situazione stessa in cui interagiscono, in questo caso, gioca un ruolo cruciale ed emerge nelle scelte linguistiche specifiche che gli utenti fanno. Nella fattispecie emergono tre dimensioni legate all'atleta: Caster come orribile deviazione rispetto alla natura («[...] A disgrace to the human race»), Caster come abominio (di dominio religioso: «[...] this abomination is damned to hell, and all those like him»), Caster come traditore dei valori sportivi («He may identify as a female, but most certainly don't tell his wife [...] just a *thief stealing* hopes, dreams and cash from all these hard working ladies who also happen to run the 800 meters. They are *victims* in this case»). Come spesso accade in ambiente digitale, si assiste a una netta

polarizzazione del giudizio degli utenti, che attaccano o si schierano in difesa della persona e dell'atleta (primo e secondo esempio rispettivamente, enfasi aggiunta):

I get angry each time I see *him* competing with women and winning them: I see *a man* robbing women in the track. I have followed *her* history and I know that as a hermaphrodite, it was because of *his* selfish interest that made *him* claim the women gender on the track because *he has more of a male body appearance* [...]. Marrying a female makes *him* more hypocrite than *his* claim because why would *he* claim feminine and decided to marry a female, or is *he* telling us *he* is practicing gay? I know that many of you want to defend *him* but that is insincerity and lawlessness on *their* part.

Congratulation to Caster, [...]. *Its* not evil, *its* not an abomination, *its* not madness. All of these ridiculous ideals of women and men ONLY belonging together are based off of enculturated brain washing. The world has more than two gender, this is the *reality*.

Questi due esempi mostrano quanto affrontare il tema dell'ermafroditismo non sia facile per gli utenti, a partire dalla scelta del pronome soggetto: nel primo esempio, vengono utilizzati sia il pronome femminile sia il maschile, ma si nota come la scelta dell'uno o dell'altro non sia intercambiabile, ma frutto di una modalità di conduzione dell'argomentazione (è *him* quando si parla della competizione sportiva e dei suoi valori e *her* quando si parla della sua storia, e si conclude con il plurale singolare *their* usato come pronome politicamente corretto in caso di *gender issues*). È una scelta diversa rispetto all'utente del secondo esempio che, a prescindere dall'uso non convenzionale dell'inglese digitale, usa la forma neutrale *it*.

Senza dimenticare le pratiche specifiche delle comunità sportive, Semenya diventa simbolo (*identity-carrier*) di tutta la minoranza LGBTQ anche in chiave socio-politica:

*she* is hermaphrodite and the world need to accept it. It's time the world meet *us* and see *us* like *them*

In questo caso, l'uso del pronome collettivo non solo suggerisce l'identificazione di un'intera comunità, ma anche la scelta di mettere in contrappo-

sizione l'US con un generalizzato THEM (*the world*)<sup>33</sup>. L'identità sportiva lascia il posto all'identità sociale dell'atleta che non solo viene usata per sfidare l'ideologia dominante nel linguaggio sportivo (dove l'identità di genere è di tipo maschile, femminile e solo recentemente omosessuale<sup>34</sup>), ma anche come chiave per un processo di visibilità sociale (la comunità *intergender* come soggetto). Il commento sull'ermafroditismo dell'atleta, spesso basato sul solo aspetto fisico, diventa discorso sulla deviazione (in chiave positiva o negativa) rispetto alla natura:

[...] she has a deep voice, almost no chest, and a build like a male. Maybe it could've been one of those *freakybirths* where she was born female with male gender inhabits

either you're a MAN or you're not. *This is disgusting.*

[...] we have to keep in mind that athletes are training to purposely build themselves up [...] ANY woman should be commended for putting their athletic career before the body image of the media... some girls just like the athletic look that comes with the turf of competition. They are NOT less female... *they are just strong women.*

La sua fisicità, così diversa dai canoni, viene spiegata in termini etnici, degenerando il discorso in *hatespeech* di stampo razziale, in ironia basata sullo stereotipo di genere (la scarsa capacità alla guida di una donna) e alla cospirazione politica:

*black women* are genetically masculine [...]

if they're testing her if she's male or female, why not test all *black women* who competes in these sorts of things, they all look male to me.

ok Sherlock, Caster was seen reversing her car into a very tight parking space when she arrived at the stadium, *she did this in ONE attempt*. Even you must admit that's very *suspicious!*

*That's a male*. Most of the A-list actresses in Hollywood are male *trannys*. Do some research. [...] Stop believing the media. They lie to you to keep you docile and ignorant.

---

<sup>33</sup>Cfr. R. Wodak, et al., *The Discursive Construction*, cit.

<sup>34</sup>Cfr. E. Anderson, *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities*, Routledge, New York 2009.

Ma è soprattutto il rispetto dei valori sportivi ad essere usato per attaccare l'atleta e le sue scelte di genere. L'ermafroditismo è “una truffa”:

She is a *disgrace* to the sport and should have been banned from the start.

The world has been *fooled* and track and running sport are no longer of any importance to watch!! *Shameful* and *disgusted*!!

so this dude has been *stealing* Kenya's spotlight in 8oom *pretending* to be a lady

And now this POS has STOLEN a gold medal away from a *real* woman at the Commonwealth Games in Brisbane. Not just a *disgrace* to men AND women everywhere, but a sport *cheat* to boot.

Questa truffa è perpetuata non solo dall'atleta ma da tutta l'Africa (il che sposta il dibattito su un piano internazionale e contro-africanista):

This damn man *is a fraud* and should be ashamed of himself for competing against women. How can South Africans support *such a cheat*? If South Africa can't compete *without cheating*, it has no integrity or honor.

*Huge lie* perpetrated by this family, tribe, South Afrikaans and others who have been mind controlled and Tavistocked into believing men are women. *What a FARCE!*

In tutti i commenti, l'utente delegittima la Caster in quanto persona e in quanto atleta, alludendo esplicitamente o implicitamente alle norme sociali di accettazione del genere e della professionalità. Descrivendo Semenya e valutando il suo aspetto fisico e il suo comportamento, gli utenti si autodefiniscono come conoscitori di fatti e si posizionano come giudici. La descrizione dunque lascia il posto al posizionamento dell'utente e all'azione discorsiva che si distanzia dal fenomeno Caster. Soprattutto la valutazione dell'atleta come traditrice dei valori sportivi diventa uno strumento retorico potentissimo di delegittimazione personale perché costruisce una immagine (condivisa) negativa, basata su un giudizio morale e non legato al genere (sebbene sia proprio sul disagio nell'attribuire chiaramente un genere su cui questo giudizio si basa). Il giudizio di Caster come atleta, poi, si trasforma in una metonimia che sia allarga a tutto ciò che circonda l'atleta, che a sua



volta, diventa suo malgrado la personificazione dell'intero continente africano. Costruendo l'immagine di Semenya e di tutta l'Africa come *cheater*, la dicotomia io-altro si sposta su un piano etnico-politico e non più di genere.

## 6. Conclusioni

Come ampiamente descritto nell'indagine teorica di questa ricerca, lo sport è stato caratterizzato da discriminazione<sup>35</sup> sia nei confronti delle donne (che infatti hanno avuto accesso allo sport professionale solo all'inizio del XX secolo) che degli uomini (in particolare non caucasici: gli afroamericani negli USA non avevano accesso al baseball). Di contro, oggi lo sport è diventato un fenomeno sociale globale caratterizzato proprio dallo sforzo di promuovere fair play, solidarietà e rispetto<sup>36</sup>. Il caso 'Semenya', pur non essendo il primo caso di ermafroditismo nello sport, ha avuto una certa rilevanza per la diffusione della notizia e per le connotazioni sociali e politiche che ha determinato. I commenti sono stati intesi come esempio di comunicazione digitale e di partecipazione alla discussione sul genere. L'analisi quantitativa e l'indagine qualitativa hanno mostrato una dimensione dell'alterità diversa da quella che solitamente il mondo dello sport dedica a ciò che considera deviante dalla norma. Ci si aspettava da parte degli utenti un atteggiamento oppositivo a un soggetto portatore di una identità (deviante), compatibilmente al processo di *otherization* descritto da Wodak et al.<sup>37</sup>, che vede l'altro come minaccia (ai valori della propria società). In passato, per esempio, l'omosessualità è stata nascosta o osteggiata (si veda, ad esempio, il caso Fashanu del 1990) e solo recentemente l'apparente accettazione dell'altro nel mondo sportivo è stata legata solo alla sua "normalizzazione", in quello che Anderson<sup>38</sup> ha teorizzato come *Inclusive Masculinity*. La dimensione del genere affrontata nei commenti digitali evidenzia, invece, come lo stereotipo di genere risieda ancora su una polarizzazione legata al sesso più che al

<sup>35</sup>Cfr. E.J. Trolan, *The impact of the media on gender inequality within sport*, in «Procedia - Social and Behavioral Sciences» 91 (2013), pp. 215-227.

<sup>36</sup>Cfr. D. Omrcen, *Analysis of gender-fair language in sport and exercise*, in «Rasprave» 43/1 (2017), pp. 143-161.

<sup>37</sup>Cfr. R. Wodak, et al., *The Discursive Construction*, cit.

<sup>38</sup>Cfr. E. Anderson, *Inclusive Masculinity*, cit.

genere, confermando uno storico conservatorismo. L'alterità rappresentata da Semenya è spiegabile dalla non-comprensione del suo sesso/genere (si vedano i *cluster is a man* insieme a *she is*, o l'affermazione *she's a lesbian*) che determina anche la negativa ricezione della sua rappresentazione professionale (*she's a cheater*). Tuttavia, questa stigmatizzazione dell'atleta rimane sul piano dell'individuo, e i giudizi di valore non vengono mai associati alla minoranza degli intersessuali come comunità. Con l'uso delle pratiche linguistiche tipiche del contesto digitale (polarizzazione, *hatespeech*, aggressività), il focus di questi commenti è presentare Caster Semenya come una *cheater*, una traditrice dei valori sportivi. La riduzione dell'ermafroditismo/intersessualità a comportamento individuale permette all'utente di non affrontare il tema dell'ermafroditismo (o dell'intersessualità). È l'atleta che viene delegittimato nella sua individualità, per il suo comportamento scorretto, e non viene pensato come una rappresentante di una alterità sessuale/di genere. I commenti qui studiati mostrano che le presupposizioni ideologiche non tengono in considerazione alterità diverse da quelle già conosciute (uomo/donna/omosessuale) e mostra come certi gruppi sociali (in particolare le minoranze legate alla dimensione del genere) risultino inesistenti o rappresentati (negativamente) nel *social audience discourse*.

## Scenari dell'alterità: rappresentazioni diacroniche di italiani in Irlanda

CHIARA SCIARRINO

An individual's self-consciousness never exists in isolation it always exists in relationship to an 'other' or 'others' who serve to validate its existence.  
(E. Hall)

We must from now on grant citizen's rights to the foreigner's new name: the foreign I/ Foreign Me, foreign You designated by the I.  
(E. Jabès)

La questione dell'incontro, della curiosità nei confronti dell'Altro, sentita e discussa a lungo dal poeta francese Edmond Jabès, che vi dedicò un intero volume, oltre che numerose riflessioni e suggestioni offerte dal pensiero di Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas è solo uno dei tanti esempi illustri di trattazione di un tema caro a filosofi, pensatori, poeti, scrittori ma anche studiosi di Scienze sociali, Antropologia, Filosofia del Linguaggio, Psicologia, Studi Culturali e Studi sulla Migrazione. Negli ultimi decenni, in particolare, si è assistito al fiorire dei cosiddetti "Image Studies", dal francese "Imagologie", ovvero quel ramo della Letteratura Comparata che si pone come obiettivo l'analisi di rapporti trans-nazionali, sopranazionali, o analisi dei contenuti di quelle rappresentazioni fatte da un popolo di un altro popolo (*bétéro-images*) o di se stessi (*auto-images*).

L'“imagologie” termine<sup>1</sup> coniato da Daniel-Henri Pageaux, studioso e Professore Emerito della Sorbona di Parigi, e ripreso da Joep Leerssen, curatore ed autore di numerosi volumi sull'argomento, si sofferma dunque sulle immagini che riflettono nozioni di identità nazionale, e nella forma di immagini di se stesso o di ciò che è familiare, e nella forma di immagini che riflettono l'alterità e l'altrui.

Quando si insiste su alcuni tratti dell'altro, si corre il rischio di facili generalizzazioni che conducono a stereotipi, negativi e positivi, condivisi dalla comunità di chi li produce a tal punto talvolta da essere avvertiti come parte del reale, dunque difficilmente soggetti a cambiamenti.

Persino quando gli stranieri sono i “locals”, nello sfondo di un bellissimo paesaggio italiano – dal clima temperato, ottimo cibo e belle opere d'arte – essi vengono considerati come esseri sociali, dunque presi in esame e valutati meticolosamente all'interno del proprio gruppo sociale, piuttosto che come individui, dotati di una propria identità, spesso per venire incontro alle esigenze di determinati creatori, o scrittori.

Sino a quale punto l'immagine, la tipizzazione del personaggio straniero è rappresentativa di un temperamento, un carattere, una caratteristica, di una nazione, un paese o di abitanti stranieri? È chiaro, come afferma Karl Ulrich Syndram, che

All that follows textually established patterns adheres primarily to established conventions of representation. In this respect, they are no different from other literary conventions, and should be studied in the aspect of their conventionality – be they uttered by the narrative voice, focalized through one of the actors, part of a dialogue, or implicit in a description. Thus, the study of such images is part of the study of the text's formal properties, much as a proper understanding of the text's inner organization is a necessary part of imagological analysis<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>A questo termine Hugo Dyerinck, a partire dalla scelta della nozione di “ethnie” per indicare qualsiasi gruppo con una coesione storico-culturale condivisa”, preferisce “ethno-images”.

<sup>2</sup>K. U. Syndram, *The Aesthetics of Alterity: Literature and the Imagological Approach*, in J. Th. Leerssen, (ed.), *National Identity, Symbol and Representation*, Rodopi, Amsterdam 1991, p. 187.

Come viene vissuto, espresso, descritto e comunicato il dialogo con lo straniero? Quale sorta di mediazione esiste tra i due sistemi di riferimento? Come viene realizzato ciò all'interno di alcuni testi – letterari e giornalistici – e quali sono le differenze nei ritratti prodotti dai generi letterari menzionati? Possiamo parlare di comunicazione distorta o, al contrario, perfetta o perfettibile?

D'altra parte, il linguaggio è il mezzo che permette l'espressione di differenze nazionali e geografiche; quel mezzo che può essere facilmente identificato e arricchito con prestiti e parole straniere. L'immagine linguistica degli "altri" è probabilmente l'elemento che viene facilmente riconosciuto e che distingue il sé dall'altrui.

La scelta di alcuni testi narrativi e giornalistici irlandesi che presentano o descrivono gli italiani in Irlanda o aspetti di cultura italiana, nasce dall'obiettivo di identificazione, diffusione e descrizione di tali manifestazioni di interesse: la letteratura, come scrive Pageaux è il mezzo tramite cui si realizza l'elaborazione e la diffusione di rappresentazioni di ciò che è straniero, della sua cultura, nelle sue diverse manifestazioni, dal luogo straniero (si vedano i numerosi *travel books* sull'Italia) ai tipi letterari (la cosiddetta tipologia letteraria) ad immagini e opere critiche (la storia delle idee, il successo di un testo e la sua ricezione all'interno di un sistema culturale diverso):

Elaboration and diffusion of representations of what is foreign, of its culture, in its different manifestations, from the foreign space (travel literature) to literary types (literary typology) to images and opinions on texts and critical works (history of ideas, success of a text and its reception within a different cultural system)<sup>3</sup>.

Si cercherà, dunque, di prendere in considerazione l'alterità offerta dall'italiano o dagli italiani in due contesti precisi: l'Irlanda, dunque il luogo familiare e l'Italia, ovvero il paese straniero, un luogo in cui il bello ospita preconcetti, riproduce pregiudizi che i personaggi portano con sé sin dall'inizio delle loro storie.

<sup>3</sup>D.H. Pageaux, *De l'imagologie à la théorie en littérature comparée. Éléments de réflexion*, in J.Th. Leerssen, K.U. Syndram (eds.), *Europa Provincia Mundi. Essays in Comparative Studies*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1992, pp. 297-308.

Il corpus di testi analizzati include testi letterari, articoli giornalistici dell'*Irish Times*, oltre che informazioni più recenti sull'essere italiano o sugli italiani apparsi su internet, quali *blog*, social forum, ecc. Inevitabili riflessioni sul ruolo che i cambiamenti sociali svolgono nella ridefinizione di un tipo, non più meramente letterario, ma nazionale – sempre che la definizione di nazione sia gradita ai più – concludono la presentazione di un quadro, certamente non più scontato: dai tipi, luoghi comuni, stereotipi e convenzioni, il sistema di rappresentazione non è più prefissato, programmato, bensì caratterizzato da precise finalità estetiche nonché da motivazioni sociali, storiche, culturali ben definite.

Alcune alternative vengono offerte a scrittori che introducono personaggi italiani nelle loro storie. I testi di narrativa in questione funzionano, in un certo qual modo, perché all'interno di un sistema culturale che in parte determina il modo in cui vengono compresi. Il primo testo che tratta di italiani in Irlanda è di Una Power, *Terra Straniera* (1988), seguito da *Casalattico and the Italian Community in Ireland* di Brian Reynolds (1993), che, seppure si soffermi su una specifica comunità, offre un buon panorama introduttivo dell'emigrazione italiana in Irlanda: i primi gruppi di italiani si trasferirono nel 1880 circa, periodo in cui viene per la prima volta aperto il primo "chipper" (dove si vendevano *fish and chips*) in una zona centrale di Dublino. Altri italiani vendevano gelati o lavoravano come operai usando lo stucco, ma erano anche architetti, pittori o lavoravano nel tessile e nell'industria manifatturiera.

Gli italiani a quel tempo corrispondevano soltanto al 4% della popolazione, una percentuale destinata a salire durante gli anni Cinquanta e Sessanta. Già nel 2002 si registrano 3770 residenti di nazionalità italiana con numeri più alti l'anno successivo, quasi 5000 anche se sembra ce ne fossero tremila in più. Ma torniamo agli inizi del 1900: la principale attività di molti era il *chipper*, il negozio in cui si vendevano *fish and chips*: Fusco and Forte sono solo due dei nomi di famiglie che fecero affari vendendo pesce fritto. Attività seguita dai venditori ambulanti di gelati (chi non ricorda il riferimento ad un venditore ambulante di gelato in uno dei racconti di James Joyce) che erano ben 64 nel 1911 (anno in cui sembra ci fossero 20 musicisti e 20 collaboratori domestici italiani nel Paese). Se Reynolds nel 1993 non

vedeva che sporadici casi di forme di pregiudizio nei confronti degli italiani, dovute a rare occasioni di competizione con la popolazione irlandese e alla lunga esperienza migratoria degli irlandesi, Michéal Mac Gréil, autore di *Prejudice and Tolerance in Ireland* (1977) individua ed esplora i modi in cui la relazione tra intergruppi è molto cambiata, determinando occasioni di pregiudizio sociale nei confronti della comunità italiana in Irlanda.

La sua ricerca in particolare mostra che:

- il 62% degli irlandesi non sposerebbe un italiano (percentuale più bassa rispetto ai cinesi, asiatici ed africani, ma più alta rispetto a svedesi, tedeschi, francesi e spagnoli);

- il 17% degli irlandesi avrebbe un italiano come amico (percentuale più alta di quella degli spagnoli, francesi e svedesi, ma inferiore a quella dei nigeriani).

In generale, gli italiani occupano la 42ma posizione di gruppo preferito, preceduti dagli spagnoli (41), svedesi (40), tedeschi (39), ebrei (38) e francesi (33).

Sebbene ci sia una diminuzione generale di forme di razzismo, MacGréil conclude il suo studio, aggiornato nel 1996, chiedendo un riesame delle strutture sociali della società irlandese al fine di individuare sino a quale punto tali strutture, più che liberare la gente irlandese, la fanno sentire in frustrazione. In un certo senso, analoga riflessione fa Ronit Lentin quando afferma che la società irlandese lotta per mantenere a bada tendenze razziali e discriminatorie al suo interno<sup>4</sup>. Il boom economico del periodo 1995-2001 ha certamente contribuito, con un azzeramento della disoccupazione e l'arrivo di multinazionali americane e straniere che vi hanno investito, alla modifica dello scenario sociale irlandese. L'Irlanda non è più il paese abbandonato, per la più prospera Inghilterra o per i lontani Stati Uniti, ma il luogo ideale in cui vivere: gli stessi italiani, arricchiti col business dei *fish and chips*<sup>5</sup>, preferiscono affittare i locali a cinesi o est-europei giunti in folte gruppi. Nel

---

<sup>4</sup>R. Lentin, R. Mc Veigh, *After Optimism? Ireland, Racism and Globalisation*, Metro. Éireann Publications, Dublin 2006.

<sup>5</sup>Il documentario *Chippers: the Story of the Italian Community in Ireland* illustra la storia dei primi italiani che intrapresero questo business. È adesso disponibile su youtube al seguente indirizzo [https://www.youtube.com/watch?v=w-\\_HecJ89A](https://www.youtube.com/watch?v=w-_HecJ89A).

2004, l'Italia è il sesto paese che esporta prodotti di farmacia, medicina, arredamento, cibo e macchinari in generale e gli italiani, ormai circa 10000, secondo lo sguardo attento di Concetto La Malfa, per anni all'Istituto di Cultura, offrono le loro abilità nel campo della medicina, dell'istruzione, nel giornalismo. Eppure, è quasi come se, paradossalmente, fossero invisibili, con immagini che non sono più fisse, piuttosto "floating-signifier", il cui contenuto va e viene riempito di volta in volta e riconosciuto, di volta in volta, nelle sue rappresentazioni molteplici, parte di un'Irlanda multi-etnica ancora alla ricerca di sé.

Ecco che altre voci vengono presentate: cinesi, nigeriani, polacchi, lituani offrono occasioni di generalizzazioni e di ridefinizione della propria identità, culturale e nazionale, mentre si preferisce parlare di interculturalità ed integrazione più che di multiculturalità. Un esempio significativo è la rubrica apparsa per la prima volta all'inizio del 2000 dal titolo "Changing Places: Ireland and Migration", cui seguirà una vera e propria sezione sull'edizione online dell'*Irish Times*, "Generation Emigration", per dare voce agli irlandesi che negli anni successivi al boom economico lasciarono in gran numero l'Irlanda alla ricerca di lavoro. Un esempio altrettanto degno di nota vede gli "stranieri" popolare i testi dello scrittore Roddy Doyle, insieme ai puri *locals*, perfetti parlanti del North Dublin English. In generale, però, dal 1990 circa, il Paese ha ospitato rappresentanti di ben 150 nazionalità, alcuni dei quali coinvolti in attività poco redditizie – la pulizia, l'agricoltura o il catering – altri nel settore della medicina – dottori ed infermieri filippini, indiani e del Sud Africa.

\*\*\*

We pick out what our culture has already defined for us and we tend to perceive that which we have picked out in the form stereotyped for us by our culture.  
(Lippmann)



Whatever the deep reason for their stereotypes, people use them to explain the behaviour of others, to justify their own actions, to communicate and to give meaning to the world.  
(Bruner)

Whether favourable or unfavourable, a stereotype is an exaggerated belief associated with a category. Its function is to justify (rationalise) our conduct in relation to that category.  
(Allport)

Per comprendere come la rappresentazione dell'incontro con l'alterità offerta dalla nostra "comunità" in Irlanda ha luogo, alcune definizioni di "stereotipo" vengono in aiuto e introducono alcuni concetti chiave. Il termine, usato per la prima volta nel 1798 per definire un metodo di duplicazione delle composizioni tipografiche, non va confuso come sottolinea Gordon Allport, con il termine di pregiudizio, negativo, discriminatorio e derogatorio, né si deve confondere, secondo Putman, con "prototipo", che rappresenta, sia nella teoria che nella pratica, il rapporto con la realtà.

Come viene rappresentato dunque lo stereotipo? Il linguaggio certamente svolge un ruolo importante nella presentazione e nella condivisione, nel mantenimento o nello smantellamento di identità sociali, di relazioni sociali e di stereotipi. Luciano Arcuri e Anne Mass hanno dedicato all'argomento interessanti riflessioni, soffermandosi sugli "epiteti razziali o etnici", detti anche "ethnophaulisms"<sup>6</sup>.

Poiché il linguaggio riflette l'organizzazione e la pratica sociale, e poiché gli stereotipi corrispondono a categorie sociali, è questo punto di vista specifico, individuato da Fairclough, ad essere adottato per l'analisi di qualsiasi forma di stereotipo più o meno diffuso sugli italiani in Irlanda. È ovvio che il discorso dello stereotipo non è che il riflesso di una realtà che ogni volta viene riprodotta attraverso un uso manipolativo del linguaggio. Il discorso dello stereotipo è certamente un discorso del sé contro l'altrui, del

---

<sup>6</sup>L. Arcuri e A. Mass, *Language and Stereotyping* in M. Hewstone, C. Macrae, C. Stangor (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, The Guilford Press, New York 1996, pp. 193-226.

qui contro l'altrove, del noi contro di loro, un discorso di somiglianze ma anche di differenze.

Lo studio di stereotipi in letteratura è legato al discorso sull'alterità. L'immagine dell'altro colloca l'oggetto di studio in una prospettiva critica ed estetica. Stranieri possono essere descritti, interrotti, guardati dall'alto in basso, presi in giro, offesi o semplicemente accettati. Le loro immagini possono essere create a livello verbale – sintattico, lessicale e stilistico – e a livello narrativo e tematico, mettendo in ballo temi, simboli, funzioni e sequenze narrative, così come strutture discorsive. Anche la stampa si presta ad una facile trasmissione di stereotipi: gli studi di Mass e Arcuri hanno soltanto ribadito come stereotipi di etnia, razza e genere possano essere facilmente creati, trasmessi e riprodotti attraverso un'esposizione continua di "immagini" in libri, televisione e nella stampa così come nella comunicazione parlata. La lingua dello stereotipo nella stampa diventa più sottile e coinvolge aspetti diversi della comunicazione, spesso facendo ben poco per eliminare o attenuare rappresentazioni negative di un'alterità, di un altrui, la cui voce è quasi silente. La stampa in Irlanda è rappresentata da quattro quotidiani e due cosiddetti *evening papers*, quattro *Sunday national newspapers* insieme a circa 65 giornali regionali, 12 giornali locali e 32 giornali gratuiti editi nelle più grandi città. Fondato nel 1859, l'*Irish Times* nasce come quotidiano conservatore, protestante, ma è uno dei quotidiani più acquistati anche se ultimamente sembra essere stato superato, nelle vendite dall'*Irish Independent*. Contiene degli ottimi supplementi, quali *Il weekend*, che esce il sabato con articoli di cultura generale (musica, teatro, letteratura, cucina ecc.). Per esplorare l'immagine degli italiani in Irlanda, consultare il catalogo online era dunque inevitabile. Il periodo scelto va dal 1996 al novembre 2009, un periodo segnato da cambiamenti culturali e sociali (si pensi al referendum sulla cittadinanza del 2004 all'emanazione del Refugee act del 1996, sino all'Immigration Act del 1999 all'atto sull'Illegal Immigration (trafficking) act del 2000. Sono stati selezionati articoli sulla sezione News e Ireland, così come dalla "World Section" con le cosiddette "letters" scritte dal corrispondente irlandese a Roma, Paddy Agnew. Si è scelto anche di cercare la parola "chipper", perché a lungo gli italiani in Irlanda sono stati identificati con o associati all'idea del *fish and chip shop*.

Al di là di un ipotetico motivo razziale che la polizia esclude in relazione alla morte di un bambino in una casa di italiani, le notizie sugli italiani in Irlanda costituiscono solo esempi di cronaca, circondate da notizie sul cibo italiano, la moda italiana, la lingua italiana, le arti italiane (musica, opera e arti visive, quali il noto quadro “The Taking of Christ” di Caravaggio presso la National Gallery); così come articoli su temi ed eventi religiosi. Accanto ai numerosi esempi di stereotipi positivi, troviamo descrizioni negative quali

Witness rejects screen at Belfast trial. Witness Four insisted he had always told police the man he had seen had dark swarthy skin, like an Italian. (Thursday, April 25, 1996)

Horns beeping, hands frequently raised in the characteristic Italian body language of impatience and frustration. (Saturday, March 14, 1998)

Lively gestures make for a brainy child... *Gesticulate like an Italian* if you want your children to do well in school. Parents who use *lots of hand gestures* when speaking to their toddlers help the children to develop a wider vocabulary, new research has shown. (Friday, February 13, 2009)

Le caratteristiche fisiche implicite nella similitudine “like an italian” vengono qui attribuite ad un uomo che un testimone avrebbe visto. Avere la pelle scura non sarebbe un’offesa, se non fosse per la presenza dell’aggettivo “swarthy” che seppure letteralmente significhi ‘dalla pelle scura’ rafforza l’idea di una diversità, di una “alterità”. Gli italiani si contraddistinguono per essere scuri e rumorosi. Gesticolano molto e la loro espressività è sovente un segnale di inferiorità, come si evince dal secondo estratto: l’idea dell’immutabilità fornita dall’aggettivo “caratteristico” viene qui rinforzata dai sostantivi “impatience” e “frustration”, sostantivi che conferiscono un’esplicita forma di condanna. In rare occasioni, però, i gesti possono trasformarsi in qualcosa che aiuta, come mostra l’ultima citazione.

Sondaggi offrono, tuttavia, molteplici occasioni di analisi di abitudini nazionali: gli italiani bevono quattro volte meno degli irlandesi e la maggior parte di loro non approverebbe l’idea della consueta ubriachezza del fine settimana, consumando soltanto il 2.6 per cento di sigarette e alcolici. Abitano in un paese solitamente rappresentato come la nazione più romantica dal 22% della popolazione irlandese. Temono la competitività irlandese

quando si tratta di *sex appeal*, ma sicuramente vestono meglio e la loro eleganza si fa notare. In Italia l'alterità risulta, paradossalmente più ambigua, sconcertante e spaventosa; lo straniero cessa di essere un fenomeno sociale, il risultato di una necessità cognitiva che si impone per affrontare una data diversità. L'italiano non viene più usato per dare forma ad un testo o messaggio mediatico o per manipolare le opinioni altrui, ma si offre come spunto di approfondimento culturale, dalle ricette ai reportage di viaggio agli articoli sulle diverse tradizioni regionali.

Il corrispondente irlandese a Roma offre dunque molteplici occasioni di definizione del *national character*, personaggio nazionale, invitandoci a riconsiderare non solo le "hetero-images", ovvero ciò che gli altri pensano di noi, ma anche le nostre "meta-images", o, secondo la definizione di Leerssen, "how a nation believes it is perceived by others", ovvero come una nazione crede di essere percepita dalle altre. È chiaro che i ruoli sembrano quasi invertirsi e se abbiamo frequenti articoli su cosa succede nella politica italiana, con osservazioni sulle scelte politiche in merito a questioni migratorie e di accoglienza, il giornalista irlandese va a caccia anche di altri tipi di notizie che reputa degne di pubblicazione: la vita in Italia, usi e costumi, luoghi da visitare, Mafia and Ndrangheta ed altre forme di organizzazione criminale.

Una breve disamina della finzione o funzione logica e narrativa dello stereotipo si rende necessaria. Come asserisce Dolezel gli strumenti narrativi vengono tradizionalmente e convenzionalmente usati per riprodurre la trama così come le azioni e gli eventi di una storia.

Eppure, volente o nolente, è lo stereotipo sociale a divenire letterario. Ruth Amossy analizza la presenza di stereotipi nel discorso letterario, rafforzando l'idea che tale presenza contribuisce alle rappresentazioni di "national characters" che svolgono diverse funzioni: da quella estetica a quella retorica; fare ridere il lettore o lo spettatore, venire incontro o sfidare le sue aspettative di lettore/spettatore, rinegoziare il significato del testo stesso, trovare un *setting* diverso, esotico, *other*; in cui l'incontro con l'alterità possa avvenire con facilità e possa condurre ad una conoscenza del sé in maniera nuova, originale.

Se diamo un'occhiata alla letteratura in lingua inglese prodotta da scrittori irlandesi durante gli ultimi cento anni, troviamo numerosi esempi di

rappresentazioni di italiani. Allusioni o proiezioni di tali personaggi vengono analizzate dal punto di vista linguistico per comprendere l'esistenza di esempi di "italofobia" o "italofilia". Il primo, probabilmente, più noto, esempio è offerto da *Ulysses* di James Joyce:

Adjacent to the men's public urinal they perceived an icecream car round which a group of presumably Italians in heated altercation were getting rid of voluble expressions in their vivacious language in a particularly animated way, there being some little differences between the parties

*Puttana madonna, che ci dia i quattrini! Ho ragione? Culo rotto!*

*Intendiamoci! Mezzo sovrano più...*

*Dice lui, però.*

*Farabutto! Mortacci sui!<sup>7</sup>*

Ad esso, fanno seguito rappresentazioni di tratti fisici, comportamenti, gesti ma soprattutto trascrizioni di scambi linguistici o semplicemente frasi. La lingua viene presentata come ciò che rende l'alterità sempre più altra, più lontana, poco comprensibile o condivisibile. Uno dei modi migliori per rappresentare l'altro in letteratura è farlo parlare nella sua lingua. Questa strategia non può essere messa in atto sempre, perché deve in qualche modo essere condivisa da colui al quale quel testo/quella rappresentazione è destinato/a. In generale, potremmo dire che tali frasi, nel nostro caso, in italiano non possono essere numerose perché non possono essere spiegate. Non potendo essere spiegate, colui che ne fa uso non potrà mai svilupparsi, prendere forma come un personaggio completo. Le varie opzioni che uno scrittore irlandese ha di fare parlare gli italiani possono essere così sintetizzate:

- gli italiani rimangono silenziosi, sullo sfondo, talvolta descritti o a cui si fa vago riferimento;
- parlano la loro lingua con termini che sono corretti o che sembrano italiani;
- parlano una lingua a metà tra italiano ed inglese;

---

<sup>7</sup>J. Joyce, *Ulysses*, Penguin Books, London 1992, p. 806.

- anglicizzano l'italiano – aspetto dal punto di vista grafico più evidente. Un esempio è dato dal termine *customera*, in un testo di McCabe, in cui i personaggi hanno dei forti accenti italiani.

Parlano la loro lingua, come scrive l'autore, ma le parole vengono tradotte, o riportate in inglese o conducono ad esilaranti ma anche forse poco convincenti equivoci, come nella commedia *Kevin's Bed* di Bernard Farrell<sup>8</sup>.

Giunti in gran numero anche durante gli anni Novanta, gli anni del boom economico, gli italiani, o irlandiani, come alcuni amano definirsi, sono più o meno 10000; amano incontrarsi e tenersi anche aggiornati su ciò che succede nel loro Paese; hanno un quotidiano, *Italia Stampa*, una stazione radio tutta loro, un'associazione e alcuni gruppi facebook.

Da “friendly”, “hard-working”, “good lovers”, legati alla famiglia, santi ed eroi, amanti del buon cibo, ma anche ricchi di superstizioni, ignoranti, ossessivi, rumorosi e pigri, gli italiani si perdono ormai quasi in silenzio tra gli altri popoli che abitano le città irlandesi: la più grande comunità di stranieri in Irlanda, quella dei polacchi, seguiti da lituani, cinesi, spagnoli, francesi, rumeni, brasiliani, popoli che hanno scelto di abitare un Paese abbandonato dai suoi stessi connazionali e adesso più che mai ritornato alla ribalta dopo il disastroso risultato del Referendum del 2016, che, con probabilità si concluderà con una No Deal Brexit il prossimo ottobre. Le imprese americane reinvestono in Irlanda preferendola alla Gran Bretagna ed il Paese continua a risultare attraente nonostante il mai risolto problema dei costi delle abitazioni.

---

<sup>8</sup>E. McCabe, *Roma*, Turve Press, Dublin 1979; B. Farrell, *Kevin's Bed*, Mercier Press, Cork 1999. Alcuni esempi di voluto e continuo allontanamento da regole della grammatica inglese ben descrivono lo stereotipo letterario di Maria, personaggio inizialmente presentato da Kevin alla famiglia come aspirante suora e conosciuta da lui a Roma, ma in realtà già incinta al suo arrivo in Irlanda: “Yes, until my brother Enrico *fix* it.”; “You don't know Italian. She *speak* a little English.”; “Ok *Papa*, you know speak a Dan... Now Dan you speak to Papa your poem.”; “Dan, do you *finish* your poem for Papa?”; “It is okay – do not worry, I *explain*.”; “And for that time, I go to Mama and Papa in Napoli and Cecily too and her baby *is born* in Napoli.”. Maria continua a parlare in maniera scorretta persino dopo lunghi anni di soggiorno in Irlanda.

Riflessioni sull'identità, sul sentirsi a casa, *at ease*, in un luogo condiviso e da condividere non sono più una novità: ci si sente più accoglienti e più ospitali della vicina Gran Bretagna mentre la "diversità" culturale viene appoggiata, accolta ed apprezzata. Gli irlandesi cominciano a ritornare così come gli italiani continuano ad andare. Se gli italiani, da poco in Irlanda, si sentono ancora dei pesci fuor d'acqua, non è certo colpa degli irlandesi!





# La costruzione dell'identità femminile nel franchismo: «Y» Revista femenina española (1938-1945)

CARLA PRESTIGIACOMO

## I. Introduzione

Il regime franchista, per autolegittimarsi e mantenere il potere, quando il panorama storico-politico del dopoguerra ha ormai invalidato tutti gli argomenti che giustificavano il rovesciamento del governo legittimo della II Repubblica, istituisce un sistema di controllo e autocontrollo e una serie di misure di repressione che si concretizzano in un'autentica strategia del terrore<sup>1</sup> che si manterrà fino alla morte del Generalissimo.

Per ottenere il consenso assoluto, inoltre, il governo avvia una «manipulación masiva y sistemática», attraverso un'attività capillare che permetta di «conducir las conductas»<sup>2</sup> mediante l'imposizione di un sistema di valori e norme inviolabili. Valori e norme che possono essere accettati, solo se il neo-regime interviene sulle fondamenta della società e, quindi, sugli schemi mentali su cui si fondano le ideologie<sup>3</sup> e le componenti dinamiche dell'identità<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>Cfr. M. Ortiz Heras, *Instrumentos legales del terror franquista*, in «Historia del Presente», 3 (2004), pp. 27-28.

<sup>2</sup>S. Cayuela Sánchez, *La biopolítica en la España franquista*, Tesis doctoral, Universidad de Murcia, Murcia 2011. Testo reperibile sul sito: <https://digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/19789/1/CayuelaSanchezSalvador.pdf>.

<sup>3</sup>Cfr. T. Van Dijk, *Ideología y discurso*, Ariel Lingüística, Barcelona 2003.

<sup>4</sup>Per una sintesi delle teorie sull'identità, rimando a H. Spencer-Oatey, *Theories of*

A tale scopo, si ricorre a tutti gli strumenti di persuasione possibili, tra i quali ricopre un ruolo fondamentale la stampa, espressione di un discorso perlocutivo, capace di influire sulle credenze e i comportamenti di tutti gli agenti sociali, sia in modo legittimo, che illegittimo, dato che l'argomentazione sfocia spesso nella fallacia<sup>5</sup> e, di conseguenza, nella manipolazione<sup>6</sup>, interna o esterna<sup>7</sup>, nel desiderio estremo di costruire una *post-truth* che renda più facile l'azione catechizzatrice delle masse<sup>8</sup>.

In altre parole, il regime adotta una serie di misure destinate all'addestramento delle nuove generazioni e, soprattutto, della donna, che in uno stato basato sull'universo maschile, sull'unità infrangibile del nucleo familiare e sui principi della religione cattolica, si vede investita, esclusivamente, delle funzioni di madre e sposa, come responsabile dell'educazione franchista dei suoi figli.

Di conseguenza, uno degli obiettivi fondamentali dei primi anni del regime franchista si identifica proprio con la costruzione di una nuova identità femminile.

Artefice principale di tale progetto è, senza dubbio, la *Sección femenina*, le cui affiliate si dedicano a cancellare l'incipiente emancipazione che la donna spagnola vive durante gli anni della II Repubblica.

L'organizzazione, fondata e diretta da Pilar Primo de Rivera, difende la superiorità politica, economica e sociale dell'uomo, attraverso una serie di programmi sociali e pubblicazioni periodiche che pretendono di indottrinare le proprie lettrici, propagando i principi della Falange: "Dios, patria y hogar"<sup>9</sup>, come ricorda la stessa Pilar Primo de Rivera:

---

*identity and the analysis of face*, in «Journal of Pragmatics», 39 (2007), pp. 639-656.

<sup>5</sup>Cfr. V. Lo Cascio, *Grammatica dell'argomentare. Strategie e strutture*, La Nuova Italia, Firenze 1991.

<sup>6</sup>Cfr. T. Van Dijk, *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona 2009.

<sup>7</sup>Cfr. V. Lo Cascio, *Grammatica dell'argomentare*, cit., p. 125.

<sup>8</sup>Cfr. C. Prestigiacomo, *La forja de la posverdad en el discurso nacional-sindicalista: Y (1938-1945)*, in F. Di Gesù, A. Pinto, A. Polizzi (eds.), *Media, Power and Identity: Discursive Strategies in Ideologically-Oriented Discourses*, Palermo University Press, Palermo 2018, pp. 149-168.

<sup>9</sup>Per questo argomento, rimando a T. González Pérez, *Dios, Patria y hogar. La trilogía en la educación de las mujeres*, in «Hispania Sacra», 66/133 (2014), pp. 337-363.

Decía JOSÉ ANTONIO<sup>10</sup> que la construcción de un orden nuevo tenemos que empezarla por el hombre, por el individuo, como portador de un alma. Pues bien, la Sección Femenina, siguiendo esta norma, se afana por formar totalmente al individuo, sobre todo a aquellas camaradas que tienen en sus manos la formación de las demás. [...] Todo en la Sección Femenina sigue estas tres líneas: Formación religiosa, Nacional – Sindicalista y preparación doméstica de la futura madre, al mismo tiempo que se les obliga a las camaradas a cumplir ciertos servicios, para que vean cómo en el trabajo hay enseñanza<sup>11</sup>.

## 2. «Y, Revista femenina española»

Concepita da e per un gruppo sociale con caratteristiche ben definite, ovvero la donna dell'alta borghesia, *Y, Revista para la mujer nacionalsindicalista*<sup>12</sup>, tra febbraio del 1938 e dicembre del 1945, svolge un ruolo estremamente importante nella costruzione della Nuova Spagna, in quanto strumento di propaganda, catechizzazione e affiliazione della donna spagnola. Nelle sue pagine trovano spazio testi della letteratura classica e dell'epoca, reportage, articoli su personaggi del regime o su Mussolini e Hitler, rubriche di moda, casa, salute e bellezza, vignette e enigmistica, oltre a tutti quei temi che risponderrebbero ai gusti e ai bisogni delle lettrici altoborghesi dei primi anni del franchismo: grafologia, apicoltura, consigli sentimentali, matrimonio, cucina, ecc.

Tra tutti gli autori (e autrici), oltre a Pilar Primo de Rivera e alle massime esponenti della *Sección femenina*, si annoverano i maggiori esperti delle materie trattate nella rivista e i vari funzionari del regime, oltre a diversi scrittori e intellettuali in qualche modo vincolati al franchismo (Azorín, Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Edgar Neville, Jardiel Poncela, Eugenio D'Ors, Antonio de Obregón...).

Il saggio approfondisce in particolare l'operato della *Sección femenina* nell'educazione della donna durante la dittatura.

<sup>10</sup>José Antonio Primo de Rivera, fondatore della Falange e padre dell'ideologia veicolata dalla rivista, è una presenza costante in *Y*.

<sup>11</sup> P. Primo de Rivera, *El año 1941*, in «Y», 36 (1941), p. 25.

<sup>12</sup>Il sottotitolo sarà sostituito nel numero di aprile del 1938 con *Revista femenina española*.

La rivista offre un materiale che si presta a studi di diverso tipo, in quanto esempio di quella interazione tra potere, discorso, cognizione e società<sup>13</sup> necessaria per la ricostruzione degli schemi mentali e la condotta della donna spagnola. In questo studio, seguendo i principi teorici della pragmatica linguistica, dell'analisi critica del discorso e della teoria dell'argomentazione, analizzerò alcune delle strategie discorsive impiegate per plasmare l'identità della "mujer azul" auspicata da Jardiel Poncela:

Surge ese día la mujer azul.

la que comprende cuál es la misión del hombre como hombre, la de la mujer como mujer y la de la mujer como apoyo del hombre; la que es femenina sin ser feminista; la que reza y razona; [...] la que ha aprendido que la verdadera independencia es vivir pendiente de todo; la que llama libertad a la facilidad para proceder bien; la que medita lo que va a decir; [...] la que es justa sin pedir justicia; la que no tiene pasado y cuida en todo instante de su presente, porque sabe que lleva dentro de sí misma el porvenir; Es decir, la que ha hecho real lo ideal<sup>14</sup>.

Si tratta di espedienti che si collocano su tutti i livelli, dalla macrostruttura<sup>15</sup> (natura degli argomenti, netta contrapposizione nuovo – sempre positivo – e vecchio – rappresentato dalla Spagna Repubblicana – sempre negativo; polarizzazione endogrupo-esogrupo, esibizione di una *post truth* conveniente al regime e occultamento della realtà...) alla microstruttura, con elementi lessicali e sintattici che denotano, soprattutto, una modalizzazione del discorso che cerca di influire sulla sfera emotiva e cognitiva del destinatario. Una serie di espedienti, quindi, che si fanno strumento di un progetto manipolatore in cui, attraverso un atteggiamento persuasivo illecito, il locutore pianifica il suo discorso, infrangendo le norme di

---

<sup>13</sup>Cfr. T. Van Dijk, *Discurso y poder*, cit., p. 351.

<sup>14</sup>E. Jardiel Poncela, *Mujeres verdes, mujeres rojas, mujeres lilas, mujeres grises y mujeres azules*, in «Y», 6-7 (1938), pp. 36-37.

<sup>15</sup>Cfr. C. Fuentes Rodríguez, *Diccionario de conectores y operadores del español*, Arco/Libros, Madrid 2009.

un'argomentazione ideale<sup>16</sup> con il frequente ricorso a fallacie di tipo diverso, che contaminano la sincerità dell'interscambio comunicativo, spingendo l'interlocutore ad aderire senza riserva alla tesi del soggetto argomentante.

### 3. Analisi del corpus

Per ciò che riguarda il corpus, degli 85 esemplari digitalizzati, ho selezionato testi di diversa natura, che condividono l'intenzione di forgiare una nuova identità femminile sulla base dei principi propagati dalla *Sección femenina* e la sua fondatrice, negli statuti proclamati nel 1934 e pubblicati nel primo numero di *Y*, all'interno di un articolo sul *Primer consejo de la Sección femenina* (Salamanca, 6 gennaio 1937) firmato da Dionisio Ridruejo:

La Sección Femenina declara que el fin esencial de la mujer, en su función humana, es servir de perfecto complemento al hombre, formando con él – individual o colectivamente – una perfecta unidad social'. La Sección Femenina al incorporarse con sentido y estilo netamente femeninos a la viril de la Falange, lo hará para auxiliar, complementar y hacer total aquella obra' (Ridruejo, *Historia del primer consejo*, I, 1938, p. 5).

In sintesi, la *Sección femenina* si propone di difendere l'idea di funzione sociale della donna, concepita esclusivamente come “complemento al hombre” o, più esattamente, come essere subalterno e strumento del potere maschile.

E, in effetti, la base ideologica di *Y* si può identificare con *Lo femenino y la falange*, un discorso pronunciato da José Antonio Primo de Rivera a Don Benito il 28 aprile del 1935:

La galantería no era otra cosa que una estafa para la mujer. Se la sobornaba con unos cuantos piropos para arrinconarla en una privación de todas las consideraciones serias. Se la distraía con un jarabe de palabras, se la cultivaba una supuesta estúpida, para relegarla a un papel frívolo y decorativo. La falange, en cambio, se presenta como motor del rescate,

---

<sup>16</sup>Cfr. V. Lo Cascio, *Grammatica dell'argomentare*, cit., pp. 358-360; Cfr. F.H. Van Eemeren, R. Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragmatic-dialectical Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Nosotros sabemos hasta dónde cala la misión entrañable de la mujer y nos guardaremos muy bien de tratarla nunca como tonta destinataria de piropos.

No entendemos que la manera de respetar a la mujer consista en sustraerla a su magnífico destino y entregarla a funciones varoniles. A mí siempre me ha dado tristeza ver a la mujer en ejercicios de hombre, toda afanada y desquiciada en una rivalidad donde lleva – entre la morbosa complacencia de los competidores masculinos – todas las de perder. El verdadero feminismo no debiera consistir en querer para las mujeres las funciones que hoy se estiman superiores, sino en rodear cada vez de mayor dignidad humana y social a las funciones femeninas<sup>17</sup>.

Il testo, strategicamente pubblicato sul n. 1<sup>18</sup>, si configura come strategia persuasiva di autorità, soprattutto perché detta le prime norme comportamentali della donna del regime<sup>19</sup>.

A partire da tali principi, la rivista si pone come obiettivo l'idea di creare una nuova idea di donna, madre ed educatrice della Spagna futura, fedele a quelle linee di condotta che riflettano i fondamenti dell'ideologia franchista: “Dios, patria y hogar”.

#### 4. *Dios, Patria y Hogar*

L'elemento religioso costituisce, senza dubbio, non solo uno degli argomenti principali della rivista, ma una presenza costante, sia come semplice allusione in diversi articoli, sia come elemento che dà forma al discorso stesso.

---

<sup>17</sup>J.A. Primo de Rivera, *Lo femenino y la falange*, in «Y», 1 (1938), p. 3.

<sup>18</sup>Appare nuovamente sul n. 4 (1938), pp. 32-33, all'interno della *Historia de la Sección femenina*, cronaca firmata dalla direttrice della rivista.

<sup>19</sup>Essendo stato oggetto di un altro lavoro [C. Prestigiacomo, *Estrategias persuasivas en el discurso nacionalsindicalista: Y (1938-1945)*, In «Rassegna Iberistica», 42/112 (2019), pp. 267-288], ricorderò solo che il discorso di José Antonio si propone di convincere le affiliate che la Falange riscatta la donna e le attribuisce il ruolo che merita e che le era stato negato. La netta contrapposizione tra passato e futuro, negativo e positivo e, soprattutto, l'atteggiamento discorsivo estremamente cortese del locutore rappresentano la macrostrategia persuasiva del testo.

Un testo esemplare, in questo senso, è *Quehaceres de María y de Marta en la España nueva*, della fondatrice dell'*Auxilio social*, Carmen Icaza. Data l'estensione dell'articolo, mi limiterò a sottolineare<sup>20</sup> solo alcune delle strategie persuasive che lo caratterizzano.

Deslizando su mano menuda en la mía: – *Mamaíta* – me dijo –, ¿verdad, que no me llevarán de aquí?

Yo la miré hondamente perpleja, *conmovida* hasta en lo más profundo del ser.

¡*Mamaíta!*... Tenía una *cara pálida de hambre y de sótano*, y una *mirada espantada* de haber visto demasiado. La tomé en los brazos. Y la tibieza blanda de su mano se deslizó por mi cara. [...]

Era una nena *huérfana* de nuestro Hogar de Vidania. *Que yo veía por primera vez. Que por primera vez me veía.* Una *tragedia* familiar, una de las infinitas tragedias anónimas de España – el *padre* caído en nuestro frente, la *madre*, fusilada «del otro lado» –, había derrumbado su mundo pequeño, trastornaba sin duda, en su pequeño cerebro, el sentido real de las cosas, de los hechos, de los conceptos. [...] ¿Por qué llamaba «mamaíta» a una mujer desconocida? ¿Un parecido quizá? ¿Un *hambre insaciada de ternura*? ¿Un impulso instintivo a cobijarse en una feminidad? En ese instante en que yo besé a la niña pálida que me llamaba «madre» comprendí toda la magnitud del maravilloso campo de acción que nuestra Patria brinda hoy a sus hijas. Y vi el camino a seguir: ser *María* – y comprensión – junto al hondo dolor que por todas sus heridas emana el alma de España, y *Marta*, fecunda y eficiente, ante la tarea material de curarlas.

Nuestra España necesita de todas sus mujeres. Pero *en contraste con la España que oprime el marxismo*, [...]; *no quiere esas lamentables caricaturas de hombres* [...], sino todo lo contrario: espera de ellas que apliquen a la alta labor de la reconstrucción nacional precisamente sus características más delicadas, más nobles, más eficaces: *ternuras de Marías y saberes hacendosos de Marta*<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup>In corsivo si evidenziano gli elementi più importanti.

<sup>21</sup>C. Icaza, *Quehaceres de María y de Marta En la España nueva*, in «Y», 2 (1938), pp. 52-53.

Oltre alla presenza di figure retoriche come l'anadiplosi, l'anafora o la reiterazione di elementi linguistici, si nota il ricorso al linguaggio emotivo, a un lessico euforico o disforico, il *nosotros* inclusivo, come espressione di un endogrupo al quale si contrappone l'estrema negatività dell'esogrupo. Si nota, in sintesi, la presenza di una modalizzazione estremamente soggettiva e di tutti quegli elementi che di solito caratterizzano un'argomentazione illecita o, come afferma Van Dijk<sup>22</sup>, della manipolazione discorsiva, come si può dedurre anche nel seguente frammento, in cui, la serie di interrogative dirette, la contrapposizione "nuestra España" *versus* "la España que oprime el marxismo", il lessico euforico e disforico producono un discorso auto-referenziale come garanzia di un'esperienza reale. L'argomento religioso si concretizza nel riferimento evangelico a Marta e Maria, modello da seguire per servire adeguatamente la patria:

¿Por qué llamaba «mamaíta» a una mujer desconocida? ¿Un parecido quizá? ¿Un hambre insaciada de ternura? ¿Un impulso instintivo a cobijarse en una feminidad? En ese instante en que yo besé a la niña pálida que me llamaba «madre» comprendí toda la magnitud del maravilloso campo de acción que nuestra Patria brinda hoy a sus hijas. Y *vi el camino a seguir*: ser *María* – y comprensión – junto al hondo dolor que por todas sus heridas emana el *alma* de España, y *Marta*, fecunda y eficiente, ante la tarea material de curarlas.

*Nuestra España necesita de todas sus mujeres. Pero en contraste con la España que oprime el marxismo*, no les exige que se conviertan en «fundidores», mecánicos, electricistas o químicos (*Frente Rojo*, Valencia, 13 enero 38); no quiere esas lamentables caricaturas de hombres contra las cuales se revuelve el propio comunista protestando «¡Que a él no le mandan mujeres!» (*Mundo Obrero*-, Madrid, 8 enero 38), sino todo lo contrario: espera de ellas que apliquen a la alta labor de la reconstrucción nacional precisamente sus características más delicadas, más nobles, más eficaces: *ternuras de Marías y saberes hacendosos de Marta*<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup>Cfr. T. Van Dijk, *Discurso y manipulación: discusión teórica y algunas aplicaciones*, in «Revista Signos: estudios de lingüística», 60 (2006), pp. 49-74; cfr. T. Van Dijk, *Discurso, conocimiento, poder y política. Hacia un análisis crítico epistémico del discurso*, in «Revista de Investigación Lingüística», 13 (2010), pp. 167-215, <http://revistas.um.es/ril/article/view/114181/108121>.

<sup>23</sup>*Ibidem*.



Per concludere, “La mujer que quiere el Nacional-Sindicalismo”, frase ripetuta più volte all’interno del testo, deve rinunciare alla sua identità individuale e trasformarsi in un ingranaggio anonimo nel processo di costruzione della nuova Spagna.

*España quiere que sus mujeres le sirvan únicamente como mujeres. Que «bagan Patria» únicamente como mujeres. Que su esfuerzo y su trabajo respondan exactos a sus posibilidades mentales y físicas. [...] Pero al reconocerles todas las prerrogativas de su sexo, exige de ellas también la implacable consciencia de la hora que atravesamos.*

*Les exige un máximo rendimiento en servicio y sacrificio. Les exige conocimiento y renunciamento: conocimiento de sus deberes y renunciamento a egoísmos, frivolidades, ambiciones personales y pequeñas. [...] Quehaceres de María y de Marta aguardan a la mujer en la España nueva. Tareas anónimas y disciplinadas que exigen exaltación de Fe y voluntad de servir<sup>24</sup>.*

Il ruolo della donna nei confronti della patria è l’argomento principale di molti articoli. La sua funzione durante la guerra civile, per esempio, si concretizza nella distribuzione di sigarette tra i soldati del fronte<sup>25</sup>, ma, soprattutto nella totale abnegazione che, con entusiasmo, la «mujer guerrera»<sup>26</sup> deve dimostrare sostenendo il suo uomo.

Non meno importante, tuttavia, è il suo ruolo di educatrice della “nueva España”:

*¡Qué tremenda tarea la de las mujeres de la nueva España!  
¡Qué gloriosa y difícil tarea!*

---

<sup>24</sup>*Ibidem.*

<sup>25</sup>Per questo argomento, rimando a J. Cantalapiedra, *El pitillo del soldado*, in «Y», 6-7 (1938), p. 28 e M. Sáenz-Alonso, *Asistencia al frente*, in «Y» 1 (1938), p. 30.

<sup>26</sup>V. de la Serna, *La mujer en la guerra, Trabajar, orar, combatir*, in «Y», 4 (1938), pp. 6-8. Si tratta di un testo molto significativo, poiché esplicita chiaramente le funzioni della donna franchista e il riferimento ai tre pilastri della dittatura: «Trabajar, orar, combatir. Trabajar en el orden de la casa; orar por el soldado de la Fe y por su victoria. Orar por su alma si el soldado pereció. Y finalmente, combatir cuando todo se ha perdido. He aquí las tres fases de la mujer en la Guerra de España» (*ibi*, p. 8).

*Se trata nada menos que de educar al país*, de educarle en lo más difícil, en lo que no puede regularse en libros de texto, en lo que no puede definirse exactamente en un discurso. [...]

Los *hombres* enseñaremos a nuestros hijos leyes y técnicas, amor a la Patria y desdén a la muerte; *pero las mujeres...*

La labor de la mujer es afinar la sensibilidad de la nueva generación, en el niño, en el adolescente y en el joven, como madre, como novia o amiga.

El marxismo es la masa de los mediocres; el que sobresale, se ahoga.

Nosotros debemos tender a una *masa de seres excepcionales* (Neville, *Cartas a las camaradas*, 5, 1938, p. 16)

La modalità esclamativa e apprezzativa, l'aggettivazione euforica, l'uso di «operadores argumentativos con valor realizante»<sup>27</sup>, enunciati direttivi, polarizzazione endogrupo-esogrupo sono solo alcune delle strategie che caratterizzano la trama argomentativa di *Cartas a las camaradas*, testo con il quale Edgar Neville pretende di istruire la donna nella sua «gloriosa y difícil tarea» de «educar al país».

Tale mandato, tuttavia, si completa con altre missioni non meno trascendentali, come, per esempio, sostenere l'economia della patria, come spiega Ángel B. Sanz in *Autarquía y vosotras*:

Un Congreso de servicios Técnicos, de nuestra Falange, anuncia como tema genérico, para discutirlo en diciembre, la Autarquía.

Certero el tema. Tan certero que el mundo, políticamente dividido en autocracias y democracias, se divide económicamente en autarquías y demo-quías. *¡qué gran complejo ante vuestros ojos! Y sin embargo, quizás en este grave problema, como en todos los problemas graves, vosotras sin saberlo – y esto es el gran encanto –, tenéis la palabra*<sup>28</sup>.

Ancora una volta, si ricorre a un discorso perlocutorio in cui il locutore si avvale di tutti gli espedienti tipici della manipolazione discorsiva (in questo

---

<sup>27</sup>C. Fuentes Rodriguez, *Diccionario de conectores y operadores del español*, cit., pp. 223-224.

<sup>28</sup>Á.B. Sanz, *Autarquía y vosotras*, in «Y», 21 (1939). Il numero di pagine non è deducibile.

caso, discorso altamente modalizzato, caratterizzato dal tono adulatorio ed emotivo).

Data l'estensione dell'articolo e la presenza di numerose strategie persuasive, segnalerò solo le più evidenti:

Ante los deberes, *los hombres somos unifacéticos. Vosotras, mucho más complejas, por fortuna*, que nosotros, no lo sois, jamás mediremos nosotros el precio de un perfume por su matiz. *A lo sumo*, vulgares y luchadores lo mediremos por el precio. ¿Acaso puede ser el precio un factor decisivo? Yo quisiera el concurso de *vuestra exquisita feminidad* en esta lucha autárquica.

España necesita más que nunca su independencia económica. Son *momentos difíciles*, de *sacrificio*, en que es preciso, ante lo fundamental, que para mí es el pan en jornales de nuestros obreros, sacrificar el matiz. Pero vosotras no debéis sacrificar el matiz. *Vuestra misión* en la vida es siempre de matiz. *Nosotros* somos gente de «masa». *Vosotras* debéis ser y lo sois siempre minoría detallista. *Si mi razonamiento os interesa*, vislumbraréis seguramente *vuestro papel – trascendental* papel en el problema –; *sois* las guardadoras del buen gusto en el camino de sacrificio que España debe emprender.

*Os pido* crítica, crítica femenina o nuestro deseo nacional de superación. Pero necesaria porque, aunque lo sepáis, permitidme os recuerde que trabajamos «siempre», y a veces sin «querer darnos cuenta» para que *vosotras, enamoradas, novias, mujeres y madres (perdón por el orden)*, nos admiréis<sup>29</sup>.

In primo luogo, bisogna dire che, come tipo discorsivo, siamo in presenza del tipico esempio di testo pseudo tecnico-scientifico (molto frequente nella stampa franchista)<sup>30</sup> con funzione persuasiva, dato che il locutore cerca di convincere il destinatario della validità della sua tesi, infrangendo l'obiettività del discorso informativo. Le intenzioni del soggetto argomentante

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. C. Prestigiacomo, *Ciencia y manipulación discursiva en Legiones y Falanges: 'Características raciales del comunismo*, in Ead. (ed.), *Identità, totalitarismi e stampa. Ricodifica linguistico-culturale dei media di regime*, Palermo University Press, Palermo 2016, pp. 257-276.

si percepiscono sin dal titolo, poiché la presenza del pronome “vosotras” stabilisce una precisa relazione locutore-destinatario. Il tono estremamente cortese, che si percepisce anche nel modale “por fortuna” e dell’*operador argumentativo* “a lo sumo”, più che stabilire una relazione simmetrica, determinano una relazione asimmetrica tra gli agenti dell’atto discorsivo, presentandoci quell’immagine di donna sottomessa di cui ha bisogno la politica del regime. In sintesi, il locutore colloca strategicamente la donna su un piano superiore rispetto a quello occupato dall’uomo, utilizzando, quindi, una strategia emotiva che persegue la totale adesione dell’antagonista<sup>31</sup> e, di conseguenza, il successo dell’obiettivo persuasivo.

La netta separazione tra universo femminile e maschile svolge la stessa funzione, delineando chiaramente i ruoli dei due sessi nel *Pregón* che chiude l’articolo. L’aggettivazione euforica, gli elementi fatici e gli enunciati direttivi creano un discorso estremamente persuasivo, che, tuttavia, richiede il beneplacito dell’autorità religiosa (“para que Fray Justo os autorice”). La citazione diretta di Fray Justo Pérez de Urbel, figura di spicco della Falange, è un chiaro esempio di argomento d’autorità che introduce il terzo pilastro del credo franchista, “el hogar”:

## PREGÓN

Comprad nuestros productos.

No son como los de los pueblos que hicieron poesía de su industria y rindieron a *vuestra excelsa feminidad*, a través de complejos envases, poesía de color y de aromas el éxito de vuestra total aprobación. Tienen o tendrán, *apoyados en sangre de vuestros cariños (novios, maridos o hermanos)*, la fe de España, el calor de su sol, el intento de redención de masas humildes y artesanas – *obreritas, mujeres como vosotras y obreros que aspiran a la dignidad de padres* – la noble ambición de colmar la exquisitez de vuestro deseo. No es malo ser exquisita. *Tratad* de serlo por España. *Censurad* para construir, no para desesperanzar.

Y *pensad* que nuestro intento autárquico, como aquella ambición – sin ambición – de Francisco Franco, que se alzaba en tierras de África para

---

<sup>31</sup>Cfr. V. Lo Cascio, *Grammatica dell’argomentare*, cit., p. 69.

lograr una España, tiende como su desigual empresa a un triunfo en que vosotras podéis ser decisivas.

*Recordad* que nosotros impusimos en «el mundo» la «moda».

Que todavía por las pantallas de Europa la «Kermesse heroica» pregona sutilmente el Imperio de nuestra Raza.

Y para que *Fray Justo* os autorice, *sabed que feminidad es, en el credo de Falange, estímulo creador de hogares*<sup>32</sup>.

L'*hogar* rappresenta un altro degli elementi determinanti nella creazione dell'identità della *mujer azul*, in quanto ambito in cui la donna porta a termine la sua missione di madre e moglie. Sebbene in *Y* si dedichino a questo argomento numerose pagine, propongo solo due esempi.

Nel primo frammento, è possibile osservare una serie di espedienti persuasivi tipici del discorso perlocutorio, ma anche manipolatore:

Querrá, ante todo, el soldado que vuelve con su imaginación, encarnada de amor, encontrar una «*mujer, mujer*»: Una mujer que no se halle tan lejos de su natural que se atreva a discutir con el marido en temas de armas – que por algo se dice «mujer de arma tomar» –, ni que acentúe tanto su nota sensible [...]

Y una mujer de Falange – *¿quién se atreve a dudarle?* –, puede cumplir a maravilla este *primer mandamiento que se exige: Será femenina* en las ternuras que le son propias, *sabiendo que* su libertad estriba en dejar libres a los hombres en sus negocios; y *sabrà* ser dura – sin blandos desmayos –, ante las horas ásperas que vienen, y que no están hechas, ciertamente, para colegialas cándidas que tengan el alma de cristal... [...] Y en tejer *se ha de* cifrar lo más y mejor de la vida de las mujeres: Si primero tejen la *telaraña del amor* – con sonrisas, gracias y miradas –, para atrapar en ella un corazón sorprendido, de igual modo *han de saber tejer* la manta que abriga mansamente o el guante que se recibe con el último aroma de la mujer a quien se quiere. *¡Y que nadie mienta que esto es «prosaico»!* Y si lo fuere, *¿Qué importaría?*... Después del matrimonio, casi toda *la ilusión del amor se diluye en envidiable prosa, y cuentan los entendidos* que, esta

---

<sup>32</sup> Á.B. Sanz, *Autarquía y vosotras*, cit.

segunda edad del amor, representada en la prosa, *tiene aún más mieles* que la primera edad de las ilusiones...<sup>33</sup>.

Nonostante il titolo (*Consejos que...*), la cornice argomentativa annunciata non coincide con il tono direttivo che assume il locutore per indurre le giovani spagnole ad assumere il ruolo di “perfecta casada”. Dopo l’intensificazione lessicale «mujer, mujer», con la quale si vuole sintetizzare il concetto di moglie ideale, il locutore utilizza diverse strategie persuasive, tra le quali, si evidenziano: la modalità (esclamativa, interrogativa, epistemica e deontica); il registro metaforico; il ricorso a un sapere condiviso (nella citazione “que por algo se dice «mujer de arma tomar»”) e all’argomento di autorità, espresso attraverso l’enunciato polifonico «cuentan los entendidos que...».

Altrettanto interessante è la sezione *¿Qué dudas tienes?*, tipico spazio in cui si risponde ai dubbi delle lettrici. In questo caso, il locutore anonimo risponde alle perplessità di una “novia inquieta” che, diffidando della sincerità dei sentimenti del suo innamorato, cerca di sedurlo attraverso lo studio. La trama argomentativa, con gli stessi espedienti persuasivi che si sono visti finora, riflette nuovamente la volontà di trasmettere una identità di donna sottomessa, madre e sposa, al servizio della famiglia e della patria.

*Consejo para una “novia inquieta”, preocupada por la naturaleza de los sentimientos de su enamorado ¿Por qué atormentarse tanto? Hay un hombre que te quiere y te quiere por tu belleza. Mientras le dure este amor, ninguna falta será visible a sus ojos, pero el día que te deje de amarte, el más pequeño de tus defectos se transformará en una inmensidad para él, a menos que este hombre no sea solamente enamorado de tus cualidades físicas, sino también de las morales, que es lo que debes procurar, y entonces te seguirá queriendo siempre, pues el amor que tuvo, se transformará en cariño. Hay que cultivar el arte de saber escuchar y escuchando, saber aprobar, y formar para el hombre que habla un auditorio que aplaude. Entre una mujer inteligente que hable mucho y otra que sin serlo tanto sepa escuchar, el hombre preferirá siempre a la segunda. Si además de*

---

<sup>33</sup>L. Moure-Mariño, *Consejos que se dan en las víspera de las nupcias para doncellas que se casan con mozos que vuelven de la guerra*, in «Y», 20 (1939), pp. 27-28.

*esto eres buena, apasionada y llena de ternura, no tienes necesidad de Diccionario*<sup>34</sup>.

## 5. Conclusioni

Con questo studio si è cercato di dimostrare come la stampa franchista collabora con il regime nella propaganda di una nuova ideologia, attraverso un discorso che si propone di modificare gli schemi mentali e la condotta di tutti gli individui. In questo senso, si è rivelata particolarmente interessante la rivista *Y*, strumento che la *Sección Femenina* utilizza per formulare un discorso perlocutorio basato su una serie di strategie persuasive, con frequenza illecite, con lo scopo di forgiare l'identità di una donna che rifletta i principi della Falange: "Dios, patria y hogar".

Come si è visto, gli espedienti persuasivi si situano sia a livello della macrostruttura (cioè, tipo discorsivo, tipi di argomenti, polarizzazione endogrupo-esogrupo...), che della microstruttura, con elementi lessico-sintattici che denotano, soprattutto, una modalizzazione del discorso che aspira a influire sulla sfera emotiva e cognitiva del destinatario.

---

<sup>34</sup>Anonimo, *¿Qué dudas tienes?*, in «Y», 3 (1938), p. 45.





## Ivàn Dzjùba e l'identità linguistica dell'Ucraina

OLEG RUMYANTSEV

Ivàn Dzjùba è uno degli studiosi, critici letterari e intellettuali più noti ed autorevoli dell'Ucraina contemporanea. Tra gli altri temi, ha dedicato e continua a dedicare la sua ricerca alla complessa situazione linguistico-identitaria del paese – un argomento che continua a suscitare interesse in Europa e tra il pubblico italiano colto. Vi sono diverse ottime pubblicazioni sulla lingua ucraina e sull'identità linguistica dell'Ucraina di ieri e di oggi, nelle quali il problema viene trattato in chiave storica, filologica o sociolinguistica<sup>1</sup>. Il nome di Dzjùba viene citato negli articoli e nei testi dedicati in modo specifico all'Ucraina – alcuni dei quali riportati nella bibliografia del presente articolo – in cui vengono descritti i movimenti dissidenti nell'Ucraina sovietica degli anni '60. Nelle pubblicazioni viene generalmente dato il giusto risalto a Dzjùba come personaggio storico, importante attivista e pubblicita, la cui attività ha influito molto sulla formazione dell'identità culturale

---

<sup>1</sup>Sinteticamente menziono alcuni testi scelti. Un'ottima descrizione della storia della lingua ucraina è proposta in: O. Pachlovska, *Civiltà letteraria ucraina*, Carocci, Roma 1998, pp. 89-133; un importante sguardo storico sull'identità nazionale e linguistica ucraina viene presentato nello studio: G. Brogi Bercoff, *Identificazione fra lingua e nazione. Un'idea solo romantica?*, in A. Alberti, M.C. Ferro, F. Romoli (a cura di), *Mosty mostite. Studi in onore di Marcello Garzaniti*, Firenze University Press, Firenze 2016; una descrizione filologica: S. Del Gaudio, *Per una descrizione linguistica dell'ucraino*, in «Quaderni di Linguistica e Studi Orientali», 2 (2016), pp. 209-233; infine, un'analisi sociolinguistica: E. Bulli, *La situazione linguistica in Ucraina tra passato, presente e futuro. I risultati di una ricerca sociolinguistica*, in «Quaderni del Dipartimento di Linguistica - Università di Firenze», 17 (2007), pp. 13-32.

ucraina, che successivamente portò all'indipendenza del Paese. Tuttavia manca una descrizione della produzione dello studioso a partire dagli anni '90, la quale rappresenta un'importante chiave di lettura della situazione linguistico-identitaria dell'Ucraina contemporanea. L'opera di Džùba deve essere (ri)scoperta, perché incarna le aspirazioni dell'intelligenza ucraina e permette di comprendere le riforme attuate in Ucraina a seguito della Rivoluzione della Dignità del 2014.

Džùba nasce nel 1931 in una famiglia di contadini ucraini nel Donbas. Per salvarsi dalla carestia degli anni '30 la famiglia si sposta in una delle vicine città industriali. Qui Ivan vive i suoi primi contrasti linguistici: come la maggior parte degli ucraini di origini contadine era ucrainofono, ma nell'ambiente cittadino russificato diventa presto bilingue, successivamente passa al russo e, conclusa la scuola, studia filologia russa all'Università di Donec'k. Incontra tuttavia docenti che gli fanno riscoprire la letteratura e la cultura ucraina e, appassionatosene, ricomincia ad usare la lingua d'origine. Si trasferisce a Kyjiv, dove lavora come redattore e inizia a vivere i primi contrasti di carattere politico-ideologico – motivo per cui viene più volte sollevato dagli incarichi che ricopre. Nella prima metà degli anni '60, durante il *pogrom* dell'intelligenza ucraina, assume un ruolo attivo di dissidente, organizzando manifestazioni a sostegno degli scrittori perseguitati, i cosiddetti *šistdesjätnyky* (pleiade artistica perseguitata negli anni '60, all'interno della quale figurano L. Kostenko, I. Drač, M. Vinhranovs'kyj, V. Symonenko ed altri).

Sebbene Džùba è un critico letterario, diventa noto per il suo studio di carattere sociolinguistico dal titolo *Internazionalismo o russificazione?*, che suscita interesse a livello nazionale e all'estero, Italia compresa. Come vedremo, il libro circolerà nell'Ucraina sovietica in modo clandestino e verrà per la prima volta pubblicato all'estero (Monaco, Londra, 1968). È curioso che né il titolo né l'autore vengano menzionati da coloro che in Italia scrivono di censura e di repressioni in URSS negli anni '60, anche se il *samvydav* (testi pubblicati senza autorizzazione) ucraino, come afferma Stefano Rapetti (2016)<sup>2</sup>, si forma contemporaneamente al *samizdat* di Mosca.

---

<sup>2</sup>Cfr. S. Rapetti, *Dalla censura e dal samizdat alla libertà di stampa. URSS 1917-1990*, in «goWare», 2016.

Citiamo una sintesi pungente dello studio di Džùba contenuta nel testo di Oxana Pachlovska:

Nella sua disamina Džùba analizza i meccanismi della distorsione culturale imposta da un sistema forzosamente omologante. È una spietata e puntuale analisi del meccanismo della russificazione dell'Ucraina. In questo studio Džùba rivela come la natura dello sciovinismo e del colonialismo russo non sia mai cambiata, ma si sia solo ammantata di un fasullo paludamento pseudomarxista. Džùba denuncia una caratteristica tipica e particolarmente pericolosa del colonialismo russo, sempre pronto a giustificarsi dietro uno spirito di “fratellanza slava”. La tesi di fondo è però la disgregazione dell'individuo ridotto a mero oggetto di una drammatica manipolazione ideologica<sup>3</sup>.

Marco Puleri attribuisce al testo una notevole importanza per tutte le repubbliche sovietiche:

Il testo di Ivan Džuba (n. 1931), significativamente intitolato *Internacionalizm čy rusyfikacija?* (Internazionalismo o Russificazione?, 1965), mirava proprio ad una decostruzione delle dinamiche accentratrici del potere sovietico per invocare un diverso trattamento per le culture nazionali<sup>4</sup>.

Il testo di Džùba, come altri dell'epoca sovietica, doveva rispettare precisi dettami ideologici, per cui l'autore mira a svelare lo schema in base al quale le idee leniniste di pluralità nazionale vengono trasformate in un meccanismo di russificazione delle repubbliche non russe. È una raccolta di dati che comprovano un graduale ma drastico calo dell'uso delle lingue nazionali a favore del russo in tutti gli ambiti: scuola, università, letteratura, pubblicistica, periodici, testi tecnici, ecc. La graduale estromissione delle lingue nazionali costringeva gli appartenenti alle rispettive nazionalità a passare ‘spontaneamente’ all'idioma dominante, la cui conoscenza era sempre più indispensabile per fare carriera e per garantire un futuro migliore ai figli. La graduale crescita del numero di coloro che passavano al russo veniva

---

<sup>3</sup>O. Pachlovska, *Civiltà letteraria ucraina*, Carocci, Roma 1998, pp. 889-890.

<sup>4</sup>M. Puleri, *Narrazioni ibride post-sovietiche. Per una letteratura ucraina di lingua russa*, Firenze University Press, Firenze 2016, p. 54.

senza alcun appello presentata come una scelta volontaria della popolazione sovietica non russa. La russificazione era palpabile nei suoi effetti e creava disagi alla popolazione bilingue, che, pur temendo repressioni, non esitava a denunciarla pubblicamente.

Tra le testimonianze salienti riportate nel testo di Džubà vi è la lettera inviata alla “Pravda”, il giornale ufficiale del partito, da alcuni minatori del Donbas – la parte più russificata dell’Ucraina sovietica. Nella lettera chiedono ai dirigenti di chiarire la politica linguistica condotta «per impedire che gli ucraini rimangano in una situazione di incertezza e instabilità», in quanto, proseguono, accade che «uno può essere ucraino e non conoscere la lingua nazionale; tutto ciò è vergognoso e indegno»<sup>5</sup>. La richiesta dei minatori svela la scarsa conoscenza della cultura, e, di riflesso, della lingua ucraina: quest’ultima non necessitava di perfezionamenti, ma solo di un uso attivo. Allo stesso tempo, la richiesta pare perfetta nella sua logica, visto che si appella al diritto di usare l’ucraino in quanto lingua di una repubblica nazionale:

[...] bisogna essere consapevoli del fatto che la cultura ucraina può diventare originale, ricca ed elevata, può soddisfare i bisogni del popolo e garantirsi contro la sostituzione da parte della cultura russa, ma solo se viene introdotta in tutti gli studi a livello universitario, in tutte le scuole comprese quelle tecniche, negli uffici e nelle organizzazioni, come si conviene ad una repubblica nazionale<sup>6</sup>.

Lo studio di Džubà si distingue per l’accuratezza dell’esposizione, per la completezza dei dati proposti, per gli esempi che comprovano il fenomeno rilevato, per l’importanza delle conclusioni. Negli anni successivi, quando il testo inizia a circolare nella società ucraina, esso esercita un’importante influenza non solo sugli attivisti interessati, ma anche e soprattutto sui personaggi allora politicamente allineati, che successivamente, grazie anche

---

<sup>5</sup>I. Džubà, *L’oppressione delle nazionalità in URSS*, Samonà e Savelli, Roma 1971, p. 223.

<sup>6</sup>*Ibidem*.

alla lettura dello studio, cambieranno il loro modo di pensare e svolgeranno un ruolo cruciale nel movimento dissidente ucraino<sup>7</sup>.

In Italia il testo viene pubblicato nel 1971 presso “La nuova sinistra Samonà e Savelli” con il titolo *L'Oppressione delle nazionalità in URSS*. Sulla copertina spicca una scritta accattivante: «Questo libro circola clandestinamente in URSS». Il libro, afferma l'editore, è «un documentato attacco alla politica della direzione sovietica verso le varie nazionalità dell'URSS», «una felice sintesi, ai fini polemici, delle posizioni leniniste sulla questione nazionale»<sup>8</sup>. In effetti, è importante ribadire che la critica contenuta nel testo, stilato secondo le norme accademiche dell'URSS, non è (e non poteva essere) rivolta al regime politico, ma alla dirigenza, che non applicava correttamente i principi leninisti:

L'autore parlava apertamente di “sciovinismo della grande potenza russa” e di una tangibile “ucrainofobia” diffusa in tutto il paese. Va rilevato, però, che nessuna critica era stata mossa al socialismo in quanto ideologia<sup>9</sup>.

Dopo aver completato lo studio, Džùba stampa un numero limitato di copie e lo invia alle massime cariche del Partito dell'Ucraina Sovietica con richiesta di ricevere un parere; la traduzione russa viene sottoposta al Comitato centrale a Mosca. Presto lo scritto viene bollato come eretico e negli anni successivi l'Autore subisce attacchi pubblici e provvedimenti amministrativi. Nel 1968 viene riammesso sul posto di lavoro, anche a seguito delle numerose proteste degli intellettuali ucraini sovietici. Questo permette all'editore italiano di concludere che «la battaglia contro la repressione ha costretto i dirigenti a ritirare provvedimenti di esclusione» e che il lavoro di Džùba è una felice testimonianza dello sviluppo «della stampa clandestina

---

<sup>7</sup>S. Bellezza, *Esiste una storia nazionale ucraina? Nazioni, intellettuali, identità, in Le regioni multilingui come faglia e motore della storia Europea nel XIX-XX secolo*, Napoli, 16-18 settembre 2008 (atti di convegno), pp. 1-10; S. Bellezza, *Dissensi generazionali: trasmissione di valori e pratiche nel movimento nazionale ucraino*, in «Quaderno di storia contemporanea», 53 (2013), pp. 66-74.

<sup>8</sup>Nota editoriale, in I. Džuba, *L'oppressione delle nazionalità*, cit., pp. 7-8.

<sup>9</sup>K. Boeckh, E.Völkl, *Ucraina. Dalla Rivoluzione rossa alla Rivoluzione arancione*, Beit, Trieste 2009, p. 195.

di opposizione comunista» in URSS<sup>10</sup>. Tuttavia il clima politico e sociale subisce una nuova ondata di restrizioni che si realizza nei modi più disparati: così, a cavallo tra gli anni '60 e '70, viene dato un giro di vite all'autonomia dei dirigenti del Partito Comunista dell'Ucraina sovietica e degli accademici dei principali atenei ucraini; a Mosca (e non nelle repubbliche) viene stabilito che le tesi di dottorato possono essere discusse solo in russo; una serie di misteriosi incendi devasta le biblioteche ucraine<sup>11</sup>. Tra il 1972 e il 1973 Džùba viene processato e condannato a 5 anni di lavori forzati per attività antisovietica; nel processo vengono considerati anche gli effetti che la sua pubblicazione ha avuto all'estero. Essendo ammalato di tubercolosi, chiede la grazia; è quindi costretto a prendere le distanze dalla propria opera e viene liberato. Continua la sua attività di ricerca in ambito letterario, studiando tra l'altro il patrimonio culturale dei diversi popoli dell'URSS.

A cavallo tra gli anni '80 e '90 spicca come attivista e redattore delle principali riviste nazionali. La carica di Ministro della cultura (1992-1994) comprova che Džùba, secondo le parole della poetessa Lina Kostenko, rappresenta «un'autorità morale della nazione»:

Correttezza professionale, potenziale etico e morale, libertà intellettuale – sono le qualità che permettono di determinare l'attività scientifica dello studioso come elitaria, attività che è diventata un fenomeno di importanza nazionale<sup>12</sup>.

Oggi in Ucraina vengono studiati l'intellettualismo etnico di Džùba, l'etica e l'estetica delle sue opere, i suoi studi culturali, i suoi lavori dedicati all'opera di T. Ševčenko, ecc<sup>13</sup>. A livello internazionale sono recepite le posizioni dello studioso in merito alla situazione linguistica nell'URSS: ad esempio, Susan Petrilli afferma:

Repression of nationalities [...] in the name of the struggle against chauvinism, against nationalism, in the name of the interests of humanity, is the

---

<sup>10</sup> Nota editoriale, in I. Džuba, *L'oppressione delle nazionalità*, cit., p. 8.

<sup>11</sup> N. Virčenko, *Dokumenty pro zaboronu ukrajins'koji movy*, in L. Holota, Je. Buket (eds.), *Bez movy – nemaje naciji*, Ukrajins'kyj priorytet, Kyjiv 2011, pp. 23-24.

<sup>12</sup> N. Častakova, *Ivan Džuba: duch i tvorčist'*, Pul'sary, Kyjiv 2016, p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

masked negation of the right to plurality-difference, to otherness, which on the contrary is essential to humanity.

Consider the ruinous consequences of confusing (ideologically) the right to cultural, linguistic, territorial difference, etc. with nationalism or chauvinism. This happened when nationalities were repressed in USSR (see Dzjuba 1971)<sup>14</sup>.

È utile mostrare come lo stesso concetto riferito all'Ucraina viene espresso con le parole di Dzjùba:

Dalla storia passata e recente si può constatare che nell'Ucraina era concesso affibbiare l'etichetta di "nazionalista" a chiunque possedesse un senso elementare di dignità nazionale o a chiunque si preoccupasse del destino della cultura e della lingua ucraina e spesso semplicemente a chiunque in un modo o nell'altro avesse mancato di far cosa grata a sciovinisti grandi russi [...] <sup>15</sup>.

Queste parole non hanno mai perso attualità, nemmeno dopo l'indipendenza del paese: i giudizi poco attenti sul presunto nazionalismo in Ucraina non tengono conto né della situazione reale odierna<sup>16</sup>, né di quella che Dzjùba descrive nel suo libro. Per quanto sia vera l'affermazione di S.Petrilli sul fenomeno del «nationalism arising as a reaction to the collapse of real socialism for the right to cultural difference»<sup>17</sup>, nello studio delle dinamiche linguistico-identitarie in Ucraina (ma anche in altri paesi dell'ex URSS) è indispensabile considerare la situazione pre-indipendenza e quella post-indipendenza come un continuum, in cui il fattore *indipendenza* si scontra con il fenomeno dell'*inerzia post-sovietica*. Con l'autodeterminazione, in Ucraina non arriva una svolta radicale (al contrario di quanto avvenuto, ad esempio, nelle repubbliche baltiche) che trasforma il paese in tutti gli ambiti, politico e linguistico compresi, ma si forma un'entità

---

<sup>14</sup>S. Petrilli, *Nation, identity, and global communication. A semiotic approach*, in A. Ponzio (a cura di), *Globalizzazione e infunzionalità*, Meltemi, Roma 2009, p. 54.

<sup>15</sup>I. Dzjuba, *L'oppressione delle nazionalità*, cit., p. 13.

<sup>16</sup>Nessun partito dell'estrema destra, a differenza di quanto avvenuto in molti paesi dell'UE, è entrato nel Parlamento dell'Ucraina.

<sup>17</sup>S. Petrilli, *Nation, identity*, cit., p. 54.

statale che oramai per consuetudine viene chiamata dagli storici contemporanei «democrazia incompiuta»<sup>18</sup>. Proprio in virtù di questo è importante prendere in esame la produzione pubblicistica di Džùba subito dopo l'indipendenza, quando lo studioso osserva l'evoluzione linguistico-identitaria del proprio paese.

Per rendere più chiara la polemica di Džùba è opportuno osservare prima le dinamiche linguistiche dell'Ucraina espresse in numeri. Nel 1989, durante l'ultimo censimento della popolazione dell'URSS, nel territorio ucraino il 72,7% degli abitanti si dichiarò di nazionalità ucraina e il 22,1% russa. Contemporaneamente, l'ucraino era considerato lingua-madre dal 64,7% degli abitanti, mentre il russo dal 32,8%. Infatti, tra gli ucraini l'87% riteneva l'ucraino la propria lingua madre, mentre il 12% il russo; allo stesso tempo più del 98% dei russi in Ucraina era di madrelingua russa<sup>19</sup>.

Secondo i risultati del censimento del 2001 il 77,8% degli abitanti si dichiarò di nazionalità ucraina e il 17,3% russa, segnando così un rafforzamento dell'identità nazionale ucraina. A dieci anni di distanza dalla designazione dell'ucraino come unica lingua di stato, il numero di coloro che dichiarano l'ucraino la loro lingua madre è leggermente salito, raggiungendo il 67,5%, mentre il numero di ucraini di madrelingua russa è sceso al 29,6%. Parallelamente, il numero di coloro che dichiarano nazionalità ucraina e ritengono la propria lingua madre il russo è salito al 14,8%, mentre il numero di coloro che dichiarano nazionalità russa e sono di madrelingua russa è sceso al 95,9%; il 3,9% dei russi considera l'ucraino la propria lingua materna<sup>20</sup>.

Tuttavia, secondo le inchieste sociolinguistiche pubblicate nel 2009

---

<sup>18</sup>S. Bellezza, *Ucraina. Insorgere per la democrazia*, Editrice La Scuola, Brescia 2014, p. 27.

<sup>19</sup>L. Masenko, *Language Situation in Ukraine. Sociolinguistic Analysis*, in J. Besters-Dilger (ed.), *Language Policy and Language Situation in Ukraine*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009, p. 107; *About number and composition population of UKRAINE by data All-Ukrainian population census 2001 data. National structure*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/nationality/>, ultimo accesso: 27/07/2019.

<sup>20</sup>L. Masenko, *Language Situation*, cit., p. 107; *About number and composition population of Ukraine by All-Ukrainian population census 2001 data. Language structure*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/language/>, ultimo accesso: 27/07/2019.



solo il 55,5% degli abitanti dell'Ucraina considera l'ucraino la propria lingua materna; il 32% dichiara la propria lingua materna il russo, mentre l'11% entrambe le lingue. Il russo prevale come lingua materna dei cittadini appartenenti alle minoranze bielorusa, ebrea, greca, tedesca, tatara, georgiana. Infine, il russo domina nella comunicazione: il 31,9% della popolazione dichiara che nel luogo di residenza domina l'ucraino, il 34,6% il russo, il 22,8% entrambe le lingue; questi dati variano notevolmente in base all'area geografica – dalle regioni occidentali, dove l'86,5% parla ucraino, alle zone meridionali dove il 64,6% usa il russo<sup>21</sup>.

I dati presentati delineano una tendenza al rafforzamento del ruolo del russo nell'Ucraina indipendente, nonostante l'ucraino possieda lo status di lingua di stato. Diversi articoli di Džùba, pubblicati negli anni '90 e intorno al primo decennio del XXI secolo, pongono in forma polemico-argomentativa la domanda se le preoccupazioni dovute alle difficoltà di fermare il processo di russificazione e di agevolare l'emancipazione dell'ucraino siano giustificate.

Dopo l'indipendenza la lingua e la cultura ucraina hanno dovuto – e, per molti aspetti, devono ancora – superare una serie di stereotipi negativi, tra cui Džùba evidenzia: la presunta secondarietà dell'ucraino rispetto al russo – complesso d'inferiorità ereditato dai tempi sovietici<sup>22</sup>; la mancanza di prestigio<sup>23</sup>; la ruralità, complesso anch'esso formatosi in epoca sovietica, quando l'ucrainofonia poteva provocare disprezzo od ostacolare la carriera<sup>24</sup>; la presunta arcaicità; il carattere filologico (*filolohičnist'*), ovvero la supposizione che l'ucraino possa risultare oggetto di studio piuttosto che strumento di comunicazione<sup>25</sup>. Nei suoi scritti dedicati alla questione linguistico-identitaria, stilati per smantellare i suddetti stereotipi, lo stu-

<sup>21</sup>L. Masenko, *Language Situation*, cit., pp. 105-106, 122-123.

<sup>22</sup>«La cultura nazionale viene mantenuta in una posizione di carattere provinciale e viene trattata in pratica come una cultura di “seconda classe”» (I. Džuba, *L'oppressione delle nazionalità*, cit., p. 24).

<sup>23</sup>Opinione che sembra essere smentita dai fatti: «[...] in all the regions of Ukraine, both Ukrainian and Russian languages have quite a high prestige [...]» (L. Masenko, *Language Situation*, cit., p. 136).

<sup>24</sup>I. Džuba, *L'oppressione delle nazionalità*, cit., p. 211.

<sup>25</sup>N. Častakova, *Ivan Džuba*, cit., p. 49.

dioso parte da alcuni presupposti: il «principio del valore assoluto di ogni lingua e ogni cultura, che è in relazione al valore assoluto di ogni persona e ogni popolo»<sup>26</sup>; l'evidente fatto che «la lingua ucraina possa svilupparsi solo in Ucraina, a differenza di quella russa che ha la sua “base” in Russia»<sup>27</sup>; l'importanza del valore linguistico all'interno del paradigma culturale di una nazione, ribadita da studiosi come Herder, Hegel, Potebnja, Heidegger, Gadamer, Barthes, Perse, Eliade ed altri<sup>28</sup>; l'erroneità del presupposto secondo cui la funzione linguistica si riduce a quella comunicativa<sup>29</sup>. Džubà insiste sulla necessità di generare nella coscienza pubblica l'idea che ogni cultura è preziosa per la sua unicità, e non per l'ampiezza della sua diffusione; che la cultura non è un fattore secondario, ma costituisce l'obiettivo stesso dello sviluppo storico di un popolo e di ogni suo membro<sup>30</sup>.

La lotta agli stereotipi riguarda anche la necessità di abbattere le convinzioni secondo le quali sono solo i fattori terzi – burocrazia, legislazione, borghesia – ad ostacolare l'emancipazione dell'ucraino. Lo studioso afferma che non è uno slogan come «burocrazia, partitocrazia, governo sono contro [la lingua ucraina – OR]» che migliorerà la situazione dell'ucraino, ma una serie di riforme trasversali che devono cambiare la società nel suo insieme, perché la situazione linguistica si sviluppa solo in seno all'inquadramento politico e statale di un determinato popolo<sup>31</sup>:

Siccome la condizione in cui si trovano la lingua e la cultura è una conseguenza della situazione politico-statale di un popolo, la via più semplice e

---

<sup>26</sup>I. Džubà, *Mova i brymasy suspil'stva*, in *Z krynyci lit. Tom 2*, Vydavnyčyj dim “Kyjevo-mohyljans'ka akademija”, Kyjiv 2006, p. 810 (prima pubblicazione in «Literaturna Ukrajina», 2003).

<sup>27</sup>*Ibidem*.

<sup>28</sup>I. Džubà, *Dolja movy – dolja narodu*, in *Z krynyci lit. Tom 2*, Vydavnyčyj dim “Kyjevo-mohyljans'ka akademija”, Kyjiv 2006, p. 806 [prima pubblicazione in «Sučasnist», 4 (1999)].

<sup>29</sup>I. Džubà, *Mova i brymasy*, cit., p. 809.

<sup>30</sup>I. Džubà, *Ne polehšujmo sobi spravy*, in *Z krynyci lit. Tom 2*, in «Vydavnyčyj dim “Kyjevo-mohyljans'ka akademija»», Kyjiv 2006, p. 794 [prima pubblicazione in «Slov», giugno 1990].

<sup>31</sup>Qui e altrove le traduzioni dall'ucraino delle citazioni sono dell'autore di questo articolo.

naturale sarebbe la seguente: iniziare non dagli slogan di amare la lingua nativa, ma dall'edificazione dello stato nazionale, della sovranità politica ed economica dell'Ucraina<sup>32</sup>.

Con queste parole, scritte nel periodo pre-indipendenza, Džùba critica il modo emozionale con cui l'ucraino veniva spesso difeso dagli attivisti e pretende che venga piuttosto trovata la strada del dialogo con chi la pensa diversamente. Lo studioso è contrario alla ideologizzazione della pianificazione linguistica che, secondo lui, rende eccessivamente astratte le esigenze culturali e le allontana dalle necessità primarie del cittadino:

Non contrapporre con orgoglio la propria “spiritualità” alla “non spiritualità” degli altri, non disprezzare gli interessi naturali e vitali, materiali, nel nome di quelli alti e patriottici, ma cercare il legame tra essi e spiegare alla gente questo legame, che pur non essendo sempre evidente, è sempre presente<sup>33</sup>.

Ritorna nei suoi scritti più recenti anche la figura del minatore del Donbas. Džùba racconta di un minatore-membro dell'(ex) Partito, che durante un incontro con M. Gorbačëv, allora capo dell'URSS, affermava di essere pronto ad imparare l'ucraino a condizione che questo «possa incrementare la quantità di prosciutti nelle cantine». La società civile ucraina si è indignata di fronte a un tale commento, mentre lo studioso sostiene che non sarà lo sdegno a dissolvere simili pensieri presenti nella società, ma un ragionamento sull'origine vera della questione:

C'è una ragione comune nei nostri problemi. Essa risiede nel fatto che fu creata una società [quella sovietica – OR] in cui né persona, né nazione, né Unione di popoli potevano mostrare le proprie potenzialità in quanto oppressi. Ecco perché non abbiamo né prosciutti, né sapone, né lingua. Tutto questo ci sarà se si riuscirà a creare la società in cui sia la persona, sia la nazione, sia tutti i popoli potranno mostrare le loro potenzialità<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup>I. Džuba, *Ne polehšujmo*, cit., p. 792.

<sup>33</sup>*Ibi*, p. 793.

<sup>34</sup>*Ibi*, p. 792.

Dzjùba constata che l'autodeterminazione formale non ha reso lo stato ucraino pienamente sovrano, in quanto le riforme mancate lo hanno privato di quell'autorevolezza politico-morale di cui uno stato funzionale deve godere tra i suoi cittadini. L'inerzia post-sovietica, realizzata nell'incapacità di edificare un sistema socio-economico efficace, ha screditato anche i simboli culturali del governo, compresa la lingua ucraina:

La debolezza dello status reale della lingua ucraina – non quello giuridico o legislativo – riflette il mancato processo di completamento dello stato ucraino, la sua disfunzione politica, economica, amministrativa, la debolezza della volontà dello stato e la mancanza della sua autorevolezza politico-morale<sup>35</sup>.

È opportuno ribadire che alla fine degli anni '80 e all'inizio degli anni '90 la popolazione ha investito molte speranze nella rinascita dello stato nazionale: ricordiamo che al referendum per l'indipendenza, tenutosi l'1 dicembre 1991, si è espresso a favore più del 90% degli abitanti. Queste speranze, afferma Dzjùba, in una prima fase hanno influito positivamente sull'atteggiamento della popolazione verso la lingua ucraina, screditata dalle politiche sovietiche:

Si sono placati i commenti sprezzanti su di essa [la lingua ucraina – OR], sono aumentati i casi di atteggiamento positivo, molte persone hanno iniziato ad usare l'ucraino come lingua della comunicazione, molti hanno iniziato ad associare l'ucraino alla protesta contro l'oppressione, al desiderio di democrazia e di giustizia, a una vita migliore, alla possibilità di riavere la propria dignità.

Tuttavia la debolezza dello stato ucraino, l'onnipotenza mafiosa della nomenclatura comunista, la catastrofe economico-sociale hanno gettato un'ombra di negatività sulla reputazione traballante della lingua ucraina tra le masse della popolazione russificata<sup>36</sup>.

In queste condizioni si è mostrata «la colossale forza di inerzia di quel meccanismo di russificazione che è stato innescato e avviato da secoli e

<sup>35</sup>I. Dzjuba, *Dolja movy*, cit., p. 801.

<sup>36</sup>*Ibi*, p. 797.

che agisce oggi come un meccanismo di auto-riproduzione»<sup>37</sup>. Proprio questo meccanismo ha riportato indietro la situazione dell'ucraino al livello pre-indipendenza<sup>38</sup>. Questa volta l'imponenza del russo si è fatta sentire attraverso l'occupazione dello spazio mediatico, e l'appena rinata editoria ucrainofona, priva di basi economiche e sostegno statale, non ha potuto opporsi. La situazione risulterà endemica, e nel 2011, a distanza di molti anni e diversi governi, Dzjùba sarà costretto a tornare sul tema della russificazione, tramandata dall'impero russo e dallo stato sovietico all'Ucraina odierna:

Non abbiamo fatto in tempo a dimenticare il motto «Il comunismo parla russo», che lo ha sostituito un altro, «Il business parla russo», il che ripete la famosa tesi dello Struve di cento anni fa: «Il capitalismo parla russo»<sup>39</sup>.

Il dominio del russo nella televisione, nella stampa, nella vita commerciale o scientifica, come anche la scarsa conoscenza dell'ucraino, hanno spianato la strada alla sua consuetudinaria presenza in ogni ambito della vita della società, facendo sì che «la coscienza confusa di una persona insensibile verso l'identità nazionale recepisca questo come un fenomeno naturale, come il risultato di una organica, “innata” superiorità della cultura russa»<sup>40</sup>. A questo proposito Dzjùba suggerisce di studiare quella che chiama la “cartella clinica del malato”, ovvero la storia della lingua ucraina, per capire che il suo uso ridotto non riflette la presunta ‘inferiorità culturale’, ma dipende dalle difficili condizioni in cui è esistita<sup>41</sup>. È particolarmente grave il fatto che a sottovalutare ingiustamente la lingua e la cultura ucraina siano anche i rappresentanti dell'intelligenza:

Ed oggi per molta intelligenza, e soprattutto per la semi-intelligenza, la cultura russa è più attraente di quella ucraina; loro non pensano al fatto

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> I. Dzjuba, *Mova i brymasy*, cit., p. 811.

<sup>39</sup> I. Dzjuba, *Rusyfikacija v sučasnij Ukraini*, in «*Nabmitannja moroku*, Vydavnyčyj dim «Kyjevo-mohyljans'ka akademija», Kyjiv 2011, p. 464.

<sup>40</sup> I. Dzjuba, *Ne polehšujmo*, cit., p. 794.

<sup>41</sup> I. Dzjuba, *Mova i brymasy*, cit., pp. 815-816.

che si possano unire i valori di entrambe, arricchirsi con entrambe (e con molte altre)<sup>42</sup>.

La citazione evidenzia l'alta considerazione di cui godono entrambe le lingue nella visione di Džùba, il quale non aspira all'estromissione del russo, ma pretende di restituire dignità all'ucraino. Il russo, scrive lo studioso, in determinate situazioni può svolgere un ruolo di veicolo della cultura nazionale, mentre «un graduale ampliamento delle funzioni sociali della lingua ucraina sarebbe stato una naturale normalizzazione della situazione linguistica, e non una “punizione” per la lingua russa»<sup>43</sup>. Nelle efficaci parole di Džùba:

Non c'è bisogno di costringere nessuno a parlare la lingua ucraina, questa lingua non merita tale vergogna, ma bisogna creare le condizioni che la rendano utile e voluta in tutti gli ambiti della società. Questo è per la prospettiva storica. Mentre oggi non c'è da «spezzare la lingua» a nessuno (perché è chiaro che abbiamo tanti distinti cittadini ucraini russofoni, ai quali la loro lingua russa non impedisce di essere né leali, né patrioti)<sup>44</sup>.

L'uso dell'ucraino non deve nemmeno essere un'imposizione:

Chiedere a una persona concreta, non conoscendo né lei né le circostanze della sua vita, che passi su richiesta immediatamente all'ucraino, è una cosa barbara<sup>45</sup>.

Nel 2001, di fronte al Parlamento ucraino, Džùba ribadisce la necessità di essere diplomatici e non cadere nel tranello del richiamo patriottico, in quanto «quando l'uso della lingua materna diventa una questione di patriottismo, o un suo sintomo (e non viene da un semplice comportamento naturale), ciò testimonia un livello molto pericoloso di estinzione della società»<sup>46</sup>. Oltre al fatto che «di per sé il patriottismo linguistico non

---

<sup>42</sup>I. Džuba, *Ne polehšujmo*, cit., p. 793.

<sup>43</sup>I. Džuba, *Dolja movy*, cit., p. 802.

<sup>44</sup>*Ibi*, p. 804.

<sup>45</sup>I. Džuba, *Ne polehšujmo*, cit., p. 79.

<sup>46</sup>I. Džuba, *Mova i brymasy*, cit., p. 812.

garantisce né un intelletto affidabile, né una cultura alta, né una nobiltà morale»<sup>47</sup>.

Džùba inserisce la situazione culturale dell'Ucraina contemporanea in uno scenario post-coloniale, in cui l'autocoscienza culturale dei cittadini risulta compromessa a causa della denazionalizzazione subita. Questo distingue la giovane repubblica da molte nazioni europee, che hanno consolidato definitivamente la propria identità nel XVIII o XIX secolo. Percorrere la stessa strada nel secolo XXI, nel mondo dell'integrazione forzata e delle sfide globali, è molto più complesso, afferma lo studioso<sup>48</sup>.

Non c'è, però, da confondere la situazione ucraina con altre realtà post-coloniali: Džùba fa l'esempio dei popoli dell'America latina che, dopo la conquista europea, oggi rappresentano un insieme di diverse realtà etnico-culturali riunite dalla lingua degli ex-dominatori. Invece i popoli slavi, a prescindere dal loro inquadramento politico, hanno creato e mantenuto ognuno la propria cultura, realizzata anche tramite una lingua distinta<sup>49</sup>. Ogni patrimonio nazionale deve essere mantenuto, ma questo al giorno d'oggi non risulta facile a causa del perdurare della recente colonizzazione, che continua a produrre i suoi effetti negativi:

Per ragioni storiche si attribuisce uno status provinciale, secondario e coloniale alla lingua e alla cultura ucraina. Questo si è formato nell'arco di un lungo periodo storico di pressioni, persecuzioni, terrore e con l'eliminazione fisica dei portatori e promotori dell'ucraino. Ed ecco che vogliono secolarizzare questo "traguardo raggiunto", mentre il minimo tentativo di estendere le funzionalità della lingua ucraina [...] viene valutato come cattivo nazionalismo ucraino e come oppressione dell'uomo russo<sup>50</sup>.

In questa citazione Džùba si riferisce ai dibattiti relativi a un'ipotetica introduzione della lingua russa come lingua di stato accanto all'ucraino – tesi sostenuta dalle forze politiche filorusse. Lo studioso si chiede se l'ufficializzazione del bilinguismo realmente presente nella società aiuterebbe

<sup>47</sup>I. Džuba, *Dolja movy*, cit., p. 808.

<sup>48</sup>I. Džuba, *Dejaki problemy i perspektyvy ukrajins'koji kul'tury*, in «Visnyk NAN Ekrajiny»», 3 (2001).

<sup>49</sup>I. Džuba, *Dolja movy*, cit., pp. 800-801.

<sup>50</sup>*Ibi*, pp. 806-807.

davvero a consolidare culturalmente il paese e se l'ufficializzazione del russo porterebbe le persone ad ampliare i propri orizzonti culturali.

In URSS la lingua russa era ufficiale e tutti gli ucrainofoni ne possedevano un determinato livello di conoscenza; il contatto quotidiano con la lingua russa rende bilingue la maggioranza degli ucraini anche nell'Ucraina indipendente. La mancata conoscenza dell'ucraino da parte di molti russofoni, invece, non è dovuta solo alla diffusione del russo, ma piuttosto alla persistenza di stereotipi negativi:

Lo slogan del bilinguismo, se non viene spiegato in modo corretto, può solo complicare le cose, perché nel nostro caso viene promosso dai monolingui (russofoni), però non per imparare l'ucraino e diventare bilingui, ma al contrario – per affermare per sempre il proprio diritto a non conoscere l'ucraino, per rimanere monolingui (sempre russofoni) [...]. Coloro che sono contro il bilinguismo, che sono per l'ucraino [come unica lingua di stato - OR], sono in realtà bilingui, perché in gran parte conoscono il russo, e non hanno bisogno di respingerlo, ma sono semplicemente contrari all'egemonia della lingua russa<sup>51</sup>.

Di fatto rendere il russo una lingua di stato non avrebbe cambiato la situazione poiché il russo, pur non essendo ufficiale, era già in una posizione privilegiata. Lo scenario a cui potrebbe portare l'ufficializzazione del russo in una ex-repubblica sovietica, già esposta alla russificazione e dotata di una lingua affine al russo, è esemplificato dalla Bielorussia, indipendente anch'essa dal 1991. In questo caso l'introduzione della lingua russa come lingua ufficiale avvenne nel 1995 con un referendum: si espresse a favore l'83,3% dei votanti. Se da un lato il risultato del referendum rispecchiò il reale grado di russificazione della società bielorusa, dall'altro vanificò quell'emancipazione che la lingua bielorusa ebbe nel periodo 1991-1995. Come effetto immediato dopo l'ufficializzazione del russo, crollò drasticamente il numero di allievi che, nelle scuole russe, seguivano il corso di lingua bielorusa: dal 75% negli anni 1993-94 al 28% negli anni 1997-98; nella città di Minsk dal 58% al 4,7%<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 805.

<sup>52</sup> Cfr. G. Ioffe, *Understanding Belarus: Questions of Language*, in «Europe-Asia Studies», 55/7 (2003), pp. 1031-1032.



Secondo i dati del censimento del 1999, l'85,6% dei bielorusi dichiarava propria lingua materna il bielorusso e il 14,3% il russo; nel 2009, a distanza di un decennio, la quantità di bielorusi di lingua materna bielorusca scese al 60,8%, mentre il numero di bielorusi di madrelingua russa salì al 37%. L'*UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger* nel 2010 inserì il bielorusso tra le lingue vulnerabili.

La situazione bielorusca dimostra chiaramente come l'ufficializzazione del russo in un ambiente russificato abbia influito negativamente sulla vitalità della lingua autoctona. Rassegnarsi alla situazione in cui la lingua autoctona rimane pesantemente svantaggiata, minando l'esistenza stessa dell'intera realtà linguistico-culturale, solo nel nome dell'affermazione di una realtà linguistica prodotta da una politica discriminatoria, non può rappresentare una valida soluzione in quanto, afferma Dzjùba, «non tutti i tipi di realtà sono ragionevoli e moralmente legittimi»<sup>53</sup>. Così come non tutte le opinioni possono essere sottoposte a un plebiscito: lo studioso fa l'esempio della pena di morte che, anche se sostenuta dalla maggioranza della popolazione in un ipotetico referendum, non potrebbe essere applicata nella gran parte dei paesi in virtù di ben precisi criteri morali su cui la stessa civiltà si fonda<sup>54</sup>. Un referendum i cui risultati porterebbero all'affermazione di una realtà linguistica corrotta e all'ulteriore deformazione di un'entità linguistico-culturale non esistente altrove, non può essere legittimato solo perché rispecchia la situazione reale.

Nel 2001 Dzjùba denuncia un paradosso molto evidente, ovvero che «oggi in Ucraina la minoranza nazionale più minacciata sono gli ucraini ucrainofoni»<sup>55</sup>; considerato questo, il mantenimento dell'ucraino come unica lingua di stato non rappresenta una minaccia per i diritti linguistici dei russofoni, la cui lingua ha posizioni ben più consolidate rispetto all'ucraino, ma la garanzia del rispetto di un diritto democratico, la naturale tendenza a disfarsi delle tracce di violenza subita:

Una nazione vitale non può non cercare di eliminare le tracce della violenza, non può non tendere verso una completa autorealizzazione culturale,

<sup>53</sup>I. Dzjuba, *Mova i brymasy*, cit., p. 811.

<sup>54</sup>I. Dzjuba, *Navkolomovna mla*, cit., p. 824.

<sup>55</sup>I. Dzjuba, *Mova i brymasy*, cit., p. 818.

e se non la raggiunge, allora essa rimane non realizzata<sup>56</sup>.

La realizzazione della cultura nazionale di cui parla Džùba consiste nel raggiungimento di tale suo sviluppo che le consenta di avere un'interazione costruttiva con le altre culture nazionali:

La cultura con un basso livello di sviluppo non è in grado di avere dei contatti fruttuosi, perché non è capace di riflettere fenomeni di alto contenuto. La cultura con una scarsa autenticità non può proporre niente alle altre ed è condannata a un ruolo passivo nello scambio spirituale, destinata a subire prestiti e ad acquisire l'eredità altrui<sup>57</sup>.

Dopo aver vissuto all'interno dell'URSS gli effetti dell'oppressione culturale celata dal presunto internazionalismo, Džùba avverte la pericolosità dell'annientamento culturale nel mondo odierno e rimane critico nei confronti delle dinamiche della globalizzazione. Benché oggi giorno le possibilità di uno scambio culturale siano notevoli, i flussi d'informazione rimangono piuttosto monodirezionali, il che rende le culture economicamente e tecnologicamente più deboli vittime di un nuovo tipo di colonialismo, quello d'informazione, celato questa volta dietro la promozione della cultura di massa nelle lingue più diffuse:

Nella situazione odierna di globalizzazione e di fronte alle minacce di annientamento, anche le culture più potenti ricorrono a misure di autodifesa. Soprattutto per questo motivo, all'Ucraina occorre un sistema di stimoli e di sostegno alla produzione in lingua in tutti gli ambiti culturali, un protezionismo ragionevole che non violi gli interessi delle persone appartenenti alle altre nazionalità<sup>58</sup>.

In conclusione, si auspica che le opinioni di Ivan Džùba – criticate talvolta da entrambi gli estremismi (tanto da quello russo-sciovinista per il presunto 'nazionalismo', quanto da quello ucraino-radical per il presunto atteggiamento filorusso), ma ritenute *super-partes* dall'intelligenza del

---

<sup>56</sup>I. Džuba, *Dolja movy*, cit., p. 805.

<sup>57</sup>N. Častakova, *Ivan Džuba*, cit., p. 51.

<sup>58</sup>I. Džuba, *Dejaki problemy*, cit., s.p.

paese – costituiscano il fondamento per chi voglia capire meglio le dinamiche linguistico-identitarie dell'Ucraina nel periodo 1991-2013 e gettino le basi per la comprensione del periodo successivo. Riportiamo infine una citazione che esprime lo stato d'animo dello studioso che anche oggi continua a ribadire la convinzione che

[...] il diritto più importante dell'uomo [è] quello di essere tranquillo per il destino storico della propria Patria, del proprio popolo, della propria cultura, della propria lingua, mentre un ucraino non ha mai avuto questo importante diritto, e non lo ha oggi, perché la minaccia della perdita del proprio stato, della propria identità culturale e linguistica rimane<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup>I. Dzjuba, *Navkolomovna mla*, cit., p. 827.



## IV

Identità, persona e generi testuali



## «La chiazza orribile della guerra»: il ‘diarismo’ inquieto di Orio Vergani

DONATELLA LA MONACA

Livio Garzanti mi ha chiesto notizie di questo diario e mi ha domandato se potrei dargliene un paio di volumi come “primizia”. Si stupisce che si possa scrivere pensando a una pubblicazione solo post mortem e che questo pensiero non rallenti la mano di chi scrive. Gli spiego che questo è un diario solamente perché lo scrivo giorno per giorno, a seconda di quanto mi accade intorno, secondo ciò che torna a galla dai magazzini della memoria<sup>1</sup>.

Così nel gennaio del 1954 Orio Vergani giornalista, scrittore, reporter dal 1926 per il «Corriere della Sera», si riferisce alla eterodossa ‘narrazione’ diaristica che prende corpo tra il 1950 e il 1959, nelle pagine di *Misure del tempo*, titolo dell’edizione pubblicata, infatti, dopo la sua morte sopravvenuta nel 1960, con una premessa curata dai figli Guido e Leonardo.

L’acuminato ripercorrimto memoriale del personale cammino intellettuale, ideologico, letterario alimenta in questo volume una rimediazione storica e biografica tesa, a dispetto di ogni lusinga editoriale, a configurare un inatteso, conflittuale, bilancio identitario, intenzionalmente destinato alla diffusione postuma. Da una specola spesso aneddótica, legittimata dall’arbitrarietà selettiva del flusso del ricordo, accadimenti, ambienti e figure emblematiche della storia, dello spettacolo, della politica, dello sport, della

---

<sup>1</sup>O. Vergani, *Misure del tempo, diario*, N. Naldini (a cura di), Baldini & Castoldi, Milano 2003, p. 216.

cultura letteraria, artistica, teatrale del paese restituiscono uno spaccato inedito dell'Italia del Novecento e al tempo stesso si configurano come un inquieto ritratto autoeseguitico. Attraverso le pieghe più riposte dei grandi eventi pubblici, le valutazioni in retrospettiva di snodi epocali nevralgici, la rilettura privata delle congiunture più drammatiche della cronaca pubblica, si dipana, infatti, nel racconto di Orio Vergani, un percorso di adesione al fascismo vissuto, in particolare a ridosso del secondo conflitto mondiale, in modo problematico. L'analisi diacronica della mole «alluvionale»<sup>2</sup> dei suoi scritti giornalistici, saggistici, narrativi, teatrali conferma, infatti, un'inquietudine che si mostra più esplicita nella tastiera inventiva dei racconti ma affiora altresì, in una tessitura di allusioni, traslati, scelte di prospettiva inattese, anche nei reportage più dichiaratamente ideologizzati confluiti, tra il 1940 e il 1943, sul periodico fascista italo-spagnolo «Legioni e Falangi»<sup>3</sup>. Si rivela, in tal senso, particolarmente interessante cogliere le diverse declinazioni attraverso cui tale costante irrequietezza ragionativa sottentra come un filo rosso al prismatico «cosmorama»<sup>4</sup> dei suoi scritti rendendo meno tetragona quella fisionomia di intellettuale organico al regime che pure gli appartiene<sup>5</sup>.

L'eco delle meditazioni umbratili di cui si cadenza la scrittura di Vergani in misura crescente dagli anni Quaranta sino alla morte si riverbera, infatti, cifrata, anche in quella sorta di diarismo antropologico che si dispiega nel suo inesausto racconto del Giro d'Italia, in particolare nel suo essere stato testimone narrante della «vita, delle imprese della malasorte» di Fausto Coppi. Così recita il titolo del volume in cui, Guido Vergani, figlio del giornalista, accoglie, interpolandoli con documenti e dichiarazioni di personaggi pubblici dell'epoca, gli scritti attraverso cui il padre disegna la

---

<sup>2</sup>E. Montale, *Le «storie» di Vergani, Prose 1961*, in Id., *Il secondo mestiere. Prose*, Mondadori, Milano 1996, vol. II, p. 2381.

<sup>3</sup>Per una ricognizione del rotocalco mensile «Legioni e Falangi», edito in Italia e in Spagna e diretto da Giuseppe Lombrassa e Agustìn de Foxà, cfr. C. Sinatra (a cura di), *Stampa e regimi. Studi su Legioni e Falangi/Legiones y Falanges. Una rivista d'Italia e Spagna*, Peter Lang, Bern 2015.

<sup>4</sup>E. Montale, *L'uomo e lo scrittore*, in Id., *Il secondo mestiere*, cit., p. 2259.

<sup>5</sup>Si veda, al riguardo, D. La Monaca, *Orio Vergani. La «notizia fresca» e la «sensazione vissuta»*, Franco Cesati, Firenze 2018.



parabola turbolenta del ciclista che insieme a Bartali attraversò tra idolatrie e prostrazioni, ascese e fallimenti, il ventennio più tormentato del secolo.

Il 2 gennaio del 1960, sulle colonne del «Corriere della Sera», Orio Vergani che, per una fatale consonanza, si sarebbe spento nell'aprile di quello stesso anno, intona gli accordi del commiato definitivo da quel «campionissimo» stroncato a soli quarant'anni da una febbre malarica malcurata:

Il grande airone ha chiuso le ali. Quante volte Fausto Coppi evocò in noi l'immagine di un grande airone lanciato in volo con il battere delle lunghe ali a sfiorare valli e monti, spiagge e nevai? Fortissimo e fragile al tempo stesso, qualche volta la stanchezza e la sfortuna lo abbatterono e lo facevano crollare a terra, sul ciglio di una strada o sull'erba del prato di un velodromo: la sua figura sembrava spezzarsi in una stana geometria, come quella di un pantografo, e una volta di più suscitava l'immagine di un airone ferito<sup>6</sup>.

Un epilogo vitale beffardo segnato da macroscopici fraintendimenti diagnostici e terapeutici, «colloca l'angosciosa parola fine alla vita» del corridore, di un «abulico che poteva scatenare fulminei scatti di lampeggiante volontà». La fisionomia di quest'«uomo rimasto per tutta la vita stranamente malinconico»<sup>7</sup> viene delineata da Vergani nel segno della disarmonia, della sofferta contraddittorietà, quasi recasse, congenita, una vocazione sacrificale evocata, in questo articolo, dalla rovinosa violenza dei drammatici crolli sulla pista:

Quante volte, di lui affranto per la stanchezza sull'erba, a pochi metri da un traguardo sentimmo dire: «Sembra un cervo moribondo»! L'occhio galleggiava immobile, con la pupilla arrovesciata al limite della palpebra: le guance erano scavate, le labbra anelanti per l'amara fatica: le lunghe braccia, le lunghe gambe come buttate là, senza più armonia, scompostamente, in una stanchezza mortale<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup>O. Vergani, G. Vergani, *Caro Coppi. La vita, le imprese, la malasorte, gli anni di Fausto e di quell'Italia*, Mondadori, Milano 2000, p. 3.

<sup>7</sup>*Ibi*, p. 4.

<sup>8</sup>*Ibi*, p. 3.

A ridosso dei mesi in cui il giornalista riversa nelle pagine diaristiche di *Misure del tempo*, il disincanto di un bilancio epocale funestato dagli orrori bellici e abbacinato dall'euforia di un illusorio benessere, rivelando tutto il fondo malinconico, le crisi di stanchezza da sempre serpeggianti tra le fibre del suo eclettico vitalismo, risuona quasi un'eco autobiografica nelle tinte di cui si colora il ritratto interiore del ciclista:

La fragilità fu la compagna sinistra di quest'uomo che per tanti anni sembrò un ragazzo, il ragazzo più forte di tutti, sostenuto da un'energia quasi magica, una forza da racconto delle fate. Il trittico su cui poggiava il misterioso "sistema" delle sue capacità fisiche – cuore, polmoni, muscoli – nascondeva, quasi invisibile, un punto di estrema vulnerabilità<sup>9</sup>.

E profondamente «vulnerabile» si era rivelata, a dispetto della roboante retorica bellica, la sorte della nazione che, nel ventennio intercorso tra il 29 maggio del 1940 e quel 2 gennaio del 1960, aveva intrecciato mitizzazioni e demistificazioni collettive all'esaltazione e al tracollo di Fausto Coppi.

In particolare, per una singolare contiguità cronologica, «l'avventura» del «campionissimo» aveva scandito i frangenti più nevralgici della storia del paese:

il primo Giro d'Italia vinto proprio alla vigilia della guerra, le ultime gare nell'Italia del miracolo economico, e, nel mezzo, le corse tra le macerie di un paese devastato, il riscatto dei macaroni al Tour, i trionfi negli anni sudatissimi della ricostruzione<sup>10</sup>.

Il suo è «un picaresco percorso nella desolazione» iniziato, nel segno dell'antifresi più stridente, con quel prodigioso esplodere di forza che gli aveva guadagnato gli allori di un Giro «immelanconito dai sentori di guerra»<sup>11</sup>. Nello stesso maggio del 1940 in cui imminente si respirava l'ingresso dell'Italia negli inferi del conflitto mondiale, il tour traeva l'avvio mentre a Milano, a Piazza San Sepolcro in una *Lectura Ducis* prendeva corpo, per

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 8.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 13.

voce del gerarca Vidussoni, il «mussoliniano discorso del carro armato»<sup>12</sup>. Con toni celebrativi si inneggiava alla esaltante metamorfosi belligerante del popolo italiano, all'«identificazione cittadino-soldato, al combattimento come aspirazione primaria, come principio di vita» e si contaminava, nella dilagante deriva retorica, anche il lessico sportivo ribattezzando la punzonatura come «adunata di partenza» e, in ossequio al gergo fascista, il gruppo dei corridori con l'epiteto «centuria».

In un ossimorico controcanto in quel medesimo 29 maggio del 1940 «veniva al mondo», immortalato dalla penna vibrante di Orio Vergani, la «recluta» Coppi, un «ragazzo segaligno magro come un osso di prosciutto di montagna» che l'incedere affabulatorio dello scrittore, con quella sua peculiare vocazione figurativa, consegna non ad un infausto epos militare quanto ad un eroismo popolare sporcato dallo sforzo fisico e dal sudore:

Ma adesso, vedo qualcosa di nuovo: aquila, rondine, alcione, non saprei come dire, che sotto alla frusta della pioggia e al tamburello della grandine, le mani alte e leggere sul manubrio, le gambe che bilanciavano nelle curve, le ginocchia magre che giravano implacabili, come ignorando la fatica, volava, letteralmente volava su per le dure scale del monte, fra il silenzio della folla che non sapeva chi fosse e come chiamarlo<sup>13</sup>.

Spicca anche in queste corrispondenze dal Giro, quasi uno stilema ricorrente nell'argomentare di Vergani, una sorta di 'virata' sull'impervio ruolo di chi sceglie di dare testimonianza e che, nell'accidentato pedinamento dell'itinerario del Giro, si trova a condividere con gli atleti, patimenti fisici strenui, bisogni elementari, scene di istintualità animale ben distanti dalla consacrazione patinata del podio:

Noi potevamo «tallonare» i corridori, spiare la loro fatica, i loro spasimi, le loro crisi. Eravamo veramente i testimoni del loro dannato mestiere; li vedevamo lagrimare per la stanchezza, vedevamo minuto per minuto la vicenda crudele dei loro crampi, della loro fame, dei loro dolori di ventre e, persino, bisogna dirlo, delle loro dissenterie. Fatica da galeotti, spasimi

---

<sup>12</sup> *Ibi*, pp. 13-14.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 12.

da fachiri; uno spettacolo talvolta crudele, orrendo nauseante, da riferire sotto il mantello di porpora della retorica<sup>14</sup>.

Nell'ammessa divaricazione tra la realtà attraversata e la sua trasposizione sulla pagina, in quell'alludere ad «uno spettacolo crudele orrido e nauseante» sembra profilarsi la profetica allusione allo scenario bellico che sta per schiudersi e al tempo stesso si sente riaffiorare il ricordo degli orrori del conflitto fratricida spagnolo<sup>15</sup>, dolorosamente percepibile oltre la filigrana di quel «mantello della retorica» che proprio in questi anni vedrà, per Vergani stingere la sua «porpora».

«Desolata Italia quella che, nell'attesa dell'ora fatale sul quadrante della storia, ha il cuore che batte anche per il vecchio Giro e per quel giovanotto allampanato, basedowiano a un passo dalla vittoria»<sup>16</sup>. Così Guido Vergani, nell'interlocuzione ideale che intrattiene con il padre in questo volume, chiosa le proprie considerazioni su quelle singolari congiunture epocali dalla specola critica di chi ne argomenta cinquant'anni più tardi. Acquista, pertanto, maggiore risalto, dopo un breve stacco grafico, l'articolo datato 5 giugno 1940 scritto, invece, in presa diretta con quegli stessi eventi, da un Orio Vergani, in quel frangente ancora cronista elettivo del Giro, ma che a breve, nell'ottobre dello stesso anno, sarebbe stato al suo esordio come corrispondente per il periodico fascista italo-spagnolo «Legioni e Falangi».

In questo giugno, carico di oscuri presagi, è il romanzesco antagonismo tra Bartali e Coppi ad accendere di empito metaforico la proverbiale «forza visiva» del suo dettato:

Il solitario delle Dolomiti ha trovato un compagno: il fratellino Bartali si è appaiato con il nuovo anacoreta Coppi e tutti e due sono andati, oltre i duemila metri, l'aviere e il fantaccino, là dove i falchi allo strepito della corsa si levano a disegnare larghi cerchi in volo, sottili interminabili aureole<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cfr. O. Vergani, *Giornate di Barcellona. Luglio 1936*, S. Gerbi (a cura di), Aragno, Torino 2010.

<sup>16</sup> O. Vergani, G. Vergani, *Caro Coppi*, cit., p. 17.

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 18.

Il serrato racconto dell'impresa ciclistica di Coppi viene proseguito da Guido che oltre a mantenere all'interno del volume, una funzione di raccordo tra le voci che si susseguono nel delineare la biografia pubblica e privata del «campionissimo», interpreta la coscienza matura di chi ricostruisce, attraverso la microstoria di Coppi e del Giro, l'autobiografia della nazione:

Per Fausto, la strada da Verona a Milano, ultima tappa, ultima fatica, sarà lieve. Non è lieve l'animo degli italiani su cui, da colonne di piombo proprio a fianco del *reportage* sul Giro, «Corriere della Sera» e «Popolo d'Italia» martellano le parole del Duce nel discorso di Campo di maggio, a Berlino, nel 1938: «Il fascismo ha un'etica che coincide con la mia morale personale: con un amico si marcia sino in fondo». L'amico è Adolf Hitler. È in guerra dal settembre del 1939, le sue armate sono già alle porte di Parigi e aspetta che Mussolini, per dirla in gergo ciclistico, gli faccia da gregario. Non ci sono più margini di speranza<sup>18</sup>.

Estremamente significativo si rivela, in tal senso, il lungo silenzio di Orio Vergani che quel 5 giugno del 1940 si congeda dalle cronache del Giro per intraprendere, sino al 1943, le ben più drammatiche corrispondenze su «Legioni e Falangi» nelle vesti di inviato del regime.

Proprio nella quotidiana contaminazione con la ferocia distruttiva del conflitto, con la barbarica devastazione del patrimonio umano e artistico, maturerà il suo graduale scollamento dalle strategie propagandistiche, dalle amplificazioni di un interventismo sempre più succube dei disegni nazisti di egemonia razziale. L'inquietudine coscienziale dello scrittore si tinge di cupo e i turbamenti più profondi si riversano, complice il travestimento fittizio, nell'accordatura tematica e formale della scrittura inventiva esacerbandosi, in particolare, nelle prose composte tra il 1939 e il 1942.

Nel medesimo lasso cronologico mentre la violenza militare incrudelisce e dalle colonne del periodico italo-spagnolo risuona, roboante, la propaganda ideologica, la prosa di Vergani inclina in modo sensibile verso le movenze diaristiche dell'interrogazione esistenziale. Esemplare si rivela in *Amica Giralda*, dell'aprile del 1941, ispirato al ricordo delle trasferte sivigliane, il sensibile ridimensionamento di rinvii al drammatico scacchiere contemporaneo cui subentra, invece, l'indugio disilluso sui risvolti più scomodi del

---

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 21.

«nomade di mestiere»<sup>19</sup>. Nelle amare riflessioni sulla «dannazione di un destino da turista stipendiato» serpeggia l'insofferenza ai condizionamenti di un giornalismo sempre più piegato a strategie che ne snaturano l'essenza:

La mia anima era piena di buio e di pioggia. La traversata della città in carrozzella non mi aveva detto nulla: non aveva fatto altro che aggiungere del vuoto e del grigio al vuoto e al grigio della mia anima. Pensavo alla mia solitudine, al mestiere che mi fa passare metà della vita solitario in paesi stranieri, al mestiere che mi condanna al soliloquio, alla dannazione di questo destino di turista stipendiato e di curioso a scadenza fissa. Pensavo che all'indomani mattina avrei dovuto, come cento altre volte nella vita, mettere in ordine le mie robe nella stanza illuminata da un sole sconosciuto, incominciare per la centesima volta il mio viavai di frettoloso esploratore, mettere per la centesima volta la mia anima a confronto con le cose di una terra a me ignota, per dire, più tardi le mie "impressioni", per dire, più tardi, presuntuosamente la mia "visione" di un dato mondo o di un dato avvenimento. All'indomani sarebbero, per la centesima volta ricominciati i miei esami di "sensibilità", di "scrittura sensibile"; per vedere, nel caso di quei giorni spagnoli, quale pagina mi avrebbe suggerito il tema famosissimo e sfruttatissimo di Siviglia<sup>20</sup>.

La «solitudine dell'anima» è la condizione 'diaristica' intorno a cui ruota un argomentare che sempre più andrà declinandosi con le movenze del «soliloquio», dell'interlocuzione introspettiva. Analogamente, lo sguardo di Vergani, ferito da «tutta la morte di cui era stato testimone»<sup>21</sup>, si protende, negli ultimi reportage, verso la sospensione imperturbata del mondo classico. Tale dislocazione spazio-temporale imprime ai tratti fisionomici e ambientali delle realtà descritte una crescente spinta trasfigurante che esita dal luglio del 1942, nell'invenzione straniante dei racconti attraverso cui matura, un anno dopo, il definitivo congedo dalla rivista.

Nell'immediato caotico dopoguerra, dopo un lungo forzato allontanamento dall'organico del «Corriere della Sera» verosimilmente imputabile

---

<sup>19</sup>O. Vergani, *Amica Giralda*, in «Legioni e Falangi. Rivista d'Italia e di Spagna», 1 aprile 1941, Anno I, n. 6, p. 34.

<sup>20</sup>*Ibidem*.

<sup>21</sup>O. Vergani, *Giornate di Barcellona*, cit., p. 158.

all'adesione al fascismo mai rinnegata, la firma di Orio Vergani torna a siglare le cronache ciclistiche nel giugno del 1946. Da questo momento sino al gennaio del 1960 Vergani riprende il piglio peculiare di narratore del Giro con tutta l'icasticità di rappresentazione che ne distingue il tratto, modulandolo però, in una sempre più intelligibile filigrana, nel racconto di un paese travolto dalla distruzione e ancora «ansimante» tra le rovine belliche. È soprattutto la sofferenza strenua dei corridori a catalizzare le sue riflessioni cui si lega il tema ricorrente della labilità delle sorti umane, della onnipotenza illusoria di quegli allori destinati prima o poi a tramontare nella disillusa consapevolezza che «gli uomini seguono solamente i vincitori»<sup>22</sup>.

Alle avventurose vicissitudini ciclistiche Vergani guarderà sempre da prospettive inedite, spesso minime, dai margini di villaggi sparuti che si rianimano soltanto per l'irrompere della «torma dei corridori», mentre gli anni scorrono e le imprese dei campioni delle due ruote diventano, nel 1948, l'antidoto per quel «paese, fosco, rabbioso per l'attentato a Togliatti»<sup>23</sup> eppure sedato dalla vittoria di Bartali in terra di Francia.

È il luglio del 1949 il mese in cui più i due giganti del pedale si dividono la scena ma è significativo come nei reportage di Vergani, campeggi volutamente la caratura umana solidale tra i due sportivi in una ribadita dismissione di quelle amplificazioni retoriche, di quelle esaltate esasperazioni degli antagonismi cui pure il giornalista aveva per anni prestato la sua pronuncia:

Dico alla mia penna: Scrivi sottovoce, cara, scrivi in punta di pennino, non cercare le parole grosse, non cercare le maiuscole e gli esclamativi: non cercare nel vocabolario e nella fantasia i singolari sostantivi, i bizzarri aggettivi, i secenteschi paragoni. Saresti sempre, probabilmente inferiore al clamore, all'entusiasmo, al vario agitarsi degli uomini in questa giornata. La tua voce – se una penna guidata sul foglio nella stanza prodigiosamente silenziosa di un piccolo albergo alpestre può avere una voce – diventerebbe subito roca nello sforzo dell'imitazione. Scrivi sommessa, racconta senza enfasi: e racconta soprattutto come la cosa più bella di questa giornata

---

<sup>22</sup>O. Vergani, G. Vergani, *Caro Coppi*, cit., p. 55.

<sup>23</sup>*Ibi*, pp. 71-72.

sia stata l'amicizia dei due uomini, che tanta gente vorrebbe veder sempre accaniti nella rivalità, fino alla cattiveria<sup>24</sup>.

In queste allocuzioni 'diaristiche' il senso della valutazione identitaria, privata ed epocale, si trasfonde nell'esplicita allusione ad una rigenerazione del costume cui deve necessariamente concorrere anche il ridimensionamento delle mitizzazioni retoriche. Sulle ceneri di un secolo che aveva patito le ripercussioni nefaste delle idolatrie, degli inneggiamenti alla supremazia, della fomentazione degli antagonismi, delle strategie egemoniche, identificando nelle fragilità, nelle diversità, nella mitezza, uno stigma da esorcizzare assume un consapevole piglio provocatorio la scelta di narrare «sottovoce», «senza enfasi», non leggendarie rivalità ma fallibili condivisioni.

Vergani allude ad uno spaccato deteriore della società italiana del ventennio trascorso quando ritrae la «corte» di quei «grossi borghesi, ricchi industriali» che, all'apice del successo di Coppi, si appagavano nel «respirare, folli di puerile orgoglio, nell'aura di vittorie dell'Invincibile, sentendosi essi stessi dei piccoli personaggi della "grande leggenda"»<sup>25</sup>. Ravvisa nel loro essere «intossicati dal "profumo della gloria"» la persistente espressione del «vizio italiano di adorare i "tenori"»<sup>26</sup>, di salire sul carro del vincitore sino a che se ne esalti l'apoteosi per poi scenderne invocandone il ludibrio laddove il piedistallo si riveli cedevole<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 99.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 213.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Riflessioni analoghe saranno consegnate il 27 aprile del 1957 alle pagine diaristiche di *Misure del tempo* in cui ad essere ripercorsa sarà la parabola pugilistica altrettanto fulminea di Primo Carnera, osannato dall'opinione pubblica negli anni del regime per poi essere impietosamente dimenticato: «Il Padreterno s'era tolto il capriccio di fare venire al mondo una statua. Dalla cintola in su, Carnera era un capolavoro della creazione. Quel "sacco di patate" era degno di Fidia, di Giove, dei Ciclopi. Si deve a quel torace se il mondo ha avuto il "romanzo" Carnera, la sua strana storia di Tarzan tante volte gabbato dai piccoli uomini furbi, colossale e – dicevano i saggi – incapace di cattiveria, ibrido di semidio e di disgraziato, imbarcato sull'altalena della vita che, una volta, lo portava verso la ricchezza e, un'altra volta, giù nella miseria, costretto sempre a risalire faticosamente. Vinse a Barcellona. Rivinse. Per lui si mosse anche Mussolini. L'Italia ebbe in questo emigrante friulano dalla voce gutturale e dal mento senza



In particolare, a seguito dello scandalo mediatico suscitato dalla relazione con la Dama Bianca che valse a Coppi l'alienazione della società borghese e sportiva più conformista, i reportage di Vergani si mantengono volutamente estranei al coro del gossip mondano. Inclini, piuttosto, a cogliere la complessità delle relazioni umane, i suoi articoli si venano sempre più del sentore della crisi imminente, premonitori di quelle fragilità interiori che avrebbero intorbidato di lì a breve l'astro di Coppi «con la sua aria assente, con i suoi occhi attoniti, con i suoi bellissimi guanti bianchi»<sup>28</sup>.

Anzi, proprio mentre le cronache ciclistiche insistono nel registrare i momenti di crisi del corridore alimentando pesanti ombre sull'effettiva tenuta della sua tempra, Vergani, in netta controtendenza, esterna con vigore la sua gratitudine a quella imperfezione che mette Coppi al riparo dai divismi posticci imperanti in una retorica ormai a lui aliena:

Fausto: ti ringrazio di essere un timido: ti ringrazio di essere un indeciso: ti ringrazio di essere forse un malinconico. Ti ringrazio per la tua aria dinoccolata, per le tue fattezze nient'affatto volitive, per quel tuo corpo che pare manchi del tutto di energia, per quel tuo eterno non sapere esattamente cosa diavolo vuoi. Guai se, oltre ad essere il corridore che tu sei, guai se tu fossi allegro, con l'occhio ridente, con la volontà sicura, con il gesto ardito, con le labbra eloquenti, con la voce squillante. Non saresti un uomo: saresti un luogo comune, una copertina a colori, una fatuità in bicicletta. Invece hai anche tu momenti di stanchezza, di dolorose confessioni, di tira e molla, quei cari momenti di indecisione e di amarezza che distinguono l'uomo vero dagli uomini inventati per i romanzi a fumetti. Grazie Coppi, perchè non gonfi mai il petto, perchè non alzi mai il mento spavaldo, perchè non corrughi mai in atto di sfida le sopracciglia. [...] Grazie, Fausto, per la tua sommessata ostinazione velata di silenzio rassegnato,

---

grinta, senza volontà in un tempo di "mascelle volitive", il suo unico campione del mondo. Poi il KO. I lestofanti che lo abbandonavano dopo aver fatto volatilizzare i suoi guadagni: persino un periodo di immobilità per una paralisi, e, poi, il lento, affranto risollevarsi e di nuovo la povertà del vagabondo che vende per le strade, davanti a un tavolino pieghevole, bustine di lamette da barba. Adesso, con il catch ammaestrato, pare abbia fatto nuovamente fortuna» (O. Vergani, *Misure del tempo*, cit., pp. 470-71).

<sup>28</sup>O. Vergani, G. Vergani, *Caro Coppi*, cit., p. 113.

per i tuoi occhi che non scintillano provocanti. Grazie Coppi, perché non sei Tarzan<sup>29</sup>.

Pagine come questa, del luglio del 1949, preludono per intonazione e chiave argomentativa alla prospettiva dominante nel racconto diaristico di *Misure del tempo* che, proprio sull'onda della rimediazione critica del vissuto proprio e del paese, Vergani avrebbe intrapreso appena tre mesi dopo, nell'ottobre del 1950. Al profilo del ciclista sembra ispirarsi con rilievi quasi testuali la pagina diaristica del 1957, citata in nota, dedicata alla «strana storia» di Primo Carnera anch'egli descritto come un «Tarzan tante volte gabbato dai piccoli uomini furbi», anch'egli, con il suo «mento senza grinta» e la sua assenza di «volontà», meteora sportiva dissonante in un «tempo di mascelle volitive».

Nel ritratto anti eroico di Coppi, nella provocatoria difformità dalla fisiognomica topica nell'Italia mussoliniana, dall' «occhio ridente», dal «gesto ardito», dalle «labbra eloquenti» dalla «voce squillante», risuona il crescente distacco di Vergani da un sistema societario, da una pubblicistica ufficiale di cui aveva sperimentato la vacuità, la carica illusoria.

Alla mitizzazione della «volontà sicura», edificata troppo spesso a sinonimo di virilità, lo scrittore oppone quei «momenti di indecisione e di amarezza» che restituiscono all'uomo una coscienza capace di vacillare, di interrogarsi al di là degli accecamenti ideologici. Nella «sommessa ostinazione velata di silenzio rassegnato» attribuita a Coppi serpeggia l'implicita consonanza interiore di un Vergani che intraprende in questi ultimi anni della sua vita un severo bilancio esistenziale.

«Nella melanconia di Fausto c'è tanta della nostra melanconia» postilla, infatti in modo esplicito, nel maggio del 1956 quando il mito di Coppi piega ormai verso l'impietoso tramonto, mentre ancora si ostina a calcare la pista nonostante la noncuranza di quei cronisti soggiogati soltanto dal «cronometro e dal decimetro» un tempo pronti ad osannarlo e adesso già protesi alla creazione di nuovi eroi. Nell'inesorabilità dei suoi «rapidissimi e rigorosissimi bilanci», la «grande macchina del Giro» come l'agone della vita pubblica, «vuole vincitori e lascia ai margini dei fossi i vinti», travol-

---

<sup>29</sup> *Ibi*, pp. 116-117.

gendo nell'implacabilità del suo meccanicismo il «vecchio re del pedale» declassato senza alcuna indulgenza al rango di «melanconico rematore»<sup>30</sup>.

«Non è più un idolo», annota Vergani, ma un «uomo affaticato che si afferra con le unghie e con i denti alla sua volontà rotta e sfinita di non cedere» eppure è qui che il «*suiueur* sentimentale» continua ad interpretare sino in fondo il suo ruolo di «testimone». È un adempimento scomodo che obbliga ad un «duro realismo», costringe talvolta ad una «ingiusta crudeltà» ma non impone mai di rinunciare all'«ostinata speranza» di imprevedibili riscatti.

Alla desolata constatazione che «i prodigi non sono consentiti dalle leggi di natura» il giornalista giunge, però, nel maggio del 1958 quando decide di declinare il compito di cronista al seguito del Giro, per attendere da solo, sotto il sole di Comerio, l'arrivo del corridore cui tribuisce, con una prosaica «sorsata di aranciata calda», un brindisi che oppone il segno dell'«affetto» a «qualche isolato fischiello ironico»<sup>31</sup>.

Ed è significativo che l'incipit di questo articolo redatto in occasione dell'ultima tappa del Giro d'Italia del 1958 intoni le corde dell'assenza, della voluta sottrazione ad un dovere di cronaca cui Vergani sceglie di non adempiere esercitando, nel tramonto della sua vita, quell'arbitrio non contemplato nella sua carriera pubblica:

Non credo che Coppi se ne sia stupito. Io non c'ero al suo seguito, nella scia della sua bicicletta solitaria che un tempo trascinava sulla propria traccia, come un'ape regina, tutto un vociferante corteo di automobili e, dentro ad esse, tutto uno stuolo di «storici» pronti a lagrimare di gioia per ogni colpo del suo pedale. Oggi, perchè io non ho stretti doveri di cronaca, avrei potuto assumermi il ruolo dell'accompagnatore dell'atleta in declino per stendere qualche decina di righe di prosetta crepuscolare e di sospiri d'occasione sullo spettacolo del «tramonto di un re». Credo che Coppi mi sia riconoscente di non averlo fatto<sup>32</sup>.

La chiave privata della testimonianza, assunta ancora una volta dal giornalista in questo reportage, conferma il tono diaristico che modula la scrit-

---

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 240.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 247.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 246.

tura di Vergani nell'ultimo decennio di una militanza intellettuale fascista cui la «chiazza orribile della guerra»<sup>33</sup> imprime un suggello traumatico. Da quel momento si esacerbano turbamenti e inquietudini mai concretizzati in abiure pubbliche o rinnegamenti tardivi, ma certamente canalizzati in un severo attraversamento coscienziale. A conclusione delle sue corrispondenze dal Giro d'Italia è in omaggio a Coppi che Vergani sceglie di non firmare alcuna «prosetta crepuscolare» sulla sconfitta di colui cui si rivolge come all'«ex dittatore» delle piste per il quale il per nulla regale «quattordicesimo posto» giunge come l'implacabile «verdetto» dell'anagrafe avanzata e fiaccata dalle fatiche. È invece nel segno marcato della cesura identitaria che appena un anno prima, nel settembre del 1957, rifiuta di redigere l'epitaffio di Mussolini il cui epiteto di «ex dittatore» gronda di lutti e macerie:

Sono a Marina di Ravenna, per un premio di pittura. [...] Alle nove e mezzo si avvicina Guido Toni, proprietario di una casa di produzione di documentari cinematografici e cinegiornali. Mi dice di essere informato che la salma di Mussolini è stata trasportata oggi a Predappio. La notizia dovrebbe tentarmi e come si dice, ispirarmi un "servizio". L'idea del servizio mi lascia perfettamente indifferente. Ho passato tanti anni a scrivere articoli su Mussolini, sulle adunate oceaniche. Conosco troppo i suoi errori per esaltarmi all'idea di quest'ultimo servizio "sepolcrale". La pietà di questa sepoltura era doverosa: ma non posso fare a meno di pensare agli infiniti uomini che, per la "sua" guerra, sono rimasti giovani, senza una tomba sulle vie del mondo, alle città distrutte, alle vecchie e ai bambini morti nei bombardamenti. Sui due piatti della bilancia, fascismo e tragedia, quest'ultima pesa terribilmente. Per Mussolini ho rischiato molte volte la vita. Oggi, la partita è chiusa. L'avvenimento di Predappio ha per me una distanza lunare. Scrivere non sarebbe che un'esercitazione di retorica fredda; riaprire una pagina che da molti anni considero definitivamente chiusa. Sono stato per quasi vent'anni il cronista – principe delle manifestazioni mussoliniane. È un tempo ormai definitivamente lontano. Non voglio nè giudicare, nè scrivere bugie<sup>34</sup>.

Risuona nella asciutta lucidità di questa disamina coscienziale non una ritrattazione tardiva o un anacronistico rammarico, quanto la meditata

---

<sup>33</sup>O. Vergani, *Misure del tempo*, cit., p. 578.

<sup>34</sup>*Ibi*, cit., p. 490.

constatazione degli abomini maturati al riparo di strategie di potere rivelatesi fratricide e feticistiche. Il «cronista-principe delle manifestazioni mussoliniane» declina con fermezza il «servizio sepolcrale» di Predappio affidando alla misura diaristica il compendio più eloquente di un itinerario intellettuale in cui si agitano luci ed ombre di un controverso Novecento.



## L'identità della spia: classe e nazione nello spy-thriller sovietico

DUCCIO COLOMBO

Casuali compagni di viaggio conversano su un treno che sta attraversando i Carpazi. Il sergente della guardia in congedo Ivan Belograj si presenta, e la risposta, il nome del suo interlocutore, lo sorprende:

- Hm!.. Belograj aggrottò gli allegri occhi azzurri. - Stefan?.. Janovič?.. Džjuba?.. Dal nome lei si direbbe magiaro, dal patronimico ceco o polacco, e dal cognome ucraino. Mi piacerebbe sapere di che nazionalità è, alla fine?

- Transcarpatico.

- E cos'è questa nuova nazionalità? Non l'ho mai sentita.

La scena è in un romanzo del 1954, *Sul Tibisco* di Aleksandr Avdeenko; non certo un capolavoro, si tratta di un romanzo di spionaggio, dove eroiche guardie di frontiera sovietiche e eroici agenti del KGB lottano contro i tentativi di infiltrazione della CIA attraverso il confine occidentale. La letteratura popolare è però un luogo privilegiato per rilevare temi e opinioni diffusi. Lo è, per lo meno, in Occidente, dove il successo di un lavoro è prova del suo rispondere a un interesse del lettore di massa; nella situazione sovietica, in cui edizioni e tirature non dipendevano da un riscontro di pubblico, il successo indica una rispondenza alle richieste delle autorità, la letteratura popolare è uno strumento per la diffusione di idee tra le masse.

Belograj, dunque, si sente legittimato a interrogare il vicino di scompartimento sulla sua "nazionalità"; e, sentendo nella risposta una nota stonata,

assume un fare indagatore. “Cos’è questa nuova nazionalità?” Dzjuba sente di dovergli delle scuse:

- Cioè, mi scusi, ucraino, ruteno come si diceva una volta. – Dzjuba fece una pausa. – I nomi Stefan e Jan a noi Dzjuba ce li hanno appiccicati non di nostra volontà. Lei sa che la terra transcarpatica per dieci secoli di fila è appartenuta al re magiaro, alla corona austriaca, al presidente cecoslovacco. Gli austriaci ci chiamavano Karl e Richard, i magiari Sandor e Stefan.

- È vero, – concordò Belograj. – Ma non hanno combinato niente: gli ucraini sono rimasti ucraini<sup>1</sup>.

Il personaggio, insomma, è originario di quella che, negli anni sovietici (così come nell’Ucraina attuale) era detta “Ucraina transcarpatica” – la scelta del nome comporta già una presa di posizione sull’appartenenza di quella che, in altre epoche e in altri discorsi, è detta *Rus’*, o Rutenia, transcarpatica, o subcarpatica, o semplicemente carpatica: un territorio situato alle pendici meridionali dei Carpazi, abitato, in tempi storici, da popolazioni parlanti dialetti slavo-orientali, soggetto fino al 1918 alla corona ungherese. Il trattato di Versailles assegnò la regione alla neonata Cecoslovacchia, che si assumeva l’impegno di concederle l’autonomia: impegno mai onorato fino al novembre 1938, quando l’autonomia fu concessa nell’ambito della Cecoslovacchia federale uscita dagli accordi di Monaco. Al crollo della federazione, nel marzo del 1939, la regione dichiarò l’indipendenza, che resistette però un solo giorno all’avanzata delle truppe ungheresi, che la avrebbero occupata fino all’arrivo dell’Armata Rossa e a quello che il romanzo di Avdeenko chiama «il compimento della grande causa della fusione in una sola famiglia del popolo Ucraino»<sup>2</sup>, e la *Pravda* festeggiava come «l’atto storico della riunificazione dell’Ucraina transcarpatica alla madrepatria»<sup>3</sup>.

Il termine “riunificazione” implica la ricostituzione di un’unità precedente; in mancanza di un precedente politico storicamente documentato,

---

<sup>1</sup>A. Avdeenko, *Nad Tissoj (Iz pograničnoj khroniki)*, Izdatel’stvo VCSPS Profizdat, Moskva 1957, p. 22.

<sup>2</sup>*Ibi*, p. 55.

<sup>3</sup>*Pravda*, 7/7/1945.



il riferimento è da intendersi a un'originaria identità ucraina preesistente alla costituzione statale. L'identità delle popolazioni locali è stata però piuttosto discussa nel corso del XIX secolo, a partire cioè dal momento in cui la questione dell'identità nazionale comincia a porsi; parallelamente, nel momento in cui si pone anche la questione dell'educazione popolare, si apre il dibattito sulla lingua in cui questa debba svolgersi, sulla lingua in cui comporre i testi scolastici. Lo storico Paul Robert Magocsi individua tre tendenze, che definisce rispettivamente “ucrainofila” (gli abitanti della Transcarpazia sono da ritenersi ucraini, e i testi scolastici da redigersi secondo la normalizzazione dell'ucraino), “russofila” (si tratta di russi, e nelle scuole vanno utilizzati testi in granderusso) e “*rusinophile*” (“rutenofila?”), che tratta gli abitanti della regione come una nazione autonoma e propone una lingua scritta indipendente da basarsi sulla normalizzazione dei dialetti locali<sup>4</sup>. Nella ricostruzione di Magocsi, le tre tendenze convivono, con alterne fortune, fino all'annessione all'Ucraina sovietica, che porta al trionfo della soluzione ucrainofila; quest'ultima era stata assunta dal partito comunista a partire dal 1924, con il chiaro intento di favorire l'annessione della regione alla repubblica sovietica di Ucraina<sup>5</sup>; non esistono particolari motivi per definire la posizione “rutenofila”, che sosteneva l'esistenza di una nazione autonoma (e si spingeva a volte a definirla “ugro-russa”), chiaramente favorita dal governo ungherese, più arbitraria di quella che avrebbe finito per prevalere.

Il discorso sovietico, insomma, naturalizza una scelta che ha una componente di arbitrarietà; e Džuba, con la sua indecisione nel dichiarare la propria nazionalità, rivela al lettore la sua appartenenza al campo dei cattivi: si tratta, apprenderemo in seguito, di un agente nemico, che ucciderà Belograj per derubarlo dell'identità – i documenti, ed anche la storia personale – ed offrirla come copertura ad un agente americano.

Che, all'atto della presentazione, la nazionalità sia il tema immediatamente messo in discussione, e che i modi della sua dichiarazione debbano mettere sull'avviso, è un tratto caratteristico del trattamento sovietico della

---

<sup>4</sup>Vedi P. R. Magocsi, *The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848-1948*, Harvard University Press, Cambridge and London 1978.

<sup>5</sup>*Ibi*, p. 229.

questione. Nelle parole di Yuri Slezkine, «“The world’s first state of workers and peasants” was the world’s first state to institutionalize ethnoterritorial federalism, classify all citizens according to their biological nationalities and formally prescribe preferential treatment of certain ethnically defined populations»<sup>6</sup>. Negli anni brežneviani la questione della nazionalità è fondamentalmente la questione ebraica: così la situazione è riassunta da Arkadij Vaksberg:

Fino al 1933 nel paese non esistevano i passaporti interni, e dunque non esisteva nessun documento che fissasse l’identità etnica. La ragione principale dell’introduzione dei passaporti è assolutamente chiara: si stava già preparando il Grande Terrore, bisognava mettere sotto controllo tutta la popolazione e seguire gli spostamenti di ognuno. Nello stesso tempo rispondeva anche ad un’altra esigenza: separare il grano dal loglio, in modo che nessun cambiamento di nome e di cognome potesse nascondere la “composizione del sangue”. Nel passaporto inserirono un campo apposito: la nazionalità. Non la religione, come ai tempi del maledetto zarismo, ma proprio la nazionalità, cioè le radici etniche, come nella Germania nazista e in nessun altro posto. Questo campo nel passaporto veniva al numero cinque, dunque per molti anni la formula tipicamente sovietica del “quinto punto”, che nessuno dell’altro mondo capiva, divenne un eufemismo per “ebreo”. Quando dicevano “non è passato per il quinto punto” o “invalido del quinto gruppo” significava che qualcuno non era stato assunto, o non aveva avuto qualche permesso, aveva avuto qualche risposta negativa eccetera perché era ebreo. In fondo, in effetti, il quinto punto significava soltanto l’identificazione nazionale dell’ebreo. L’appartenenza a un altro ethnos non interessava a nessuno. Per un ucraino, un armeno o un uzbeko il fatto che l’ethnos fosse indicato nel passaporto non creava alcun pericolo né assicurava alcun beneficio. Non a caso – in effetti un po’ più tardi – sarebbe comparsa questa barzelletta, molto breve ed espressiva: alla domanda “la sua nazionalità?” bisogna rispondere “sì”. Non servivano altre spiegazioni<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup>Y. Slezkine, *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism*, in «Slavic Review», 53 (1994), p. 415.

<sup>7</sup>A. Vaksberg, *Iz ada v raj i obratno: Ebrejskij vopros po Leninu, Stalinu i Solženicy-nu*, Olimp, Moskva 2003; utilizzo la versione pubblicata *online* dalla «Biblioteca elettronica di Aleksandr Belousenko» (<http://www.belousenko.com/books/publicism/>)

Questa è, dicevamo, la situazione negli ultimi decenni sovietici: ma non è tanto l'antisemitismo a provocare l'inserimento della voce nei documenti. La stessa scelta del termine *nacional'nost'* risale ai dibattiti sul censimento del 1926, che hanno a loro volta alle spalle una lunga discussione sulla definizione del concetto, e sulla sua differenziazione rispetto a *narodnost'* – termine per cui faticheremmo a trovare una traduzione differente, che potremmo definire storicamente come un calco con radice slava come sostituto del prestito dal francese, ma che in questo dibattito finisce per indicare il puro tratto etnico in assenza dell'identità nazionale formata presupposta dal termine concorrente. Il formulario del censimento prevede l'indicazione della nazionalità; articoli della stampa locale giustificano la scelta sostenendo che «the formal registration of nationality would guarantee the right “of each people [*narod*]” to “establish its life in its own way [*ustraitvat' svoiu zhizn' po svoemu*]”»<sup>8</sup>. Cosa che presuppone l'elaborazione di una lista delle nazionalità dell'Unione Sovietica (il censimento prevede una scelta, non la registrazione di una risposta libera), che fu causa di lunghe discussioni, con conseguenze importanti sulla fissazione dei confini tra repubbliche sovietiche e autonomie di vario livello. La questione è particolarmente evidente in Asia centrale, dove «Until the advent of Soviet Power and the popularization of the idea that “official” nationalities could monopolize land and resources, most inhabitants [...] did not define themselves in national terms»<sup>9</sup>; ma non è priva di conseguenze anche sulla fissazione, per esempio, dei confini tra le repubbliche russa, ucraina e bielorusa.

Dal punto di vista della costruzione identitaria – delle identità collettive, ma anche di quelle individuali in rapporto a queste – si tratta di un fenomeno di enorme interesse; nella sintesi di Francine Hirsch, sul cui studio abbiamo basato la presentazione della questione, «The peoples of the former Russian empire were supposed to become Soviet *through* their official national identities, cultures, and territories, via a process of double

---

vaksberg\_from\_hell.htm), fonte generalmente affidabile, ma che non restituisce i numeri di pagina dell'edizione a stampa.

<sup>8</sup>F. Hirsch, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005, p. 124.

<sup>9</sup>*Ibi*, p. 165.

assimilation»<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda l'indicazione della nazionalità sui passaporti, questa secondo la pratica iniziale era basata sull'autodichiarazione da parte dell'intestatario; nel 1938 una direttiva dell'NKVD (che non ha, in punta di diritto, valore di legge, ma nella pratica ha un effetto identico) impone che questa sia basata sulla nazionalità dei genitori, da provarsi con documenti; e nel caso l'intestatario avesse i genitori di due nazionalità diverse, con uno dei due "appartenente a uno stato estero", la direttiva prevedeva che fossero indicate entrambe – "padre polacco, madre russa"; "padre bielorusso, madre tedesca" – cosa che riguardava anche tedeschi o polacchi che vivevano in Russia da generazioni:

According to the NKVD, the directives were intended to deal with specific "strategic considerations" and would not be extended to the registration of nationality in other official documents. In particular, they were aimed at "unmasking" members of the diaspora nationalities in the Soviet Union's border regions who, according to the NKVD, were lying about their national identities<sup>11</sup>.

Le "nazionalità di diaspora", era il timore, avrebbero potuto essere utilizzate come pretesto da parte di stati stranieri per avanzare pretese territoriali – tanto che si iniziò a trasferirle in regioni lontane dai confini. Per "diaspora", in questo momento, si intendono non tanto gli ebrei, quanto nazioni che avevano uno stato proprio al di fuori dell'Unione Sovietica – giapponesi, polacchi, tedeschi<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 295.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 294.

<sup>12</sup> Il caso dei tedeschi del lungo-Volga è emblematico: discendenti di coloni invitati durante il regno di Caterina II a popolare le terre di nuova conquista, nell'Unione Sovietica di anteguerra avevano una loro repubblica autonoma nell'ambito della RSFSR; allo scoppio della guerra, il governo sovietico si liberò in modo drastico del timore che questa repubblica potesse andare a costituire la base per una quinta colonna, dissolvendo l'unità amministrativa e deportando in massa gli abitanti in Asia centrale. Un riverbero sinistro è in un altro romanzo di spionaggio uscito nel 1963, "Saturno" è quasi invisibile di Vasilij Ardamskij. Conversano due ufficiali dei servizi segreti nazisti: «- Tra l'altro l'abbiamo usata male, questa repubblica bolscevica dei tedeschi del Vol-

Il problema dell'assimilazione concettuale delle nazionalità all'interno del sistema-Unione Sovietica, il problema della definizione dell'identità nazionale come componente formativo dell'identità sovietica, è parallelo, si direbbe, al dubbio costante dello stato a proposito dell'identità del singolo cittadino, all'ossessione per le maschere, per le identità nascoste. Nella ricostruzione di Sheila Fitzpatrick, è questo uno dei problemi centrali nel corso degli anni Venti, in rapporto non all'identità nazionale ma a quella di classe. Lo stato rivoluzionario faceva dipendere il suo atteggiamento verso il singolo cittadino, anche da un punto di vista strettamente legale, dalla sua appartenenza sociale: il diritto di voto, ma anche l'imposizione fiscale, o il diritto di accesso all'istruzione, era determinato dalla classe di appartenenza. Ma rilevare l'appartenenza del singolo ad una classe determinata non era un'operazione scontata, tanto più dopo che gli sconvolgimenti degli anni della rivoluzione e della guerra civile avevano rimescolato la società dell'ex Impero russo:

The NEP structure of rewards and penalties based on class created the temptation for anyone with an "alien" class identity to conceal it or invent a new one. This sometimes involved outright falsification. However, given the fluidity of Russian society in the 1920s, it was often not so much a question of falsification as of making selective use of different elements of one's personal and family history. The former noble, now working as a spets or an accountant in some government institution, might reasonably describe himself simply as a white-collar worker. The child of a village priest whose peasant wife cultivated the family allotment might well feel the "peasant" identity was appropriate as well as advantageous.

Class identity was generally determined on the basis of an individual's statements about himself, although the authorities might ask for documentation from local soviets and employers, and a claim that was not congruous with the individual's appearance and manner might be immediately challenged. Since persons from "alien" classes did not have the right to vote, local soviets were supposed to identify them and exclude

---

ga, come riserva di quadri. – A questi nostri interessi, – disse Muller, – i bolscevichi hanno pensato per tempo ed hanno preso delle contromisure. Questa repubblica per noi è diventata inaccessibile» (V. Ardamatskij, *"Saturn" počti ne viden*, Uzbekistan, Taškent 1974, p. 154).

them from the electoral register. However, rigorous investigation of an individual's class position usually occurred only when he sought admission to the Komsomol, the Party, secondary school or university; or in the course of one of the periodic purges of party and Komsomol membership, the student body in universities and secondary schools, and white-collar employees in bureaucracies<sup>13</sup>.

La questione, detto tra parentesi, è ben nota agli studiosi di letteratura sovietica: i combattivi membri delle organizzazioni letterarie “proletarie”, al centro negli anni Venti di furiose polemiche contro gli scrittori che definivano immancabilmente “borghesi”, venivano per la stragrande maggioranza dalle file della piccola borghesia. Ma non soltanto: Lev Ovalov, che sarebbe diventato uno dei padri del poliziesco sovietico, aveva iniziato la carriera da scrittore proletario nonostante le origini nobiliari (il cognome all'anagrafe era Šapovalov, anche se non possiamo confondere un *nom de plume* con l'identità segreta di una spia); le ripetute campagne per il reclutamento delle avanguardie operaie in letteratura daranno frutti quasi assenti, con l'unica notevole eccezione proprio del nostro Aleksandr Avdeenko.

Fitzpatrick definisce provocatoriamente la classe una “imagined community”. E mette in rilievo quanto l'ossessione per la definizione dell'identità di classe del singolo cittadino sia legata al sospetto di un'identità celata:

[...] it was the question of class *enemies* that was central for most Bolsheviks. The idea of class could not be separated from the idea of class struggle. Bolshevik “class consciousness” was above all an awareness of the need for vigilance and ruthlessness. Working-class Bolsheviks kept a keen watch for signs of “bourgeois liberalism” and faintheartedness on the part of the party's intellectuals. [...] Uncompromising intolerance of Nepmen, kulaks, and “bourgeois” intellectuals was always considered to be a sign of Bolshevik principle<sup>14</sup>.

Il motivo di sospetto è esattamente lo stesso che, negli anni successivi, riguarderà particolari nazionalità: «The *byushie* – those of the former privi-

---

<sup>13</sup>S. Fitzpatrick, *Tear Off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-century Russia*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2005, pp. 65-66.

<sup>14</sup>*Ibi*, p. 34.

leged classes who had remained in Russia – were assumed to be potential allies of the Russian and foreign capitalist abroad»<sup>15</sup>.

Il passaggio dall'ossessione per l'identità di classe a quella per l'identità nazionale è, ovviamente, un processo progressivo. Come momento di passaggio simbolico si può indicare il 1936, l'anno in cui, nel presentare la nuova costituzione sovietica – che abolisce il sistema di quote, privilegi e penalità basati sull'origine sociale – Stalin annuncia che il socialismo è stato raggiunto; nelle parole di Yuri Slezkine, «In a country free from social conflict, ethnicity was the only meaningful identity»<sup>16</sup>. Ma si tratta appunto di un processo, che giungerà a compimento solo negli anni della guerra mondiale; e di cui l'esplosione dell'antisemitismo sarà quasi una conseguenza logica.

Nel dopoguerra il quadro è ormai univoco. Un altro *spy-thriller* degli stessi anni è ambientato nella Lettonia sovietizzata; e la sovietizzazione è interpretata come realizzazione del progetto nazionale lettone:

Camminavano su pietre consumate da molte generazioni in molti secoli. Dopo gli zoccoli di legno di quelli che avevano posato quelle pietre erano venuti gli stivali di ferro dei cavalieri teutonici, poi le scarpette dei mercanti tedeschi, poi le pietre avevano risuonato del battito degli stivaloni dei reggimenti di Pietro, poi di nuovo i tacchi ferrati dei tedeschi. E così all'infinito, dandosi il cambio, il granito aveva sentito il calpestio dei piedi, il tintinnio degli speroni, il battito degli zoccoli dei cavalli, le ruote dei carri dei mercanti e dei pezzi di artiglieria, finché, finalmente, non erano ritornati i legittimi proprietari, i discendenti di chi aveva posato quelle pietre, i liberi figli della terra lettone [...]»<sup>17</sup>.

In questa rassegna storica è significativamente assente l'unico periodo di indipendenza della Lettonia, quello che va dal 1918 all'annessione all'Unione Sovietica conseguente al patto Molotov-Von Ribbentrop. E la parte dei cattivi, in questo romanzo, è svolta dalle organizzazioni nazionaliste lettone che gestiscono i campi per espatriati in Germania<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 57.

<sup>16</sup> Y. Slezkine, *The USSR as a Communal Apartment*, cit., p. 449.

<sup>17</sup> N. Španov, *Učenie čarodeja*, Izdatel'stvo prestiž buk, Moskva 2013, p. 195.

<sup>18</sup> Significativo come, in un intervento del 1921, il commissario del popolo alle na-

L'identità, di classe o nazionale, è insomma per le autorità sovietiche prima di tutto un problema di fiducia nella fedeltà del singolo; il romanzo di spionaggio è il luogo ideale per tematizzare il problema. Come scrive uno studioso dell'ipostasi angloamericana del genere,

Ideology produces spies, but spies, like most people, temper ideology with private motives. Intrigue occurs when psychological and ideological commitments overlap and mask each other. The spy embodies ambiguous allegiances, some declared, some concealed. The spy therefore stands as a cipher for conflicts waged among national, international, familial, human, humanitarian, ethical, and romantic identities. A marionette in the theater of competing interests, the spy improvises roles by drawing on one or more of these identities at any given time. Acting a part, the twentieth-century fictional spy tells us that authenticity may be irrelevant to commitment or character. Indeed, a spy's identity is often an illusion<sup>19</sup>.

È forse questo uno dei motivi per cui le autorità sovietiche, che aborriscono in teoria la narrativa di massa – un concetto che presuppone una società differenziata, classista come preconditione – ammettono e promuovono una fioritura del romanzo di spionaggio negli anni immediatamente successivi al conflitto mondiale. *Novyj mir*, la rivista letteraria centrale del paese, nel recensire una delle pietre miliari del genere, *Gli incendiari* di Nikolaj Španov, sentiva il bisogno di giustificare la dinamicità dell'intreccio; e la giustificava con le caratteristiche della realtà raffigurata:

Il romanzo *Gli incendiari* ha un intreccio dinamico. Ci pare che sia un tratto organico del genere del romanzo politico di smascheramento. Il segreto

---

zionalità – Iosif Stalin – trattasse la storia di Riga da un punto di vista affatto diverso: a sostegno della tesi che «la nazione ucraina esiste, e lo sviluppo della sua cultura è un obbligo dei comunisti. Non si può andare contro la storia. È chiaro che se nelle città ucraine predominano ancora oggi gli elementi russi col tempo queste città saranno inevitabilmente ucrainizzate», portava questo esempio: «Una quarantina di anni fa Riga era una città tedesca, ma dato che le città crescono a spese delle campagne, e la campagna è quella che conserva la nazionalità, adesso Riga è una città puramente lettone» (I. Stalin, *Sočinenija*, in Id., t. 5, OGIZ – Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva 1947, p. 48).

<sup>19</sup>A. Hepburn, *Intrigue: Espionage and Culture*, Yale University Press, New Haven and London 2005, p. XIV.



fondamentale dell'attività di sabotaggio degli imperialisti è la loro rete spionistica ramificata. Per i loro sporchi scopi hanno schiere di assassini di professione, di sabotatori, di spie, di rinnegati politici e di agenti doppi nella letteratura, nell'arte e nella scienza. La diplomazia ufficiale degli stati capitalistici funziona da schermo per gli stessi organi di spionaggio<sup>20</sup>.

E proseguiva riportando una citazione che è nel finale del romanzo; una citazione che ha un suono sinistro, da un intervento di Stalin al CC nel 1937, al momento dell'infuriare delle purghe più violente: «Non è chiaro che finché saremo circondati dai capitalisti esisteranno tra noi sabotatori, spie, terroristi e assassini spediti oltre le nostre linee dagli agenti degli stati stranieri?»<sup>21</sup>.

I territori annessi tra il 1940 e il 1945 pongono un doppio problema alle autorità sovietiche: il socialismo non vi è ancora pienamente realizzato – gli abitanti della Lettonia, o dell'Ucraina transcarpatica, mantengono identità di classe non ancora dimenticate, le persone che hanno perso la loro posizione predominante con la conquista sovietica sono nemici potenziali; e, d'altro canto, l'identità nazionale – in queste zone di confine, che sono passate spesso da uno stato ad un altro – è sospetta, può non essere pienamente definita, non è, o non è ancora, garanzia di fedeltà. Per gli autori di romanzi di avventure, d'altro canto, questi territori costituiscono un'occasione: un facile motore per la costruzione di intrecci, l'occasione per giustificare la presenza del male nella società sovietica.

Nel romanzo di Avdeenko che citavamo in apertura, questione sociale e questione nazionale si intrecciano nei personaggi malvagi. La prima è particolarmente evidente nella costruzione della figura del basista dei servizi americani nell'Ucraina Transcarpatica, in cui l'autore intreccia con virtuosismo i diversi motivi facendoli discendere l'uno dall'altro:

Ljubomir Kryž non era uno stupido. Aveva studiato all'università di Praga. Completato gli studi a Berlino. Dopo la laurea aveva rifinito la sua “erudizione” a Parigi. Per diversi anni, scialacquando l'eredità del padre,

---

<sup>20</sup> Polkovnik M. Tolčenov, *Kniga, razoblačajučaja podžigatelej vojny*, in «Novyj mir», 12 (1949), p. 241.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

aveva viaggiato per l'America meridionale, per la riviera africana. Aveva gironzolato a lungo per il Messico.

[...] Mostrando di accontentarsi dello stipendio di commesso di libreria, in segreto spendeva per sé dieci volte più di quello che guadagnava. D'estate e d'inverno lo si vedeva a Javor con lo stesso abito consunto, reso lucido dalla vecchiaia, in scarpe rozze, in un cappello nero fuori moda, dei tempi di Masaryk, in un cappotto usato. Ma nei bauli argentini fatti di pelle di bufalo e rinchiusi in un nascondiglio segreto, Kryž teneva di scorta, sperando in tempi migliori, smoking nuovi cosparsi di naftalina, giacche di flanella di tutti i colori, diverse dozzine di camicie immacolate e una scelta abbondante di calzature con l'autentico marchio Bata. Con la sua fama di persona totalmente disinteressata, aveva nascoste diverse migliaia di dollari americani, di sterline inglesi e di franchi svizzeri, la più stabile delle valute, che gli garantiva la "resurrezione della carne" nel giorno stesso in cui la Transcarpazia avesse cessato di essere sovietica, parte dell'Ucraina<sup>22</sup>.

Nell'agente ed amante di Kryž, la sarta Marta Lysak, a motivare il tradimento è piuttosto l'indeterminatezza della nazionalità:

Marta Stefanovna era nata sulle rive del Danubio, a Budapest, nella famiglia di un commerciante irrequieto. Aveva trascorso la prima infanzia in una delle città di montagna della Transilvania settentrionale. Aveva studiato a Bratislava, in Slovacchia. Aveva sposato Jurij Lysak e gli aveva partorito il figlio Andrej a Javor. Vagando all'estero, trattando a lungo con i rumeni ed i cechi, gli ucraini e i coloni tedeschi, principalmente mercanti, Marta Stefanovna parlava liberamente le loro lingue, ne aveva adottate le abitudini e assunti i gusti. Fosse apparsa ora in Romania l'avrebbero presa facilmente per una rumena. Anche a Budapest o a Debrecen non si sarebbe smarrita. Si era sistemata niente male anche a Javor<sup>23</sup>.

In questo groviglio di lingue e di nazioni pare che Marta Lysak (di cui non conosciamo altro cognome che quello del marito) non appartenga ad alcuna di queste, che sia semplicemente priva di una patria. Il che, in un testo sovietico del dopoguerra, implica quasi automaticamente che si tratti

---

<sup>22</sup> A. Avdeenko, *Nad Tissoj*, cit., pp. 268-269.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 232.

di un'ebrea: il termine è tabù, ma “cosmopoliti senza patria” è uno degli eufemismi che lo sostituiscono più di frequente nella propaganda. La tesi implicita è che gli ebrei, privi di un legame di sangue che li ancori ad una delle nazioni che compongono l'Unione Sovietica, siano geneticamente resistenti al patriottismo.

L'identità, a questo stadio, è concepita come identità nazionale, mentre l'identità di classe ne diventa una sorta di derivato. Nelle parole di Vladimir Papernyj:

Nella nuova cultura, così come nella precedente, il Bene era proletario o operaio-contadino, mentre il Male era borghese; ma l'asse proletario-borghese era destinato a compiere una svolta radicale, che avrebbe avuto come effetto il collocamento della frontiera nello spazio geografico, piuttosto che in quello sociale. [...] Negli anni Trenta la polizia di frontiera divenne il nuovo eroe nazionale. Spuntarono ovunque sculture che la raffiguravano al fianco di pastori tedeschi<sup>24</sup>.

La questione dell'identità è prima di tutto, dal punto di vista del potere sovietico, la questione dell'inquadramento dell'individuo in una categoria determinata; la difficoltà nella sua determinazione è motivo di sospetto, e lo *spy-triller* la perfetta incarnazione letteraria di questo atteggiamento. Nella storia del genere, la trasformazione del nemico da borghese travestito in tedesco (e poi ebreo) travestito ha un'evidenza tutta particolare, e segue in modo coerente il progressivo spostamento della linea ufficiale.

---

<sup>24</sup>V. Papernyj, *Cultura due: L'Architettura ai tempi di Stalin*, tr. it. di E. Baglioni, Artemide, Roma 2017, p. 83. Una guardia di frontiera con il suo cane – il sergente Smoljarčuk e Cavaliere, di cui le sculture riprodotte nel libro di Papernyj sarebbero il ritratto perfetto – è uno dei protagonisti della trilogia di Avdeenko.



## Idéologie et traduction: les traductions italiennes de *Terre des hommes* de Saint-Exupéry

ANTONINO VELEZ

Antoine Jean-Baptiste Marie Roger de Saint-Exupéry né à Lyon au début du siècle dernier doit aux connaissances du salon littéraire de sa cousine Yvonne de Lestranges ses débuts en tant qu'écrivain en 1926. Le titre de son premier récit *L'aviateur*, met, dès le début, en évidence ses deux grandes amours : l'écriture et l'aviation.

La première édition de *Terre des hommes*, publiée en 1939, est conçue au cours d'un repos forcé à New York et obtient tout de suite un grand succès, remportant le *Grand Prix du Roman* attribué par l'Académie Française. *Terre des hommes* se présente comme un journal, une succession de souvenirs personnels, de récits vécus et de portraits de ses compagnons de la ligne aérienne Latécoère. Ces épisodes s'intègrent et s'amalgament dans une splendide vision d'ensemble des années qui s'écoulent entre 1929 et 1939. Saint-Exupéry dédicace le volume à son ami Henri Guillaumet ; un personnage reparaissant dans toutes les sections de l'œuvre. L'incipit du volume révèle déjà les convictions profondes de Saint-Exupéry, son credo :

La terre nous apprend plus long sur nous que tous les livres. Parce qu'elle nous résiste. L'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle. Mais pour l'atteindre, il lui faut un outil. Il lui faut un rabot, ou une charrue. Le paysan, dans son labour, arrache peu à peu quelques secrets à la nature, et la vérité qu'il dégage est universelle. De même l'avion, l'outil

des lignes aériennes, mêle l'homme à tous les vieux problèmes<sup>1</sup>.

Dans ce récit d'aventure autobiographique, l'écrivain est en même temps le narrateur omniscient et le personnage principal. *Terre des hommes* répond pleinement à la définition de « récit poétique »<sup>2</sup>, c'est-à-dire d'une nouvelle forme d'expression littéraire et surtout d'une construction de l'espace que cette forme permet de raconter « poétiquement »<sup>3</sup>. Monique Gosselin-Noat observe à ce propos que « Le récit poétique nous entraîne d'une genèse à l'autre, de celle du cosmos à celle de l'individu »<sup>4</sup>. La description des lieux et des paysages peut être définie comme « poétique » puisqu'elle porte en elle l'empreinte d'un langage lyrique, chargé d'affects et pour cela témoin d'une façon de vivre le monde plutôt que d'une manière de le concevoir, si l'on pense à Bachelard selon lequel la description poétique d'un lieu est celle qui ne permet pas de le visiter mais d'en rêver. Sylviane Coyault écrit :

[...] ainsi la géographie du récit poétique réclame une lecture rêveuse et induit des pauses, des « suspensions ». Or la lecture de roman se hâte vers un dénouement quand la lecture du poème demande du temps [...]. Les descriptions participent au sentiment global de lecture, irradiant l'ensemble du récit événementiel par le « je ne sais quoi » qui serait poétique<sup>5</sup>.

Si le roman se définit, en général, par rapport au temps, le « récit poétique », est une forme qui se nourrit de l'espace et reste profondément lié à cet espace, étant donné qu'il trouve plutôt son origine dans une motivation liée à l'espace. Dans *Terre des hommes*, par conséquent, l'espace géographique est à la base, ou pour ainsi dire, devient matrice d'« une quête d'identité » à

---

<sup>1</sup>A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Gallimard, Paris 1939 (notre édition de référence).

<sup>2</sup>S. Coyault, *Parcours géocritiques d'un genre : le récit poétique et ses espaces*, dans Bertrand Westphal (éd.), *La géocritique : mode d'emploi*, Presses universitaires de Limoges, Limoges 2000.

<sup>3</sup>*Ibidem*.

<sup>4</sup>M. Gosselin Noat, *La terre et le moi dans Pilote de guerre et Terre des Hommes*, in « Roman 20-50 », 34 (2005).

<sup>5</sup>S. Coyault, *Parcours géocritiques d'un genre*, cit., p. 74.

partir de laquelle, prend source une réflexion plus vaste sur le rapport entre l'individu et le monde.

Les deux pôles entre lesquels balance l'aventure existentielle et littéraire de Saint-Exupéry sont le vol et l'expérience dans le désert ; deux pratiques à la limite du temps et de l'espace, parce qu'elles amènent l'homme à faire face, d'une part à une rapidité, une mobilité inconnues jusqu'alors, et d'autre part à des moments d'immobilité et à une désœuvrante fixité comme celle connue dans le désert<sup>6</sup>. Dans *Terre des hommes*, ces deux typologies de lieu cohabitent simultanément : d'une part, des ambiances immenses et ouvertes, de l'autre, des lieux fermés et protégés. Cette dichotomie met en évidence la condition perpétuelle d'insatisfaction de l'homme exupérien, partagé entre sa disposition au voyage, au nomadisme, et le désir opposé de vivre dans la stabilité d'un lieu privé. De plus, les lieux assument une valence symbolique, dans la mesure où ils possèdent la fonction de révéler l'individu à soi-même :

L'espace chez Saint-Exupéry refuse la définition de « décor » et plus encore celle de « paysage », tout en gardant un lien fort avec les lieux concrets qui sont des repères pour l'homme. L'espace parcouru, connu dans sa matière, se révèle surtout à travers le dynamisme de l'imaginaire de l'auteur. D'après Bachelard, l'intérêt pour Saint-Exupéry « résidait dans la poétique des matières et des dynamismes ». L'espace devient le leitmotiv de son œuvre entière, ce qui nous a guidés dans la tentative d'illustrer l'évolution que celui-ci subit. Il s'agit d'un parcours pour ainsi dire « en spirale », soutenu par un tissu d'images qui s'alimente du contact avec les éléments du réel et au même temps qui tend vers une dimension transcendante, voire symbolique<sup>7</sup>.

Wanda Rupolo<sup>8</sup> met en lumière le problème de la cohabitation d'un humanisme classique et moderne dans la figure de l'écrivain et elle en recherche

<sup>6</sup>M. Autrand, *Notice*, in A. De Saint-Exupéry, *Terres des hommes*, Œuvres complètes, Gallimard, La Pléiade, Paris 1994, Tome I, pp. 992-1005.

<sup>7</sup>S. Pollicino, *De l'espace à l'étendue. L'évolution de l'imaginaire spatial dans l'œuvre de Saint-Exupéry*, Loxias, 2010, mis en ligne le 09 septembre 2010, url:<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=6397>.

<sup>8</sup>W. Rupolo, *La ricerca del senso della vita in Antoine de Saint-Exupéry*, in « Humanitas », 17 (1962), pp. 457-463.

les sources dans ces œuvres :

Se Saint-Exupéry, nella sua ricerca di dar un senso alla vita, ha creduto di dover radicare l'uomo nella condizione terrena, ha dovuto però riconoscere che egli ha un valore in quanto c'è qualcosa che lo trascende, in virtù del quale si esplica e si giustifica la sua azione fra gli altri uomini.

*Terre des hommes* ne présente pas de linéarité temporelle ; on n'y trouve pas non plus de parcours d'ordre narratif : le narrateur, en effet, passe d'un épisode à l'autre, d'un lieu à l'autre, et donne vie à un *récit* absolument libre et affranchi de toute référence spatio-temporelle. Les seuls chapitres qui présentent une structure ayant un début et une fin, jusqu'à assumer la forme de véritables récits autonomes, sont *Oasis* et *Au centre du désert*. C'est toujours la mémoire qui lie les fragments épars et, souvent, c'est la réflexion qui associe les différents épisodes. Pour cette raison l'œuvre reste riche en digressions et renvois, la plupart du temps liés à une image prédominante qui en représente le fil rouge.

Dans son étude analytique de *Terre des hommes*, Françoise Brin soutient que l'œuvre se présente comme une genèse de l'histoire de l'homme :

Nous suivons, à travers les personnages, les étapes de son évolution : Bark conducteur de troupeaux, représente l'activité pastorale primitive ; paysans et jardiniers mettent en culture la terre ; techniciens et pilotes établissent des ponts entre les hommes ; enfin Newton et Mozart représentent la pensée créatrice<sup>9</sup>.

Brin explique que le mouvement dans *Terre des hommes* va du désagrégement à la recomposition. Le récit de chaque épisode est marqué par une expérience de mort ; toutefois ici la mort crée les conditions pour une recréation de l'homme, pour une nouvelle genèse.

La réflexion de Saint-Exupéry va au fond du cœur dans le volume et parle aux hommes à travers une combinaison d'images de la vie et de la mort ; elle s'élargit au rôle de l'homme vis-à-vis de l'humanité tout entière, puisque tel est l'enseignement dispensé par le désert :

---

<sup>9</sup>F. Brin, *Saint-Exupéry. Terre des hommes*, Ellipses, Coll. Résonances, Paris 2000, pp. 75-77.



Il faut passer de l'Homme aux Hommes. Habité malgré tout par des règles humaines, ce désert qui fait retrouver la nature et l'homme dans ses rapports avec elle, conduit à la société des hommes. [...] Terre des hommes c'est la terre non des hommes séparés, d'une juxtaposition d'individus, mais la terre des hommes unis par le lien que tissent entre eux les multiples aspects de leur humanité. Là est l'avenir que les hommes sont appelés à se construire<sup>10</sup>.

Quand Saint-Exupéry parle de l'Homme, avec une majuscule, il fait allusion à l'humanité tout entière. *Terre des hommes* c'est un chant élevé par Saint-Exupéry pour tous les hommes.

Les études critiques en Italie sur Saint-Exupéry ne sont pas abondantes, mais certaines d'entre elles nous fournissent des interprétations originales de l'auteur. Un des premiers articles parus en Italie a été celui d'Adele Luzzato, publié en juin 1951, dans la revue *Il Ponte* sous le titre de « Antoine de Saint-Exupéry ». Il s'agit d'un article destiné au grand public qui parle en même temps de la vie et des œuvres de notre auteur et commence par cette prémisse à l'ample souffle :

Un ardore spirituale per cui la vita si trasforma continuamente attraverso l'azione considerata come leva che spinge l'uomo ad estrarre da se stesso gradi d'umanità sempre più alta ; un umanismo che esalta l'uomo al disopra dell'individuo e nelle relazioni umane esige una reciprocità di stima che impegni la vita ; una purezza incorruttibile e una preoccupazione morale che ad ogni atto imprime un valore etico, sono i tratti più salienti della personalità di Antoine de Saint-Exupéry, pilota-aviatore e scrittore che non distinse la meditazione dall'azione, ma l'azione elevò per la via del pensiero ad un piano spirituale<sup>11</sup>.

Le 7 mars 1954 la revue milanaise « La Fiera letteraria » (dirigée à l'époque par Vincenzo Cardarelli et Diego Fabbri) est presque entièrement consacrée à Saint-Exupéry. L'on y trouve des articles de Giacomo Antonini, Paolo Casini, Gianni Nicoletti, Roberto Rebora et d'autres critiques français. Dix ans après la mort de l'écrivain, ces spécialistes tentent un bilan

<sup>10</sup>M. Autrand, *Une lecture de Terre des hommes*, in A. Cadix (ed.), *Saint-Exupéry, Le sens d'une vie*, Le Cherche Midi éditeur, Paris 1994, pp. 127-140.

<sup>11</sup>A. Luzzato, *Antoine de Saint-Exupéry*, in « Il Ponte », 7 (1951).

et mettent en évidence quelques-uns de ses aspects particuliers. La vie et l'activité littéraire de Saint-Exupéry, dans cette recherche spasmodique du dépassement des frontières, dans cette volonté de surmonter les limites, dans ce défi continu avec la mort (peut-être pour en apaiser la forte angoisse), s'allient parfaitement avec les plus importantes métaphores attribuées à la traduction, comme pourrait le suggérer l'article de Gianni Nicoletti « L'universo dall'alto » paru dans ce même numéro de la revue :

Credo che il maggior risultato da lui raggiunto sia appunto questa mescolanza di vita e di morte, di presenza e di assenza ; par ch'egli abbia vissuto a mezza via tra cielo e terra, mai tanto astratto da dimenticare le nostre miserie, ed abbastanza religioso da infuriarsi contro Pirandello (né gli do torto) che giuocava "con il metafisico, come con la politica, le idee generali, i drammi dell'adulterio". Questo può restar in mezzo, sforzarsi di comprendere il soggetto in rapporto all'oggetto, l'oggetto in rapporto a tutti gli altri oggetti, fanno di lui il campione d'un tentativo di sintesi di vita e di pensiero<sup>12</sup>.

Ce mélange de vie et de mort rappelle le mythe d'Osiris évoqué par Ezra Pound<sup>13</sup> pour qui la traduction n'est pas un acte de mort (*carrying over*) du texte de départ, mais de renaissance (*carrying on*)<sup>14</sup>. La traduction, selon le poète américain fait renaître les textes et leur donne une nouvelle vie et une nouvelle énergie. Ces théories ont été récemment reprises par le traducteur, écrivain et critique français Bernard Simeone<sup>15</sup> (lui aussi lyonnais) qui nous présente la traduction, comme dans l'imaginaire de la quête existentielle expérienne, d'une part, à travers le désir de vouloir dépasser les limites et

---

<sup>12</sup>G. Nicoletti, *L'universo dall'alto*, in « La Fiera Letteraria », Milano 7 marzo 1954, p. 4.

<sup>13</sup>E. Pound, *I Gather the Limbs of Osiris*, in « The New Age », 10, November-February 1911-1912.

<sup>14</sup>Voir aussi à ce propos E. Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (revised 2<sup>nd</sup> edition), Multilingual Matter LTD, Clevedon, Buffalo, Toronto, Sydney 2001, pp. 28-29.

<sup>15</sup>B. Simeone [n.d.r. Lyon 1957-2001], *Écrire, traduire en métamorphose*, EUTropia, revue publiée par le Bureau de coopération linguistique et artistique de l'Ambassade de France en Italie, mars 2002.

les frontières, et de l'autre, à travers le symbole de la mort et de la renaissance d'un texte (dans lequel le traducteur devient une sorte de passeur-Caron) : comme l'affirmait Simeone, le texte de départ doit mourir un peu à soi-même pour pouvoir renaître et devenir autre dans la langue d'arrivée. L'accueil fait à Saint-Exupéry en Italie, tant pour la critique que pour le public, a été toujours favorable. Presque toutes ses œuvres ont été appréciées et traduites en italien. Les nombreuses rééditions et les éditions de poche publiées dans le pays de Dante le témoignent. Dans les années quatre-vingt-dix du siècle dernier les œuvres de l'écrivain, né à Lyon, ont été diffusées en Italie surtout grâce à la maison d'édition milanaise Bompiani (*Opere I* traduites par Francesco Saba Sardi en 1994), et tout récemment, une fois expirés les droits d'auteurs, trois nouvelles éditions ont vu le jour : *Terra degli uomini* (traduit par Mario Bertin), Roma, Elliot, 2014 ; *Terra degli uomini* (traduction de Maurizio Ferrara), Firenze, Passigli, 2015 ; *Vento, sabbia e stelle* (traduit par Cecilia Mutti), Parma, Nuova Editrice Berti, collana Il Lama di Ieri, 2015.

Après avoir recensé les différentes versions italiennes existantes du roman de Saint-Exupéry, nous avons choisi de prendre en considération les deux traductions, à notre avis, les plus significatives : la toute première version italienne de *Terre des hommes*<sup>16</sup>, datant de 1942, assurée par Michele Saponaro<sup>17</sup> (Garzanti, Milano) et celle de Renato Prinzhofer, qui prendra la relève, pour repropose cette œuvre chez les maisons d'éditions milanaises Ugo Mursia & C. (1968-1988-2000 e 2007) et Aldo Garzanti Editore (1974<sup>18</sup>). L'on a considéré ces deux traductions les plus significatives pour les raisons suivantes : la traduction de Saponaro est la première version italienne, publiée sous le régime fasciste, et celle de Prinzhofer est, à notre avis, la plus remarquable et digne de note.

En faisant transparaître une orientation générale vers l'adaptation, la

---

<sup>16</sup>Cette édition propose, dans la couverture, en italien le prénom de l'auteur français (Antonio De Saint Exupéry).

<sup>17</sup>Michele Saponaro (San Cesario di Lecce, 1885 – Milano, 1959) a été un romancier et nouvelliste prolifique lié à la tradition régionale.

<sup>18</sup>Cette dernière est l'édition de référence de cette étude pour la comparaison avec le texte français.

traduction de Saponaro se ressent encore des lois fascistes sur la protection de la langue italienne et sur l'emploi du pronom de courtoisie « voi » au lieu de « lei ».

Saint-Exupéry (Gallimard 1939)	Saponaro (Garzanti 1942)	Prinzhofer (Garzanti 1974)
Il me dit simplement: « Vous partirez de- main ». (p. 7)	[...] semplicemente mi disse: «Domani partirete». (p. 5)	Mi disse semplice- mente: « <u>Partirà</u> domani». (p. 11)
« Nous vous logerons pour la nuit ». (p. 54)	<u>Vi</u> alloggeremo per questa notte». (p. 74)	«Per questa notte <u>la</u> ospiteremo noi». (p. 72)
« Sautez vite! » (p. 100)	« <u>Saltate</u> subito!» (p. 140)	« <u>Salti</u> , presto!» (p. 126)
Sahara (p. 17, 23 et <i>passim</i> )	Saara (p. 29)	Sahara (p. 31)
Alcool (p. 124)	Alcole (p. 173)	Alcool (p. 154)

L'édition de 1974 de Prinzhofer présente une brève introduction (une page et demie) du traducteur qui tisse les louanges de ce récit d'un auteur qui, en Italie, venait d'être découvert par le truchement de la traduction de *Vol de nuit*. Renato Prinzhofer montre dans ces lignes liminaires qu'il connaît très peu l'œuvre et la vie de Saint-Exupéry :

Non so se questa *Terra degli Uomini* sia il suo secondo o terzo libro; né m'importa di sapere. So che è un libro di alta classe: e il suo autore è forse di professione ancora pilota di linea<sup>19</sup>.

Prinzhofer, traducteur professionnel de l'anglais de romans de science-fiction aussi bien que de Conrad, et auteur de divers volumes, suit de près

---

<sup>19</sup>A. de Saint-Exupéry, *Terra degli uomini* (trad. di R. Prinzhofer), Aldo Garzanti Editore, Milano 1974, p. VII.

le texte français sans trop s'en détacher sauf dans certains cas que nous prendrons en considération.

Déjà la traduction du titre recèle une anecdote. Saint-Exupéry avait choisi un autre titre pour ce volume. Françoise Gerbod fait état d'un manuscrit du 13 décembre 1938 intitulé *Etoile par grand vent*<sup>20</sup>. Preuve en est que les traductions anglo-saxonnes (en anglais et en allemand) portent un titre différent (*Sand Wind and Stars ; Wind, Sand und Sterne*) tiré d'une phrase du début du livre<sup>21</sup>:

Du vent, du sable, des étoiles. Un style dur pour trappistes. Mais, sur cette nappe mal éclairée, six ou sept hommes qui ne possédaient plus rien au monde, sinon leurs souvenirs, se partageaient d'invisibles richesses<sup>22</sup>.

En Italie l'on a choisi de maintenir toujours le titre *Terra degli uomini*<sup>23</sup>.

Le traducteur italien Prinzhofer a réussi, dans la traduction prise en considération par notre étude critique comparative, à ressentir de façon empathique la prose de Saint-Exupéry et il en respecte le langage. La "force" des mots de l'écrivain français peut s'entendre dans la version italienne car le traducteur suit dans la langue d'arrivée ce procédé d'alternance de composition et décomposition que l'écrivain né à Lyon utilise en français.

Dans *Terre des hommes*, les images sont plus que jamais fortes et se suivent sans cesse au cours du texte sous différentes formes. L'évocation de chacune de ces images, soutient Michel Autrand, est en réalité fonction du *retentissement* d'une grande image globale qui les réunit tous et donne à l'œuvre une cohérence et une solidité qui ne se perçoivent pas au premier abord : « et jusque dans des détails minimes, la fonction imageante joue ce

<sup>20</sup>Cfr. Id., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 1994 et tome II, 1999, p. 1010.

<sup>21</sup>Frédéric D'Agay au cours d'une intervention lors d'un colloque à Palerme (Festival « Sole Luna » de 2012) a affirmé que le titre original conçu par Saint Exupéry était *Du vent, du sable, des étoiles* mais de retour en France avec le manuscrit rédigé aux États-Unis, sous conseil de quelqu'un de sa famille le titre français changea.

<sup>22</sup>A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, cit., p. 28.

<sup>23</sup>Sauf dans le cas de la toute dernière traduction (*Vento, sabbia e stelle*, 2015) par Cecilia Mutti, aux éditions Nuova Editrice Berti de Parme.

rôle coagulant. Aucune image qui soit saugrenue, pittoresque et isolée »<sup>24</sup> comme dans l'exemple suivant :

Et, peu à peu, l'Espagne de ma carte devenait, sous la lampe, un pays de contes de fées<sup>25</sup>.

A poco a poco la Spagna della mia carta diventava così, nel cerchio di luce della lampada, un paese di racconti di fate<sup>26</sup>.

Prinzhofer, en traduisant en italien *sous la lampe* a ajouté une image poétique “nel cerchio di luce” (dans le cercle de lumière) laissant entrevoir à l'imagination du lecteur une carte géographique surmontée d'une lumière qui crée une image circulaire. Quant à l'expression *contes de fées*, le traducteur a utilisé cette technique que Berman théorise comme le « non-normé »<sup>27</sup> et par conséquent au lieu de normaliser l'italien avec le terme équivalent escompté de “favole” (fables) a, au contraire, choisi la formule légèrement étrangère de “racconti di fate”. Dans un autre passage, à partir de la forme négative *n'a point de sens*, le texte en italien a été traduit à la forme affirmative avec un petit ajout “rivestire di significato” (revêtir de signification).

Et je devinais déjà qu'un *spectacle n'a point de sens*, sinon à travers une culture, une civilisation, un métier<sup>28</sup>

E intuii già allora che un *spettacolo si riveste di significato* solo grazie a una cultura, una civiltà, un mestiere<sup>29</sup>.

Rares sont d'ailleurs les écarts de style et d'intention entre le texte français et la traduction de Prinzhofer. Dans le dernier exemple qui suit, la simplification verbale opérée par Prinzhofer amène le subjonctif plus-que-parfait français à devenir en italien un imparfait et par conséquent à bouleverser l'ordre de la phrase :

<sup>24</sup>M. Autrand, *Une lecture de Terre des hommes*, cit., p. 134.

<sup>25</sup>A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, cit., p. 10.

<sup>26</sup>Id., *Terra degli uomini* (trad. Prinzhofer), p. 13.

<sup>27</sup>Cfr. G. Giometti, *Nota del curatore*, in A. Berman, *La prova dell'estraneo*, Quodlibet, Macerata 1997.

<sup>28</sup>A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, cit., p. 8.

<sup>29</sup>Id., *Terra degli uomini* (trad. Prinzhofer), cit., p. 12.

Des étoiles s'éteignaient une à une, comment l'eussent-ils appris, ces promeneurs?<sup>30</sup>

Che cosa ne potevano sapere, i pedoni, delle stelle che si stavano spegnendo ad una ad una?<sup>31</sup>

La date de la traduction oriente l'emploi lexical<sup>32</sup>. Le terme "camerata" intimement lié en Italie à l'époque fasciste et utilisé par Saponara en 1942 est sciemment évité par Prinzhofer en 1968 en pleine vague soixantardesque et remplacé par « compagno » très à la vogue parmi les gens de gauche de l'époque. Là encore, Guillaumet étant juste un « camarade » de travail, les deux traducteurs auraient pu utiliser le terme « collega » qui en italien est une des possibles traductions de « camarade » ; mais collègue est un terme neutre, tandis que les deux choix expriment une volonté d'adhésion idéologique des traducteurs chacun à sa propre époque.

Saint-Exupéry	Saponaro	Prinzhofer
chez mon <u>camarade</u> Guillaumet. (p. 9)	dal mio <u>camerata</u> Guillamet. (p. 7)	dal mio <u>compagno</u> Guillaumet. (p. 12)

De plus, la traduction de Saint-Exupéry en Italie, encore sous le régime fasciste (1942), dénote une volonté de vouloir incorporer l'écrivain français, en quelque sorte, à l'idéologie du régime de Mussolini par le truchement de l'exaltation de l'homme et du pilote d'avion<sup>33</sup>, héros viril et courageux :

Courrier Sud (1928) et Vol de nuit (1931), les deux premiers romans de Saint-Exupéry, annonçaient, au moins partiellement, la vogue des romans

<sup>30</sup>Id., *Terre des hommes*, cit., p. 11.

<sup>31</sup>Id., *Terra degli uomini* (trad. Prinzhofer), cit., p. 15.

<sup>32</sup>O. Odaert, *Saint-Exupéry et le fascisme ; une poétique de l'idéologie*, in « RiLUnE », 1 (2005) pp. 69-83.

<sup>33</sup>L'espoir de l'éditeur italien était peut-être de mettre en corrélation, aux yeux des lecteurs italiens, le volume de Saint-Exupéry au personnage d'Italo Balbo, pilote d'avion et héros reconnu au niveau mondial, qui venait à peine de disparaître dans des circonstances mystérieuses, au cours d'une mission, deux ans auparavant.

héroïques des années 1930. Dans le cadre historique des débuts de l'aviation civile, auquel la *doxa* limite le plus souvent leur intérêt, leurs intrigues se développent à la rencontre des imaginaires du vol – héroïque et masculin – et de la maison – féminoïde et “mystique”, c'est-à-dire aux frontières du monde de l'action et du monde des tendresses quotidiennes<sup>34</sup>.

Du point de vue lexical, la traduction de 1942 a tendance à banaliser le texte en utilisant des mots génériques. Prinzhofer est très attentif au contraire à ne pas banaliser le roman et il utilise des mots recherchés, parfois techniques, mais bien appropriés au contexte (soulignés par nous).

Saint-Exupéry	Saponaro	Prinzhofer
Nous <u>arrosons</u> ça. (p. 9)	Beviamo. (p. 7)	<u>Annaffiamo</u> l'avvenimento. (p. 13)
On lui confia un avion qui <u>plafonnait</u> à cinq mille deux cents mètres. (p. 23)	Gli venne affidato un aereo che saliva a cinquemila e duecento. (p. 29)	Gli affidarono un aereo <u>con quota di tangenza</u> a cinquemiladuecento metri. (p. 31)

Une traduction, celle de Prinzhofer, en conclusion, fidèle à l'essence de la poésie exupérienne<sup>35</sup>, qui demeure également appréciable et savoureuse pour le lecteur italien ; une traduction qui, selon les critères de Meschonnic, peut se définir comme une bonne traduction c'est-à-dire celle qui résiste au temps et qui vieillit le moins possible. Un texte qui n'est pas une simple copie de l'original, plus ou moins fidèle, d'un original supérieur, mais qui contient en elle-même les caractéristiques littéraires d'une œuvre<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Ibi*, pp. 70-71.

<sup>35</sup> M. Quesnel, *Saint-Exupéry ou la vérité de la poésie*, Paris, Plon 1964.

<sup>36</sup> H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse 1999.



## Lahbabi e il concetto senza parola

GIUSEPPE ROCCARO

Nous sommes faits pour t'épouser  
ô mystère sans nom  
santé de l'âme  
source de la vie  
et force d'être  
LIBERTÉ<sup>1</sup>

Tutti gli uomini per natura tendono ad «épouser le mystère sans nom»: l'inizio di questo discorso sulla persona sceglie il linguaggio suggestivo della poesia e lancia la sua sfida al pensare e ad ogni persona. Nella prima strofa di *Vive la liberté*, scritta nell'agosto del 1956 a Blois nella regione della Loira, anche Muhammed Aziz Lahbabi chiama ogni uomo – e non solo della sua nazione – a compiere la relazione, datagli, a un termine cui si rivolge alla seconda persona: *mystère sans nom* è il primo vocativo, quasi per rispettare un rito *iniziale* di invocazione e missione, che porta le ulteriori determinazioni possibili, quali «santé de l'âme, source de la vie et force d'être», a confluire infine nella pronuncia rafforzata del nome *LIBERTÉ*.

Fez, Caen, Parigi, Algeri, Rabat: Marocco, Francia e Algeria sono le nazioni in cui si svolge la vita di Lahbabi, dalla nascita (Fez, 25 dicembre 1923) fino alla sua morte (Rabat, 23 agosto 1993). Dopo una profonda educazione tradizionale nell'antica capitale del Marocco, Fez, è figlio di una famiglia

---

<sup>1</sup>M.A. Lahbabi, *Vive la liberté*, in Id., *Misère et lumières*, Préface de S.A.R. La princesse L. Aïcha (Collection Janus), P. J. Oswald, Paris 1959<sup>2</sup>, p. 47.

benestante e ricca di personalità importanti nella comunità islamica della città, come il padre commerciante, il nonno Othmane professore di esegesi coranica presso l'antica università di Qarawiyyin (*ġāmia al-qarawiyyin*) e lo zio Muhammad Benlarbi Alaoui teologo riformista e oppositore del colonialismo francese, egli pubblica *Mufakkirû al-Islâm* (*Pensatori dell'Islam*) nel 1945 e partecipa alle lotte per l'indipendenza del Marocco, restando gravemente ferito durante una manifestazione.

Conseguita la laurea a Fez, perfeziona la sua formazione a Caen e alla Sorbonne di Parigi, dove presenta una dissertazione di dottorato sotto la direzione di Pierre-Maxime Schuhl, edita in due parti: *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste* (1954) et *Liberté ou libération? A partir des libertés bergsoniennes* (1956).

Egli svolge le sue ricerche anche presso il CNRS, diviene professore di filosofia (1959) e primo preside della Facoltà di filosofia (1961) all'Università Mohammed V di Rabat, insegnando filosofia anche presso l'Università di Algeri, ed è tra i fondatori della rivista *Āfāq* (*Orizzonti*) e dell'*Union des écrivains arabophones du Maghreb* (1960 e, dal 1966 dopo l'indipendenza dell'Algeria, *Union des écrivains du Maroc*).

Pubblica inoltre *Du clos à l'ouvert. Vingt propos sur les Cultures Nationales et la Civilisation humaine* (1961), scritto durante la guerra di indipendenza (1943-1956), cui segue *Le personnalisme musulman* (1964) e in chiave terzomondista *Le Monde de Demain. Le Tiers-Monde accuse* (1980) e *La crise des valeurs* (1987). Si impegna anche con alcuni articoli nel dialogo islamo-cristiano sul *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens* e sulla rivista *Islamochristiana* del PISAI. Divenuto famoso come autore di poesie e romanzi, nel 1987 è candidato, come primo scrittore in lingua araba, al Premio Nobel per la letteratura, ma senza successo.

## 1. Par contre...

Nel 1964 Lahbabi propone con linguaggio non più poetico, ma con lo stesso tono deciso il suo pensiero sulla persona: «*Par contre*, dans l'Islam, est une personne tout être humain, indépendamment de son ethnîe, sa langue, sa

couleur de peau... Le *ağamī* est semblable à l'Arabe»<sup>2</sup>.

Questa definizione di “persona” parte dall'essere e ne dichiara l'indipendenza da ogni discriminazione secondo accidenti non propri, per primo quello dell'etnia. Lui, un musulmano formatosi mediante la cultura francese del '900, dopo aver ricevuto la prima educazione islamica in Marocco, si rivolge ad ogni uomo, ma innanzi tutto deve liberare dal ristretto limitante orizzonte etnico la sua definizione di persona, tesa alla universalità, e rompe *il muro di separazione* tra *ağamī* (straniero) e arabo appellandosi solo al *Khut'batu'l-wadā'* (*Sermone dell'addio*), che è forse l'ultima parola pubblica «pronunciata, ad Arafat, da Muhammad nel suo ultimo pellegrinaggio prima di morire»<sup>3</sup>.

Au milieu de plusieurs milliers de croyants, le Prophète affirme:

“O peuple !

En vérité, vos sangs [vie], vos biens et vos *a'rād'* [honneur, renommée, moralité de chacun] sont inviolables, jusqu'à la rencontre de votre Seigneur [...].

O peuple !

En vérité, votre Seigneur est un, et votre ancêtre est un: vous descendez tous d'Adam, et Adam [est issu] de limon. Le plus digne de vous, auprès de Dièu, est celui qui [Le] *crain*t le plus.

Aucun Arabe n'a une supériorité sur un non-Arabe, sauf par la piété.

Ai-je donc fait parvenir [le message]?

O Dieu, sois-en témoin!”<sup>4</sup>.

A questo modo è dato inizio pure alla *disputatio de persona* tra un uomo dell'Occidente e la cultura arabo-islamica, interrogazione o lettura pensosa sul concetto di persona, possibile a partire dal contributo di Lahbabi e dalla sua ricerca delle origini islamiche del personalismo, in cui è fondamentale la rivelazione come autorità per affrontare radicalmente la questione stessa.

---

<sup>2</sup>M.A. Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, PUF, Paris 1964, pp. 8-9; tr. it. di M. El Afrhani, *Il personalismo musulmano*, Jaca Book, Milano 2017.

<sup>3</sup>M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 20 n. 7

<sup>4</sup>M.A. Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, cit., p. 9. Il testo riportato è tratto da Ibn Hishām, *Sīrah*, *La vita [di Maometto]*.

La sua definizione, introdotta dalla locuzione avversativa *par contre*, intende contrapporre il personalismo musulmano alla *ġābīliyya*<sup>5</sup>, che, chiusa nella sua considerazione dell'uomo come membro della propria tribù (*tribucentrismo*), ne trascura la singolarità: tuttavia essa può costituire un appello alla disputa (*oppositio*) per qualsiasi lettore anche non-musulmano e, assumendo un tono profetico e risoluto grazie al riferimento autoritativo al *Giorno dell'Arafa* e al *Sermone dell'addio*, apre decisamente a una concezione islamica universale nel rispetto delle differenze e della libertà sempre possibile<sup>6</sup>.

## 2. Arafa s'en va...

In questa *oppositio* si prospetta un conflitto tra civiltà? O piuttosto si configura una globalizzata civiltà del conflitto?

È necessario assumere un punto di vista più radicale per *intelligere* tale conflitto, quasi uno *stare fuori* secondo possibilità rispetto ad un'incombente e onnicomprensiva necessità che non lascia spazio al giudizio né, più a fondo, all'atto del pensare, quale condizione necessaria all'esercizio della libertà nell'agire umano.

Necessità incombente è la globalizzazione data, possibilità dello stare fuori (estasi) è la contemplazione libera: l'estasi della persona è la posizione

---

<sup>5</sup>Il termine *ġābīliyya* (ignoranza), che deriva dalla radice *ġabala*, essere ignorante o stupido, agire stupidamente, indica nella cultura islamica il periodo pre-islamico e dal XX secolo per vari movimenti denota una cultura non islamica, il secolarismo moderno (per esempio per al-Mawdūdī) e la relazione di dominio tra gli uomini invece della sottomissione a Dio, *islam*, (per esempio per Qutb), contro i quali il radicalismo islamico oppone il *ġihād* (lotta armata).

<sup>6</sup>*Yaum 'arafah*, *Giorno di Arafa*, è una festa islamica celebrata il 9° giorno di *dū al-ḥiġġa*, cioè il 2° del pellegrinaggio (*ḥaġġ*), seguito dal 1° della principale festa islamica di *'id al-adḥā*, *festa del sacrificio*. All'alba i pellegrini si dirigono da Mina verso una vicina collina e una pianura (Monte e Pianura di Arafāt), da dove Maometto pronunciò il *Sermone dell'addio*. Secondo la tradizione in questo giorno Dio ha rivelato di aver perfezionato la religione dell'islam: «Questo giorno ho perfezionato per voi la vostra religione e completato il mio favore su di voi e ho approvato per voi l'islam come religione» [*Corano, Sūra al-mā'ida (Il banchetto)*, 5:3].

libera dai vincoli della necessità e aperta al confronto che rifiuta il conflitto come unica sua determinazione propria.

Nell'esperienza personale maturata durante le vicende dell'indipendenza del Marocco, Lahbabi trova

un'immagine, per suggerire una lettura profonda dell'essere nel suo divenire storico e custodita nella poesia *Arafa s'en va*. Il riferimento è alla deposizione (1 ottobre 1955) di Muhammed Ben 'Arafa, imposto dai Francesi nel 1953 come re al Marocco per sostituire il cugino Muhammed V, che ritorna al potere solo il 6 novembre 1955 in accordo con il governo francese. Il nome del re deposto è una rimemorazione in profondità del *Giorno dell'Arafa*, del *Sermone dell'addio* e di Maometto, proprio nell'atto di definire in chiave universale il concetto di persona.

Une foi récente et séculaire  
nous anime  
Du fond du cœur de tout un peuple  
s'élevait le même cri de révolte  
contre la chose affreuse  
qui affectait l'amour  
et faisait de l'âme  
*un tesson fêlé*  
que l'Arafa de paille a souillé  
de ses *pieds infâmes*<sup>7</sup>.

L'anima ridotta a *un coccio incrinato*, metafora dell'uomo leso nella sua libertà personale e comunitaria, leva il suo grido di rivolta contro *i piedi infami* che l'hanno calpestata, quelli di un uomo che ha tradito la sua missione pur indicata dal suo nome, Muhammad ibn 'Arafa, Maometto figlio di 'Arafa: è il tradimento del messaggio di Maometto, teso alla personalizzazione di ogni uomo e al rispetto di ogni persona, e del giorno della liberazione dai peccati, anche da quelli difficilmente perdonabili contro la persona<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>M.A. Lahbabi, *Arafa s'en va*, str. 1, in Id., *Misère et lumières*, cit, p. 61. Scritta nell'ottobre del 1955 presso l'Hôpital Foch, nel comune di Suresnes (Île-de-France), fa parte del gruppo di poesie intitolato *Liberté*. Corsivo mio.

<sup>8</sup>Nel *Giorno dell'Arafa*, prima di mezzogiorno, i pellegrini arrivano nell'arida pia-

### 3. Le fonti

Se Lahababi dice che la persona è l'atto della liberazione dell'essere umano sulla via indicata dalla rivelazione islamica, chiaro è il riferimento a Mounier il quale precisa che «la personne s'expose, elle s'exprime: elle fait face, elle est visage. Le mot grec le plus proche de notre notion de personne est *pròsopon*: *celle qui porte le regard en avant, qui affronte*»<sup>9</sup>.

La persona è *pròsopon*, prospettiva aperta, sulla base della concezione cristiana della persona e della comunità, per fronteggiare la crisi della civiltà contemporanea e liberarsi dal

désolément de l'homme sans dimensions intérieures, incapable de rencontres. Le premier acte de l'initiation à la Personne est la prise de conscience de ma vie anonyme. Le premier pas, corrélatif, de l'initiation à la communauté est la prise de conscience de ma vie indifférente: indifférente aux autres parce qu'elle est indifférenciée des autres. Nous retrouvons ici l'inévitable liaison de la personne à la communauté<sup>10</sup>.

Immediato obiettivo polemico di Mounier è il *borghese*, non perché parte della classe dominante, ma perché modello di grettezza e mediocrità, descritto nel primo assioma:

le bourgeois est l'homme qui a perdu le sens de l'Être. Le monde sensible n'a plus d'enchantements pour lui. Il se promène parmi des choses. Des choses qui ne l'appellent pas, des choses parallèles et qui se classent. Il y a

---

nura di 'Arafa, a circa 20 km ad est della Mecca, e da allora fino al tramonto *stanno in veglia contemplativa*: è il rito del *wuqūf* (*stare* davanti a Dio), senza il quale il pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*) non è valido. Compiendo atti di pentimento ed espiazione, invocano la misericordia di Dio e ascoltano i sermoni degli studiosi islamici, tenuti dal Monte 'Arafa. Un *ḥadīth*, riportato nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim, racconta che «anche il Profeta (pace e benedizione su di Lui) ha detto: Non c'è giorno in cui Allāh libera la gente dal fuoco più che il giorno dell'Arafa. Si avvicina a quelli (che stanno in piedi su 'Arafa), e poi rivela davanti ai Suoi Angeli dicendo: 'Che cosa cercano queste persone?'».

<sup>9</sup>E. Mounier, *Le personnalisme*, in Id., *Œuvres, III (1944-1950)*, Seuil, Paris 1962, p. 470. Corsivo mio.

<sup>10</sup>E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire* (1935), in Id., *Œuvres, I (1931-1939)*, Seuil, Parigi 1961, p. 186.

toujours deux catégories, dont une seule l'intéresse: les choses utiles, les choses insignifiantes; ou encore: les affaires, et le temps perdu. Temps perdu, l'amour des choses, et la liturgie du monde<sup>11</sup>.

Il borghese-tipo procede nel disincanto secondo la liturgia del mondo, che è esclusivamente quello affermato da lui, e in esso non può neppure rifiutarsi al mistero, perché il mistero non vi ha luogo: «Quant au mystère, il est faux qu'il le refuse: où le rencontrerait-il? Il s'est fait un monde à sa main. Ce monde ne participe pas à Dieu, il ne participe que de lui. L'assurance physique qu'il y promène, comment la soutiendrait-il s'il y avait plus de choses dans le monde que dans ses affirmations?»<sup>12</sup>.

Contro la mediocrità bisogna liberare lo spirito e, poiché «l'esprit seul est cause de tout ordre et de tout désordre, par son initiative ou son abandonnement», soltanto

l'esprit doit prendre l'initiative de la protestation et la direction du bouleversement, se faire ouvrier pour reconstruire sa maison. Mais cet ouvrier aux mains de lumière a primauté sur les autres. [...] Le esprit doit garder l'initiative et la maîtrise des ses buts, qui vont à l'homme par-dessus, et non pas au bien-être<sup>13</sup>.

Allora la società sarà ricostituita intorno alla e per la persona.

Quali le radici delle definizioni di persona? Lahbabi le dichiara islamiche, in linea con e, tuttavia, *di fronte* a Mounier che si ispira ai valori cristiani.

In Lahbabi definizione e condizione della persona sono delineate come emergono dalle prime fonti islamiche, *Corano e Sunna*<sup>14</sup>: egli ha prima distinto umanesimo (*an-naz'atu'l-insāniyya*, la tendenza umanistica) e personalismo (*ṣaḥṣaniyya*), riconoscendo una maggiore genericità del primo concetto rispetto al secondo, quasi che il primo sia rintracciabile nei pensatori islamici con maggiore frequenza, mentre il secondo sia – forse – del

---

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 347.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, in «Esprit», 1 (1932), pp. 5-51, qui 14-15; 11.

<sup>14</sup> Cfr. M.A. Lahbabi, *Personalismo islamico*, cit., *Premessa*, p. 13.

tutto assente. Tuttavia l'inizio dà per certa la possibilità di rintracciarlo come definizione e condizione nelle sacre fonti islamiche, ma nel *Corano* mai occorre il termine *šahṣ*, persona. Per tale genericità l'umanesimo musulmano è dunque la materia che contiene in potenza tutte le proprietà del concetto di persona, a condizione che esso attinga dalle fonti tradizionali il criterio di giudizio, anche riguardo alla sua potenzialità personalistica.

Infatti, nel *Corano* l'assenza di *šahṣ*, *figura o forma corporea* è bilanciata dalla presenza di due forme derivate dalla sua radice *š-h-ṣ*, che esprime l'atto proprio dell'occhio di essere fisso, sbarrato, spalancato e di *guardare fissamente*<sup>15</sup>. Dal verbo di I forma *šahṣa*, derivano l'ind. impf., 3<sup>a</sup> femm. *tašḥaṣu* e il part. att. femm. Indefinito al nom. *šāḥiṣa* in due sure:

wa lā taḥsabanna allāha gāfilan 'ammā ya'malu az-zālimūna 'innamā yu'ahḥiru-hum li-yawmin *tašḥaṣu* fī-hi al-'abṣāru (E non credere che Allah sia disattento a quello che fanno gli iniqui. Concede loro una dilazione fino al Giorno in cui i loro sguardi *saranno sbarrati*)<sup>16</sup>.

wa'qtaraba al-wa'du al-ḥaqqu fa'ia hiya *šāḥiṣatun* 'abṣāru al-ladīna kafarū yā waylanā qad kunnā fī gāflatin min hādā bal kunnā zālimīna (La vera promessa si approssima e gli sguardi dei miscredenti *si fanno sbarrati*: "Guai a noi! Siamo stati distratti. Peggio ancora, siamo stati ingiusti!")<sup>17</sup>.

Se le due occorrenze coraniche esprimono l'atto di guardare con fissità, con gli occhi sbarrati per il terrore di un'orrenda visione o esperienza, i *falāsifa*, quali al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd, invece ricorrono a *šahṣ*, pl. *ašḥāṣ* per rendere il greco ἄτομον, individuo o persona, opposto a *ḡins* (*genere*) e a *naw'* (*specie*) ed equivalente ai termini denotanti il particolare o individuo, quali *ḥāṣṣ* e *ḡuzī*. E anche nelle controversie teologiche i pensatori musulmani, come al-Kindī, credevano che al termine greco ὑποστάσεις,

---

<sup>15</sup>Cfr. I.R. Netton, M.Y. Izzi Dien, Shakhṣ, in C.E. Bosworth et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Vol. IX: *SAN-SZE*, Brill, Leiden 1997, pp. 247-248, qui p. 247 e il *Dictionary of Qur'an*, online in corpus.quran.com.

<sup>16</sup>*Corano*, *Sūra ib 'rāḥīm (Abramo)*, 14:42, parola 11; tr. it. a cura di R.H. Piccardo, *Il Corano*, ed. integrale, Newton Compton, Roma 2015.

<sup>17</sup>*Ibi*, *Sūra al-anbiyā (I profeti)*, 21:97, parola 6.



usato nella *quaestio de trinitate* dai teologi cristiani per indicare gli individui (ἄτομα), corrispondesse *ašhās*, pl. di *šahs*, riferito alle persone della Trinità<sup>18</sup>.

Le fonti islamiche segnano, per Lahbabi, i limiti della ricerca e determinano le caratteristiche della ‘persona’, con le quali sarebbe interessante e fecondo confrontare la teoria degli attributi e dell’essenza nell’arismo e nel mu‘tazilismo: si delineerebbe così una visione più chiara di questo *concetto senza parola* nell’islam delle origini di fronte al lessico già criticamente più raffinato nella contemporanea cultura cristiana, da Giovanni Damasceno in avanti.

#### 4. Une double inquiétude

Si può allora affermare che Lahbabi declini la nozione di persona a partire dalle due fonti islamiche in chiave umanistica, ma la commisuri alla concezione occidentale del personalismo: ma di quale personalismo?

Egli si propone di mostrare il fondamento islamico del personalismo, che ha modo di conoscere in Francia attraverso la riflessione, sviluppatasi a partire da Ch.-B. Renouvier, *Le personalisme* (1903), il quale, criticando Kant, sostiene il primato ontico della persona in chiave di responsabilità sociale e libertà individuale, al di là di ogni sistema di idealismo o positivismo. Ma il riferimento teorico principale è il personalismo comunitario di E. Mounier (1905-1950), che dichiara la persona – soggetto e fine della società – superiore per dignità a ogni determinismo naturalistico, collettivismo e individualismo, mentre considera l’individuo solo il primo momento nella sua realizzazione mediante la relazione con gli altri e con Dio.

Lahbabi ha coscienza del suo bi-culturalismo, fonte per lui di doppia inquietudine:

Le personalisme réaliste a été conçu à partir d’une double culture, musulmane et occidentale, et a surgi d’une double inquiétude: le souci de développer, de ressusciter l’esprit réaliste et l’esprit de synthèse dans le

---

<sup>18</sup>Cfr. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 1976, pp. 321-323.

monde de l'islam e de provoquer un élan vers le *nous* où le *moi* se dépasse sans se dépersonnaliser<sup>19</sup>.

Dichiara egli stesso che

tirailé entre deux sociétés différentes, sous plus d'un aspect, j'ai dû, personnellement, endurer le "sentiment du vide", sentiment qui m'a poussé à son corrélat: la communication. Par cette ouverture sur autrui, je me suis retrouvé moi même, j'ai découvert la sympathie, l'amour... tout ce qui me lie à mes semblables et me révèle, précisément dans cette tension vers l'*autre*, comme être communautaire. C'est aussi à cette période que j'ai fait connaissance avec l'œuvre de Max Scheler, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix et plus tard celle de Landsberg<sup>20</sup>.

Il personalismo francese di ispirazione cristiana, orientato alla trascendenza e alla naturale relazione con Dio, ha però una matrice bergsoniana, cosicché il confronto con Bergson è decisivo per Lahbabi, che «attempts to demonstrate that Islam is intrinsically personalist»<sup>21</sup>.

L'inquietudine data dal *sentiment du vide* nella tradizione islamica non è solo un problema individuale, ma un «problème d'un malaise collectif», di cui soffrono *in primis* le élites, «conscientes d'être au croisement des chemins, au milieu de sociétés qui ne comprennent pas encore le message dont elles sont porteuses, lourd parce que gros d'avenir. [...] Elles ont vu, étudié, vécu et parfois assimilé ces deux civilisations»<sup>22</sup>.

L'inquietudine nasce anche dalla vivida percezione dell'Occidente come modello *eccessivo* rispetto alle tristi condizioni del loro popolo, per le quali non sono efficaci né un convulso sviluppo, gravido di mutamenti sociali forzosi, né uno smarrito immobilismo: occorre lottare per i valori della propria civiltà, destinata a sparire, se non riuscisse a rinnovarli. Compito

---

<sup>19</sup>M.A. Lahbabi, *Liberté ou libération? À partir des libertés bergsoniennes*, Aubier-Montaigne, Paris 1956, p. 243.

<sup>20</sup>*Ibidem*.

<sup>21</sup>D.A. Howard, *Being Human in Islam. The Impact of the Evolutionary Worldview*, Routledge, London – New York 2011, p. 66.

<sup>22</sup>M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personalisme réaliste*, PUF, Paris 1954, p. 226.

delle élites è rappresentare questa esperienza critica della propria civiltà, cui non hanno risposto adeguatamente neanche i salafiti, sensibili alle questioni religiose, ma *ingenuamente* disattenti a quelle sociali e personali acuite dalla modernizzazione, per esempio nel lavoro e nell'economia<sup>23</sup>.

Per conciliare il ritorno all'islam autentico e il complesso realismo occidentale in stasi frenetica e disorientata, «puisqu'il s'agit d'une recherche dont l'élaboration s'ébauche au carrefour des grandes avenues de la pensée moderne – particulièrement en France – la rencontre avec le bergsonisme était inévitable»<sup>24</sup> per due ragioni:

1. Nella cultura francese degli anni '50, dietro una certa predominanza dell'esistenzialismo sartriano, del personalismo e del marxismo si può intravedere l'autorità più o meno diretta di Bergson<sup>25</sup>, cosicché diventa decisivo, contro l'astrattezza dell'idealismo e la riduzione al fattore economico del marxismo e al vuoto concetto di libertà assoluta dell'esistenzialismo sartriano, ripensare la proposta bergsoniana sulla libertà.
2. «Si le “personnalisme réaliste” est en quête d'une philosophie de la libération, comment pourrions-nous ne pas compter avec le bergsonisme qui se présente, dans les temps modernes, comme la défense, par excellence, de la liberté de l'esprit?»<sup>26</sup>.

Se si assume che «la vie est un perpétuel changement», allora

c'est ainsi que le concept de “liberté” a changé d'âge en âge. Mais derriere cette instabilité historique, ce manque de fixité dans le contenu de la notion de liberté, il y a un fond humain commun [...]: l'*élan* vers la libération dans son sens global. La philosophie consiste à chercher dans “son passé, éternel présent”<sup>27</sup>. Cet “éternel présent”, malgré toutes les polémiques et toutes les thèses, souvent contradictoires qui depuis des

---

<sup>23</sup> Cfr. D.A. Howard, *Being Human in Islam*, cit., pp. 66-67.

<sup>24</sup> M.A. Lahbabi, *Liberté ou libération?*, cit., p. 11.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 14.

<sup>27</sup> La citazione è da É. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Alcan, Paris 1940, p. 44.

dizaines de siècles s'efforcent sans répit d'en débrouiller l'imbroglio, se retrouve le même quant à sa source profonde: la volonté humaine de secouer le joug des aliénations<sup>28</sup>.

L'evidente richiamo all'*élan vitale* de *L'évolution créatrice* non può occultare una *differenza* risolutiva: per Bergson «ne serait véritablement libre que celui qui a le privilège de vivre l'expérience mystique et religieuse. Il n'y a ainsi plus de libération humaine, mais une liberté divine [...] il s'agit d'une conscience absolument individuelle où *autrui*, le *toi* et le *nous* sont entièrement ignorés»<sup>29</sup>. Il bergsonismo allora «est une philosophie de la liberté – d'une liberté – et non de la libération»<sup>30</sup>.

Per Lahbabi, invece, la liberazione si realizza nella società universale e, oltre l'individualismo bergsoniano, manifesta il suo *élan* in modo più evidente non tanto nella personalizzazione degli individui, quanto nella formazione delle civiltà: «*Est libre* celui qui se personnalise au sein d'un *nous* tout en prenant conscience de son rôle d'agent qui participe effectivement à l'humanisation du monde»<sup>31</sup>.

Se la liberazione si compie per *complementarite et stimulation*<sup>32</sup> delle sue varie componenti,

notre attention aux exigences de la vie grandit et fortifie notre capacité de transformer le monde des choses et nos propres instincts, tendances et intérêts. Le choc en retour de ce mouvement c'est qu'en transformant le monde et notre comportement vis-a-vis de ce monde, nous engendrons de nouveaux horizons et de nouvelles attitudes nécessaires à notre adaptation. *S'adapter en transformant, et transformer en s'adaptant*. En d'autres termes: se former au monde pour se transformer en le transformant; mouvement continu, onereux et toujours à parfaire dans une dialectique des libertés positives, des actions et des réactions qui relient le *moi* à lui-même et au monde. Tel est le sens de la *libération*. Elle est à la fois pouvoir créateur et

---

<sup>28</sup>M.A. Lahbabi, *Liberté ou libération?*, cit., pp. 220-221.

<sup>29</sup>*Ibi*, p. 73 *passim*.

<sup>30</sup>*Ibi*, p. 74.

<sup>31</sup>M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 276.

<sup>32</sup>*Id.*, *Liberté ou libération?*, cit., p. 194; corsivo mio.

manifestation du moi total et agissant. Par là il s'avère que la philosophie de la libération est réaliste<sup>33</sup>.

La liberazione è reale se le libertà, già riconosciute e valorizzate da Bergson, sono attualizzate non nell'isolamento, ma nell'impegno sociale del *noi*, cioè «dans l'interdépendance inhérente à [... la] structure [des collectivités engagées]»<sup>34</sup>, ma non c'è storia senza l'uomo, poiché «la domination progressive de l'univers, la connaissance approfondie de milieu et de la propre nature de l'être humain, son les véritables chemins qui mènent à la libération»<sup>35</sup>.

La critica anti-individualista a Bergson, aperta ad una visione totalizzante della realtà, non tace la centralità dell'uomo nell'universo e nella storia, mai abbandonato a un progresso materialistico e casuale:

Dans la personnalisation se résort la dualité de la présence et de l'aspiration au progrès, qui fait que l'être humain est un appel à ce qu'il doit être: devenir et perpétuel dépassement. [...] le but final à atteindre dans la vie n'est pas une réconciliation de l'être avec la personne [...] mais l'*épanouissement* total de l'être personnalisé jusqu'à la réalisation de l'homme<sup>36</sup>.

## 5. Repliement ou ouverture?

Contro l'individualismo contemporaneo, per la tradizione islamica e cristiana, è rilevante cogliere la differenza tra individuo e persona, che, pur non escludendosi a priori, corrispondono l'uno alla dimensione materiale (*individualità*), l'altra a quella spirituale (*personalità*): insieme all'umanesimo integrale di J. Maritain, di fronte allo smarrimento della contemporaneità, incapace di differenza e talvolta condiscendente verso un'antropologia individualista, totalitaria o esclusivamente comunitaria, è necessario valorizzare

---

<sup>33</sup> *Ibidem*; corsivo mio.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 202.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 203.

<sup>36</sup> M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 17. Corsivo mio.

la persona, ordinata come creatura intellettuale al bene assoluto (Dio) prima che al bene comune immanente dell'universo<sup>37</sup>.

In Mounier, inoltre, emerge la critica al narcisismo dell'individuo, che per inclinazione naturale

se constitue par un mouvement de *repliement* sur soi, d'affaissement et de séparation, la personne au contraire par un mouvement d'*ouverture* aux autres, de *dépassement* et de *communion*. [...] La personne [...] est une *conquête constante* et une reprise et une création continuée dans l'effort, la concentration et la tension intérieure; ses valeurs faites de dynamisme et d'invention sont dans le risque et la maîtrise de soi, l'amour et l'affrontement<sup>38</sup>.

Anche Lahbabi, dopo la ricerca lessicale, conclude che, nonostante nel *Corano* il termine “persona, *šahṣ*” sia assente, la liturgia islamica e in generale la cultura islamica ne hanno sviluppato ugualmente il concetto:

C'è il termine *fard* (individuo, singolo) che si oppone a *ḡam* (plurale, pluralità), sia che si tratti di cose o di esseri. E c'è lo *šahṣ* (persona), che si rapporta, come il termine latino *persona* (maschera), all'aspetto fisico, esteriore dell'uomo, alla sua ombra apparente (*zill*). In fondo, *persona* non è forse, in rapporto alla realtà, nient'altro che un *zill*, un semplice essere teatrale mascherato (ora maschera tragica, ora maschera comica)<sup>39</sup>?

Lahbabi, ricordando l'etimologia di *šahṣ*, che «deriva da *šahāṣa*: 1° essere elevato, mostrarsi, sporgere (oggetto); 2° apparire (*silhoutte*); guardare fissamente (qualcuno); 3° infine: rappresentarsi; spiegare (dare un'idea di...)»<sup>40</sup>, nota che l'islam aggiunge a tale nozione

un doppio carattere, assiologico e genealogico. D'ora in avanti, ogni *šahṣ* è condizionato da:

---

<sup>37</sup>Cfr. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer et CIE, Paris 1947, p. 60.

<sup>38</sup>Cfr. V. Triest, *Person et individu*, in «La Vie Nouvelle – Mots-clés du personnalisme», Février 2003, p. 2, online:<http://www.lvn.asso.fr/IMG/pdf/Personne-Individu-Triest-web-1.pdf>.

<sup>39</sup>M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 21.

<sup>40</sup>*Ibi*, p. 21 n. 10. Anch'egli rinvia al *Corano*, 14:42 e 21:97.

- il suo *'ird*: ciò che, in noi, merita di essere difeso, protetto contro ogni laidezza: virtù anima, reputazione, onore, quel qualcosa che costituisce la nostra dignità personale;
- il suo *ḥasab*: valore, merito, nobiltà personale o ereditata;
- infine il suo *nasab*: filiazione, lignaggio, appartenenza ereditaria al tale clan, alla tale razza...<sup>41</sup>

La nozione di persona, così arricchita con la rivelazione, acquisisce un carattere non solo di individualità oltre la comune appartenenza tribale, ma anche di sacralità o inviolabilità in quanto creata da Dio<sup>42</sup>, che deriva all'uomo dalla presa di coscienza: egli «attraverso la sua *baṣīra*, sente, vive e sa ciò che sente e vive [...], mentre [...] l'animale manca una dimensione ulteriore in profondità, quella della trascendenza»<sup>43</sup>.

Questa sacralità, confermata dal *Corano*: «Certo, noi abbiamo onorato i figli di Adamo (*karramnā banī ādama*). [...] Noi li abbiamo messi ben al di sopra di molti degli esseri che abbiamo creato»<sup>44</sup>, induce Lahbabi a trarre due conclusioni dalla capacità di prendere coscienza, propria della persona, messa in rilievo dall'analisi della *ṣahāda*, testimonianza, cui è chiamato ogni uomo.

La prima conclusione rileva la doppia totalità implicita nella pronuncia della *ṣahāda*, che riguarda il «superamento della dualità anima-corpo nella persona che ne fa l'unità» e poi «il superamento della moltitudine degli *io* distinti verso il *noi*, che è l'inglobante totale e la condizione costituente di ciascuno»<sup>45</sup>.

Ne consegue la seconda di carattere ontologico-etico, poiché anche il corpo si sacralizza per la sua unità con l'anima: «non è un corpo qualunque, una cosa: è un oggetto-soggetto, parte di una totalità sacra. È il supporto

---

<sup>41</sup>M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 22.

<sup>42</sup>Cfr. *ibid.*, p. 27.

<sup>43</sup>*Ibidem*. Cfr. n. 31: «La *baṣīra* è il senso intimo, lo sguardo interiore, l'intuizione». Per la dimensione in profondità, Lahbabi rinvia al suo testo *De l'être à la personne*, cit., III parte.

<sup>44</sup>*Corano*, *Sūrat al-'isrā'* (*Il viaggio notturno*), 17:70, citato da M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 28.

<sup>45</sup>M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 36 *passim*.

della dignità e dei valori che riguardano la persona. [...] Il corpo esiste e supera l'esistenza bruta dell'essere: esso *diviene*. Divenendo, *si personalizza*, si rende cioè incosificabile, inoggettivabile»<sup>46</sup>.

*Il personalismo musulmano* tende a mettere in risalto l'unione e la differenza tra essere e persona<sup>47</sup>:

la persona si fa a partire dall'Essere: *è l'essere personalizzantesi*. [...] la persona contiene l'essere, ma non lo contiene effettivamente che superandolo (benché superare non significhi esaurire). [...] Né essere chiuso sulla sua natura biofisica, né volontà pura, l'essere personalizzantesi si sforza di discernere l'utile, il giusto, il buono, e di perseguire il meglio (o ciò che appare come tale). Questa tensione verso il perfetto merita all'uomo di diventare il possessore dell'universo<sup>48</sup>.

## 6. Personalizzazione e Incarnazione

Tuttavia, l'originaria unità della persona umana a livello sia individuale che comunitario è confermata nell'antropologia cristiana di Mounier dall'Incarnazione<sup>49</sup>, mentre in quella islamica di Lahbabi *soltanto* dalle pratiche rituali, *in primis* nella *ṣabāda*, con cui «tutti gli esseri umani sono chiamati a testimoniare l'esistenza del loro creatore, la sua unicità e la sua onnipotenza»<sup>50</sup>.

Secondo questa interpretazione, la *ṣabāda* manifesta il legame tra unità di Dio e unità dell'uomo, legame per il quale al cristiano appare come possibile l'Incarnazione, impossibile invece per il musulmano: la possibilità cristiana dell'Incarnazione getta nuova luce sulle possibilità delle va-

---

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 37.

<sup>47</sup> Lahbabi stesso rinvia a Id., *De l' être à la personne*, cit., pp. 5-117.

<sup>48</sup> M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 29. Corsivo mio.

<sup>49</sup> Cfr. E. Mounier, *Le personalisme*, cit., p. 41: «L'Incarnation confirme l'unité de la terre et du ciel, de la chair et de l'esprit, la valeur rédemptrice de l'oeuvre humaine une fois assumée par la grâce. L'unité du genre humain est pour la première fois pleinement affirmée et deux fois confirmée: chaque personne est créée à l'image de Dieu, chaque personne appelée à former un immense Corps mystique et charnel dans la Charité du Christ».

<sup>50</sup> M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 29.



rie antropologie e, in questo caso, sulle possibili implicazioni di quelle teologiche.



# V

Conflitti, memoria e collettività



# Le immagini della Sicilia nelle scritture dei semicolti

LUISA AMENTA

## I. Premessa

Il contributo che si propone intende mettere a fuoco la relazione tra persona/comunità/strategie identitarie attraverso una prospettiva che vede la centralità degli usi linguistici nell'espressione dell'identità sia del singolo che della comunità di parlanti.

Se guardiamo alla comunità linguistica italoфона, il plurilinguismo, inteso sia come compresenza di italiano e di dialetti sia come insieme di varietà dell'italiano, è la cifra costitutiva della nostra identità. Tuttavia, nel corso della storia linguistica del nostro paese si è avuta ora una tendenza verso il monolinguisimo, nell'affermazione dell'unità nazionale anche linguistica, ora una salvaguardia della vitalità delle varietà dialettali e della «maggioranza di minoranze»<sup>1</sup> che animano la ricchezza linguistica del nostro paese, ridisegnando i confini dell'identità linguistica ora in un senso ora nell'altro.

Questa duplicità di orientamenti perdura anche nell'Italia contemporanea, tanto che, come osserva Trifone:

Di fronte a una situazione così viva e pulsante, è del tutto naturale che le descrizioni dell'italiano contemporaneo pongano in primo piano i fattori dinamici, i fenomeni in movimento, le linee di frattura e di sviluppo del sistema. L'evoluzione per quanto rapida e tumultuosa non determina però una metamorfosi. La comunanza della lingua rappresenta per la società italiana un significativo punto di approdo, che non annulla le

---

<sup>1</sup>G.B. Pellegrini, *Carta dei dialetti d'Italia*, Pacini, Pisa 1977, p. 19.

molteplici variabili preesistenti, compresi i dialetti, ma tende a risolverle in un nuovo e articolato sistema di relazioni e di scambi<sup>2</sup>.

A partire da queste premesse, obiettivo del presente lavoro è porre l'attenzione su una tipologia particolare di scriventi che nel loro volere avvicinarsi alla scrittura in italiano hanno compiuto una scelta anche in termini identitari.

Come è noto nel Novecento, infatti, l'innalzamento dell'obbligo scolastico, l'incremento della frequenza della scuola anche da parte di coloro che avevano come prima lingua il dialetto, e i conseguenti processi di italianizzazione, hanno comportato che un numero sempre più grande di persone si sia avvicinato – in modo più o meno consapevole – all'italiano e alla scrittura.

In questo panorama si è definito "italiano dei semicolti" quella varietà di lingua di coloro che non hanno portato a termine il loro percorso scolastico e pertanto, pur padroneggiando maldestramente l'italiano, ricorrono alla scrittura in italiano.

La loro varietà scritta rimane molto vicina ai moduli dell'oralità e presenta numerose devianze rispetto a quello che viene considerato riferimento normativo dell'italiano<sup>3</sup>.

In questa sede, proveremo a verificare se e in che modo la scrittura dei semicolti può rappresentare un tentativo di identità dinamica per la sua ricerca di avvicinamento alla lingua standard. L'italiano dei semicolti, infatti, è una «lingua per necessità», dal momento che chi la usa non ha altre varietà di italiano a disposizione nel proprio repertorio, ma rappresenta al tempo stesso un tentativo di distanziamento dal proprio dialetto. Proprio in virtù di tali caratteristiche l'italiano dei semicolti può diventare un osservatorio linguistico privilegiato del rapporto tra persona/lingua/identità/comunità nella dialettica tra attaccamento al proprio modo di essere linguistico, rappresen-

---

<sup>2</sup>P. Trifone, (a cura di) *Lingua e identità. Una storia sociale dell'italiano*, Carocci, Roma 2006, p. 35.

<sup>3</sup>Sull'argomento si rimanda tra gli altri a T. De Mauro, *Per lo studio dell'italiano popolare unitario. Nota linguistica a Rossi A., Lettere da una tarantata*, De Donato, Bari 1970, pp. 43-75; M. Cortelazzo, *Avviamento critico allo studio della dialettologia italiana*, III, *Lineamenti di italiano popolare*, Pacini, Pisa 1972; F. Bruni, *L'italiano. Elementi di storia della lingua e della cultura*, UTET, Torino 1984.

tato in questo caso dal dialetto, e tentativo di ridefinizione della propria identità linguistica nell'approccio all'italiano.

## 2. Immagine/i della Sicilia e scelte linguistiche

Per esaminare in che modo si estrinsechi il rapporto identitario con la propria terra d'origine e la comunità di appartenenza da cui i semicolti intendono distanziarsi pur rimanendone fortemente ancorati, abbiamo rivolto la nostra attenzione a esaminare quale immagine della Sicilia sia veicolata dalle loro scritture. In questa prospettiva, cercheremo di indagare da una parte le scelte linguistiche da – e – verso il dialetto in tali scritture e dall'altra il rapporto con la terra d'origine quale emerge in alcuni frammenti esemplificativi della loro produzione.

Riteniamo, infatti, che nella scelta di distanziamento dai moduli dialettali nella direzione dell'uso dell'italiano si possa leggere anche una ricerca di allontanamento dalle proprie radici identitarie e linguistiche, qualora queste siano avvertite come una costrizione che limita le proprie possibilità di espressione e di rivolgersi ad un pubblico più ampio di lettori.

D'altra parte da questi scritti trapela sempre un legame, più o meno rifiutato, con la terra di origine che contribuisce a definire la persona nella sua appartenenza con la comunità, seppure nei termini di una negazione. In questo senso, la lingua diventa ancora una volta espressione del proprio senso o meno di appartenenza comunitaria e pertanto particolarmente significativa nella definizione della propria identità.

Gli scritti su cui baseremo la nostra analisi sono *Fontanazza* di Vincenzo Rabito e *La spartenza* di Tommaso Bordonaro, due scrittori semicolti nati tra la fine dell'Ottocento e la prima decade del Novecento, l'uno a Chiaramonte Gulfi in provincia di Ragusa e l'altro a Bolognetta, in provincia di Palermo<sup>4</sup>. Vincenzo Rabito (1899-1981) è un cantoniere che dal 1969 al 1975 scrive una autobiografia che abbraccia gli avvenimenti che vanno dalla sua

---

<sup>4</sup>Per un confronto tra le due opere di memorialistica popolare e una più puntuale disamina delle caratteristiche linguistiche si rimanda a L. Amenta, "Terramatta" e "La Spartenza", in S. Lombino, (a cura di), *Raccontare la Vita, raccontare la Migrazione*, Adarte Editori, Palermo 2011, pp. 87-106.

prima infanzia sino ai settanta anni. L'importanza dell'opera di Rabito non è solo linguistica ma anche documentaria, in quanto ricostruisce la storia del Novecento a partire dalle sue vicende personali e dal suo particolare punto di vista, raccontando tutti i principali avvenimenti del secolo scorso (la prima guerra mondiale, il fascismo, la seconda guerra mondiale e lo sbarco degli Americani, il banditismo).

Il titolo dell'opera di Rabito, *Fontanazza*, si deve al nome di una piazzola a dodici chilometri da Chiaramonte in cui si trova una *fontana*, *fondanella* o *fontanazza*, più volte menzionata nelle 1027 pagine del dattiloscritto originale. Non è privo di importanza che l'autore scelga proprio un toponimo della sua terra per dare un titolo al suo scritto, quasi a voler rimarcare il luogo da cui tutto ha avuto inizio. Nel 2000 *Fontanazza* vince il Premio Pieve – Banca Toscana dell'Archivio diaristico nazionale, dedicato ad opere di memorialistica. A giudizio della giuria la scrittura di Rabito è una scrittura «vivace, irruenta, non addomesticabile» e l'autore «si arrampica sulla scrittura di sé per quasi tutto il Novecento, litigando con la storia d'Italia e con la macchina da scrivere, ma disegnando un affresco della sua Sicilia così denso da poter essere paragonato a un 'Gattopardo' popolare».

Nel 2007 a cura di Evelina Santangelo e Luca Ricci è stata pubblicata da Einaudi una riduzione del testo, con il titolo *Terra matta*. Anche in questo caso vi è un riferimento alla terra di provenienza, dato che si tratta di una *'nciuria*, un soprannome dato ai soldati siciliani dai commilitoni sulle linee del Piave e dalle popolazioni locali, "siciliani terra matta", ma con tutt'altro valore. Se, infatti, il titolo dato dall'autore al suo dattiloscritto ribadisce il legame con la terra di origine e la comunità di appartenenza, dato il valore altamente identitario che riveste la toponimia popolare<sup>5</sup>, nel caso dell'edizione questo rapporto viene capovolto nei termini dello sguardo "altro" sui Siciliani, con una sottolineatura negativa.

L'esperienza della partenza per l'America per emigrare e la conseguente separazione dalla terra di origine, sintetizzate nel sostantivo *spartenza*, risul-

---

<sup>5</sup>Sul valore della microtoponimia popolare e sui processi di formazione dei toponimi popolari si rimanda a M. Castiglione *et alii*, *Onomastica*, in G. Ruffino, (a cura di), *Lingue e culture in Sicilia*, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2013, pp. 305-412.



tano centrali nella vita e nella scrittura di Tommaso Bordonaro (1909-2000), contadino semianalfabeta, che affidò a tre quaderni manoscritti la sua vicenda autobiografica dall'infanzia sino al 1988. Anche l'opera di Bordonaro nel 1990 si è classificata al primo posto come migliore opera di memorialistica inedita al concorso di Pieve Santo Stefano e il testo *La spartenza* fu pubblicato nel 1991 da Einaudi con prefazione di Natalia Ginzburg che definisce la sua scrittura "selvaggia" e "rocciosa".

Come spesso avviene nelle scritture dei semicolti, la scelta da parte degli autori dialettografi di scrivere nell'italiano appreso nei pochi anni di frequenza scolastica nasce dalla volontà di raggiungere un maggior numero di destinatari e di dare ai propri scritti un carattere di maggiore importanza. Alla base di tali testi, possiamo rintracciare una volontà di raccontare e di raccontarsi senza alcuna pretesa di letterarietà. In questa prospettiva, la memorialistica nella forma delle autobiografie e delle "storie della propria vita" è un genere particolarmente praticato dai semicolti che inerisce ad una sfera semi-privata<sup>6</sup>. Ciò a partire proprio dal desiderio di dare una forma di permanenza ai ricordi e alla «*storia di tutta la mia vita da quando io rigordo ch'ero bambino*» (Bordonaro).

I semicolti manifestano spesso nei loro testi la consapevolezza di non essere abili nel praticare la scrittura in italiano e a volte si scusano con il lettore di questa loro imperizia di cui avvertono il disagio: *Chiedo scuse ai lettore se o fatto orrore perché come sapete nonò avuto la fortuna di andare a scuola quando ero ragazzo* (Bordonaro); *chiedo scuse ai lettore se o fatto qualche orrore, perché non sono uno all'etterato. Non ò fatto neanche scuole comunale* (Bordonaro). Tuttavia, non rinunciano ad affidare le loro memorie alla pagina scritta.

Da un punto di vista più strettamente linguistico non tutti i tratti della produzione dei semicolti, ampiamente studiati già da tempo<sup>7</sup>, possono

<sup>6</sup>R. Fresu, *Scritture dei semicolti*, in G. Antonelli, M. Motolese, L. Tomasin, (a cura di), *Storia dell'italiano scritto*, vol. III, *Italiano dell'uso*, Carocci, Roma 2014, pp. 195-223.

<sup>7</sup>Sulle caratteristiche linguistiche delle scritture dei semicolti si rimanda tra gli altri a L. Vanelli, *Nota linguistica*, in L. Spitzer, *Lettere di prigionieri di guerra italiani 1915-1918*. Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 295-306.; T. De Mauro, *Per lo studio*, cit.;

essere ricondotti ad una dimensione locale e regionale e dunque manifestano delle tendenze panitaliane. Ciò si verifica ad esempio nelle soluzioni grafiche adottate, quali omissione di accenti (es. *perche*), incertezze nell'uso delle maiuscole (es. *figlio di fu salvatore*), scempiamento e geminazione improprie (es. *io era piccolo; subito*), o a livello morfosintattico, in cui ricorrono scambi di ausiliari (*E poi che aveva venuto quella maledetta dettatura fascista*), incertezze nell'uso delle preposizioni (*a cascato malato uno dai 6 operaie che raccoglievino uva*), costruzioni analogiche delle forme verbali (*che brutta vita che io faceva*) o ancora a livello testuale, nello "smarrimento interpuntivo" che diventa cifra costitutiva della pagina scritta del semicolto. Si veda a questo proposito il caso emblematico di Rabito che manifesta un uso quasi bulimico dei segni interpuntivi, in quanto aspetto peculiare della scrittura, al fine di conferire alla sua pagina scritta una maggiore dignità:

questa; e; la bella; vita; che; ho; fatto; il sotto; scritto; rabito vincenzo;  
nato; a chiaramonte; qulfe; (in via, corsica); dallora; provincia; di; siraqusa;  
figlio; di; fu; salvatore; e; di; qurriere; salvatrice; chilassa, 31 maezo; 1899 e  
per; sventura domiciliato; nella; via; tommaso; chiavola; la; sua; vita;  
fu: molta; laletrata; e molto travagliata; e molto; disprezata; il padre:  
mori a; 40 ane; e; mia; madre; resto; vedova; a; 38. ane; e; resto;  
vedova; con 7 figlie; 4 mascele; e; 3 femmine; e; senza; penzare; piu  
; alla; bella; vita; che; avesse; fatto; una donna; con il marito ? solo;  
penzava; che: aveva; li, 7 figlie; da; campare; e; per; dare; ammanciare.  
(Fontanazza, p. 1)

Proprio per questo i testi dei semicolti rappresentano un interessante campo di indagine anche in relazione alla situazione dell'italiano. Alcuni studiosi ritengono<sup>8</sup>, infatti, che i tratti comuni di queste scritture possano essere considerati indizi di come si evolverà l'italiano un domani, dal momento che rappresentano semplificazioni di alcuni punti del sistema della lingua che risultano poco funzionali per i parlanti. Pertanto, più che una lingua "selvaggia", l'italiano dei semicolti rappresenterebbe un italiano "avanzato",

---

M. Cortelazzo, *Avviamento critico*, cit.; F. Bruni, *L'italiano*, cit.; D'Achille, *L'italiano dei semicolti*, in L. Serianni, P. Trifone (a cura di), *Storia della lingua italiana*, vol. II, *Scritto e parlato*, Einaudi, Torino 1994, pp. 41-79.

<sup>8</sup>In particolare si fa riferimento a L. Vanelli, *Nota linguistica*, cit.

perché anticipa tendenze evolutive naturali della lingua che sarebbero state bloccate dalla codificazione grammaticale. In questa prospettiva l'italiano dei semicolti sarebbe la rivendicazione di una lingua viva, dinamica e in movimento, non cristallizzata dalle norme, che differentemente dall'italiano *standard* è espressione della vera identità nazionale.

Nel tentativo di far uso della lingua italiana che non gli appartiene pienamente, il semicolto si trova costretto nei suoi usi linguistici a uccidere la propria vera identità linguistica e a separarsi dalla propria L1, in un taglio di cordone con la propria lingua madre.

Ciò comporta una duplicità di esiti parimenti conflittuali nei rapporti tra le lingue: da una parte un iperdistanziamento, che produce strutture che non sono proprie né della lingua di partenza né della lingua di arrivo, dall'altra un rimanere imbrigliato nella lingua d'origine con la formazione di strutture interferite.

Nel primo caso, l'iperdistanziamento dal modello dialettale, rifiutato in quanto non adatto ad esprimere la propria identità, produce una ricerca di soluzioni che, attraverso l'ipercorrettismo, si configurano come profondamente differenti dal modello della L1. In tal senso, se un costrutto "suona" come troppo dialettale, il semicolto adopera altre occorrenze del paradigma grammaticale che da esso si allontanano. È il caso, ad esempio, della costruzione del periodo ipotetico con il doppio condizionale per differenziazione dal doppio congiuntivo usato in siciliano (es. *se me lo avresti detto, te lo avrei portato*).

D'altra parte, il semicolto continua ad appoggiarsi al dialetto per interferenza, riproducendo strutture morfosintattiche che italianizza più o meno consapevolmente (es. *tante volte subire delle mortificazione delle persone piucchemai ignorante nell'offendervi*). In questo caso, lo scrivente semicolto non riesce a ripensare i propri usi linguistici se non nei termini di una riproposizione del modello.

Il contatto con il dialetto agisce con maggiore evidenza a livello lessicale (es. *coppino* per *mestolo* o *carosello* per *salvadanaio*) che transitano dal dialetto alla loro varietà di italiano. Spesso i dialettismi presenti servono per colmare dei vuoti relativamente a termini italiani che non sono noti al semicolto (*racina* al posto di *uva*, *persiche* per *pesche*). In altri casi, ricorrono malapro-

pismi, ossia storpiature di parole poco note con parole più conosciute (es. *salmon* per *sermone*; *pormenita* per *polmonite*, *palese* per *paresi*; *paragirico* per *panegirico*) o termini generici (*roba*, *cosa*). Si segnala, inoltre, il ricorso a proverbi (*Falla come la vuoi che sempre ene cucuzza!*) particolarmente significativo del rapporto identitario con la comunità di appartenenza di cui, pur con una tentativo di allontanamento nell'italianizzazione, si recupera il patrimonio paremiologico.

Da un punto di vista linguistico, dunque, i semicolti seppur nel loro tentativo di allontanarsi dal varietà locale (il dialetto L1) vi rimangono ancorati sia perché attingono al patrimonio lessicale (e anche morfosintattico) della L1 per colmare i vuoti dell'italiano, sia perché, anche nella volontà di distanziamento, emerge «per contrasto» l'elemento locale. Proprio per questo motivo, a prescindere dai tratti panitaliani, le scritture dei semicolti sono a tutti gli effetti testimonianze delle varietà locali del repertorio e come tali diventano espressione del rapporto con la propria comunità anche linguistica.

### 3. La Sicilia come identità

A partire dalle considerazioni sin qui condotte, ci siamo chiesti sino a che punto la dimensione locale, che si estrinseca nelle scelte linguistiche di contatto con il dialetto più o meno consapevoli, si possa rintracciare anche a livello di appartenenza identitaria alla propria terra attraverso l'immagine che di essa si affida ai propri scritti. In questa prospettiva, nelle memorie dei semicolti la terra d'origine assume un ruolo centrale in quanto madre da cui non ci si vuole separare, ma al tempo stesso matrigna che non nutre i suoi figli tanto da spingerli ad allontanarsi da essa.

In quest'ottica, se da un punto di vista linguistico si è potuta osservare una volontà di distanziamento, ci siamo chiesti se nel rapporto con la terra di origine è possibile rintracciare una analoga tendenza di rifiuto o se invece, proprio la particolare esperienza dell'emigrazione che *sparte*, divide, spezza il legame con la terra, la propria comunità e gli affetti, non comporti nella scrittura un recupero nostalgico della Sicilia.

L'esame degli scritti ha permesso di evidenziare come dalle pagine dei

semicolti emerge subito con chiarezza una rivendicazione forte della propria appartenenza.

Gli *incipit* di entrambe le opere memorialistiche, infatti, presentano una determinazione non solo temporale dell'inizio delle storie narrate ma anche una precisa e minuziosa collocazione spaziale che rimanda a paesi e strade della propria terra che, in quanto luoghi che hanno dato i natali, sono da ricordare ed eternare nella pagina scritta:

Io sono Tommaso Bordonaro. Sono nato il 4 luglio 1909 in un piccolo paesetto della Sicilia Italia, Bolognetta, nella provincia di Palermo. [...] Ma nei tempi che io sono nato la mia famiglia era di bassa contizione povera quasi nella miseria. (*La Spartenza*, p. 5)

a chiaramonte; qulfe; (in via, corsica); dallora; provincia; di; siracusana; figlio; di; fu; salvatore; e; di; curriere; salvatrice; chilassa, 31 marzo; 1899 e per; sventura domiciliato; nella ; via ; tommaso; chiavola. (*Fontanazza*, p. 1)

Tuttavia, è proprio l'esperienza della migrazione a segnare profondamente il rapporto con la terra di origine che viene rimpianta pur nella miseria che si è stati costretti a lasciare ed è desiderata nella gioia che si prova nel ritornare, riabbracciare la propria famiglia e ritrovare i propri affetti:

Così il 10 marzo 1947 io tutta la mia famiglia lasciammo la bella Italia: la prima mia attraversata a 38 anni di età, lasciando la cruda e misera terra siciliana per andare nei Stati Uniti di America. (*La Spartenza*, p. 40)

Così il 26 settembre ho lasciato la Sicilia, il mio paese natale e tutti i parenti, amici e paesane, che tutti mi hanno accolto e trattato bene per due mesi. Quella spartenza mi è stata pure amara. (*La Spartenza*, p. 100)

Quanto prima di arrivare a Villa San Giovanni vedo la Sicilia e il cuore mi comincia a allargarsi perché era nelle nostre belle terre, vero era che erino pieni di miseria, ma quello che io aveva visto 33 mesi o mesi 34 mese di vedere sempre la morte con li occhi perché alla frica vero era che si avevano guadagnate solde, ma era uno miracolo restare vivi di quanto animale cerino e ribelle cerino che resta vino era una fortuna e come si vedeva la Sicilia si senteva l'aria di essere veniva alla sua famiglia. (*Fontanazza*, p. 376)

Ciò è particolarmente significativo se si considera che sia Rabito che Bordonaro vivono l'esperienza dell'emigrazione, per cui l'immagine della Sicilia che emerge dalle loro pagine è delineata nella prospettiva dello sguardo «da fuori». Inoltre, la particolare situazione di guardare da espatriato la propria terra permette di poter rendere l'immagine della Sicilia e soprattutto dei Siciliani quale è percepita dagli altri e, dunque, nell'identità ricostruita dallo sguardo esterno. In tal senso, come si diceva, i Siciliani in quanto figli di una terra disgraziata e povera si sono meritati il soprannome di "Terra matta", *'nciuria* che, in quanto tale, stigmatizza un'identità non lasciando spazio a reinterpretazioni:

Specialmente quelle soldate che erino della terra matta di Sicilia. (*Terra-matta*, p. 69)

Descraziate, siciliane terramatta. (*Terramatta*, p. 70)

Rabito, tuttavia, sottolinea come nelle trincee del Piave i Siciliani siano visti anche come furbi che non si fanno fregare, forse come conseguenza delle difficoltà che hanno dovuto affrontare nella loro terra e che li hanno resi più pronti a fronteggiare anche situazioni di pericolo:

senza moglie che era, sinevoleva antare a casa meglio di noi e dera molto furbo, perche era siciliano. (*Fontanazza*, p. 143)

vaie che lozaino ene ammano di uno siciliano che li siciliane non nilifacemmo fregar li zaine"; io cia miaveva fatto ilconto che ormaie era un soldato, cosi questo miadetto "lo so che lisiciliane siate forbe". (*Fontanazza*, p. 280)

tu staie atento seciarobino licoperte che seie siciliano. (*Fontanazza*, p. 282)

Le difficoltà di vita in cui si sono trovati a vivere gli uomini e le donne siciliane per Rabito hanno comportato esiti diversi nel loro modo di relazionarsi con gli altri. Se per i primi, infatti, la povertà e gli stenti hanno dato luogo ad una scaltrezza che permette loro di essere rispettati dai commilitoni per la capacità di sapersi dare da fare, d'altra parte le donne siciliane sono viste negativamente come rabbiose, abbruttite dalla realtà che si sono trovate costrette ad affrontare, e gelose per la paura di perdere i loro affetti:

io ciodato arancie e mandarine, questa a visto tutto e cianno preso li nerve e senanto arrabiata come una cane, peccio di una donna della Sicilia. (*Fontanazza*, p. 149)

sua madre non voleva che io la tocava, pareva una madre siciliana. (*Fontanazza*, p. 35)

Le immagini della Sicilia che ci forniscono Rabito e Bordonaro rispecchiano il loro modo di rapportarsi alla terra di origine con le diverse modalità che caratterizzano le loro opere memorialistiche: l'una negativa e piena di *vis polemica* (*uno dei piu potente brecante della delenquennza della nostra delenquente Sicilia*)» (*Fontanazza*, p. 279), l'altra dolce e nostalgica nel ricordo dei sapori perduti:

in tavola vi era quasi un del tutto da manciare ma la più soddisfazione per me è stata nella frutta, con quelle arance e manderine raccolte fresche dalla Sicilia [...] che lui venendo dalla Sicila ha portato una cassa di arance, manderine e limone, tutta frutta speciale. Noi che venivamo di America era da tanto tempo che non manciava di questa frutta fresca, ho provato magior soddisfazione. (*La Spartenza*, p. 105)

Infine, è interessante osservare come proprio la lingua, da cui nella scrittura i semicolti si sono voluti allontanare, una volta fuori dai confini dell'isola viene recuperata e diventa cifra identificativa per riconoscersi, tanto che il parlare siciliano crea solidarietà ed unisce nella comune origine:

e io intese che il soldato parlava siciliano e ocapito che era di Lentine o pure di Franco Fonte, perche io inqueste paese ciافava stato allavorare i il parlare lo capeva. (*Fontanazza*, p. 138)

e questo sercente lo senteva parlare siciliano, forse che era della mia provincia. (*Fontanazza*, p. 314)

e vado allacucina e sento parlare che cera uno che parlava siciliano e cosi ciodetto "bonciorno paesano" e ciodennto "per faore venteme una pagnotta e uno pezzitino di formaggio" e davvero questo era di Messina e miadato pane, formaggio e magare cera una cipolla emiladato. (*Fontanazza*, p. 333)

Di contro il siciliano diventa anche il codice che permette di affermare il proprio modo di essere in opposizione all'interlocutore, in quanto parlare

“inziciliano” consente di farsi rispettare, proprio in quanto codice di chi sa come cavarsela nella vita:

e io ciodetto alla siciliano». (*Fontanazza*, p. 314)

questo siofeso e piano piano miadetto “tiarrancio io” inziciliano e io in siciliano ciodetto “va bene miarrancitu stamincia. (*Fontanazza*, p. 331)

Ancora una volta alla lingua è affidato il compito di costruire identità che uniscono, nella comune origine, e separano laddove si voglia sottolineare il sentirsi diverso dall'altro.

#### 4. Conclusioni

Relativamente al rapporto tra lingua e identità si è osservato come nelle scritture dei semicolti la ricerca di un allontanamento linguistico dalla propria varietà dialettale comporti anche la possibilità di assumere uno «sguardo» dal di fuori sulla propria comunità di appartenenza.

Ciò produce paradossalmente un rafforzamento della propria identità proprio attraverso la possibilità che viene data dallo sguardo «altro» di restituire una immagine del proprio modo di essere individuale, ma soprattutto comunitario. In questa prospettiva, nelle scritture dei semicolti si assiste ad una cristallizzazione dell'immagine della Sicilia, anche non positiva (delinquenza, miseria) che procede di pari passo con una sclerotizzazione degli usi linguistici. Così come l'italiano dei semicolti è una varietà fossilizzata, l'immagine della Sicilia è il ricordo e come tale è statico e fissato nel tempo.

Infatti, quel plurilinguismo che nei semicolti si realizza in modo imperfetto, dal momento che si assiste ad uno sbilanciamento delle varietà del proprio repertorio, comporta anche una identità sospesa tra la comunità linguistica d'origine e quella di arrivo, in una terra di mezzo in cui le strategie identitarie consistono in un sottile equilibrio tra *spartenze* e ritorni verso la propria comunità e la propria lingua.

Di conseguenza l'uso del proprio dialetto diventa ora una strategia identitaria (*e io in siciliano ciodetto*) ora una lingua da cui si tenta di fuggire, rimanendone in qualche modo involontariamente intrappolati. Non si



può/non si riesce a fuggire dalla propria lingua anche se si fugge dalla propria terra.

Soltanto poter usare la/le lingua/e del proprio repertorio «per scelta» e non «per necessità» fa sì che si possa costruire una identità personale e comunitaria con una serenità ideologica nell'uso dei codici in gioco che ai semicolti rimane preclusa. Da ciò deriva l'importanza della valorizzazione di tutte le varietà del repertorio come condizione che può permettere una costruzione dinamica della propria identità, anche nell'incontro con altre lingue e altre culture.



# Il collettivo secondo Margaret Gilbert: impegno congiunto e soggetto plurale

CLAUDIA ROSCIGLIONE

## I. Introduzione

Quando possiamo considerare un insieme di individui un collettivo, un gruppo sociale? È questa la domanda attorno a cui converge la riflessione che condurrò nelle pagine seguenti sul rapporto tra individui e collettività nel processo di formazione di quest'ultima. Oggi discutere di individuo e collettività significa discutere di ontologia sociale: quella branca della filosofia che si è sviluppata dagli anni '80 del secolo scorso fino ai giorni nostri e che si occupa di analizzare la realtà il cui artefice è l'uomo e che viene chiamata realtà sociale, poiché ha bisogno, almeno all'inizio, di un riconoscimento collettivo da parte di un gruppo più o meno ampio di soggetti. Dunque, come ci spiega bene John Searle, in generale l'ontologia sociale ha come oggetto di indagine quei fatti che nascono da un "*human agreement*"<sup>1</sup>, ossia che per esistere hanno bisogno che gli uomini collettivamente credano che esistano e che li riconoscano come esistenti in modo performativo.

---

<sup>1</sup>Cfr. J. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1997, p. 1 e ss. Searle è sicuramente uno degli esponenti di spicco dell'ontologia sociale proprio grazie alla sua teoria della costruzione della realtà sociale e dell'intenzionalità collettiva. A tale proposito si vedano anche: J. Searle, *Making the Social World*, trad. it. Id., *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Raffaello Cortina, Milano 2010; *Collective Intentions and Actions*, in P. Conen, J. Morgan, M. Polloch (eds.), *Intentions and Communication*, MIT Press, Boston 1990.

In tale contesto, la nostra attenzione si soffermerà sulla proposta teorica della filosofa Margaret Gilbert che affronta proprio il tema dell'ontologia sociale già nel 1983 in uno dei suoi testi più importanti: *On Social Facts*<sup>2</sup>. In particolare si intende vedere come la teoria del *joint commitment* e del *plural subject* della Gilbert si pone rispetto alla tensione interna all'espressione "individui come gruppo", dove i primi (gli individui) sono plurali e molteplici ed il secondo (il gruppo) è uno e singolare. Infatti, la filosofa si propone di superare sia l'idea che la dimensione collettiva sia sempre riducibile a quella individuale sia l'idea che la collettività sia un nuovo soggetto sovraindividuale dotato di una mente di gruppo all'interno del quale le individualità si dissolvono. Dunque è nostra intenzione vedere se e come questo tentativo di trovare una terza via antidualista tra individualismo e collettivismo si declina nel pensiero della Gilbert. A tale proposito si cercherà di mostrare come, da un lato, il concetto di *joint commitment* si riferisce ad un collettivo di individui che, però, sono irriducibili a qualcosa di unico, poiché ciascuno di loro deve fare la propria parte per pensare, credere, agire come gruppo sociale; in questo caso, come sostengono List e Pettit, il *joint commitment* della Gilbert sembra porsi all'interno di una prospettiva di *joint agency* in cui è necessaria l'azione coordinata e condivisa dei singoli individui. Dall'altro lato, però, il concetto di *plural subject* sembra condurre la Gilbert su un'altra strada poiché il noi diventa qualcosa di unico, assoluto, più assimilabile ad una prospettiva forte di *group agency*<sup>3</sup>.

Dunque, se l'ontologia sociale si occupa delle entità sociali distinte da quelle naturali<sup>4</sup>, la nostra attenzione si focalizzerà su quelle particolari realtà sociali che sono i gruppi più o meno complessi, partendo dalla domanda della Gilbert: «A quali condizioni possiamo considerare un insieme di

---

<sup>2</sup>M. Gilbert, *On Social Facts*, Routledge, London 1983.

<sup>3</sup>Si veda su questo argomento C. List, P. Pettit, *Group Agency. The Possibility, Design and Status of corporate Agents*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>4</sup>Sempre a Searle appartiene la distinzione tra "fatti bruti" e "fatti istituzionali". I primi sono quelli che per esistere non necessitano delle istituzioni umane e che ci sono indipendentemente dal fatto che l'uomo li percepisca; i secondi, invece, sono quelli che per esistere necessitano delle istituzioni umane e dell'accordo tra gli uomini. Cfr. J. Searle, *The Construction*, cit., p. 2 e ss.

persone come un collettivo o un gruppo sociale?»<sup>5</sup>. Rispondere implica soffermarsi ad analizzare come funzionano i processi di cooperazione, i cui protagonisti sarebbero proprio i soggetti collettivi, ciò che la Gilbert chiamerà “noi collettivo”<sup>6</sup>. La questione che si intende affrontare è quella del ruolo che hanno gli individui all’interno di questi processi e quindi di come si relazionano tra loro in quanto collettivo. A questo punto, allora, se il gruppo è esso stesso una realtà sociale, la questione è capire qual è il contesto in cui tanti individui diventano una collettività e quale impegno, per usare un termine caro alla Gilbert, viene richiesto agli individui perché diventino un gruppo. Ecco che, quindi, torniamo alla domanda iniziale che riguarda il rapporto tra individui e collettività e il modo in cui gli individui si collocano e si comportano all’interno di un gruppo<sup>7</sup>.

## 2. Impegno congiunto e soggetto plurale

Nella prospettiva della Gilbert si può parlare di un Noi, quando alcuni individui «sono congiuntamente impegnati a X come un corpo unitario (*as a body*)»<sup>8</sup>. In questa definizione sono due gli elementi su cui porre l’attenzione: il primo è il fatto che gli individui sono congiuntamente impegnati e il secondo che lo sono come corpo unitario. Quindi vedremo prima cosa significa essere congiuntamente impegnati e dunque quando si crea un impegno congiunto e poi che cosa significa che gli individui devono comportarsi come un corpo unitario.

---

<sup>5</sup>M. Gilbert, *On Social Facts*, cit., p. 2.

<sup>6</sup>Cfr. Ead., *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

<sup>7</sup>A tale proposito si veda anche la proposta di Epstein, il quale sostiene che i gruppi sociali (*social groups*) sono ontologicamente fondamentali e, allo stesso tempo, entità costituite da e solo da persone (*people*). Cfr. B. Epstein, *What are Social Groups? Their Metaphysics and how to classify them*, in «Synthese», 2017, pp. 24-25 e ss.

<sup>8</sup>Cfr. M. Gilbert, *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 19. È proprio in questo testo che *body* viene tradotto con “corpo unitario” ed è, dunque, a questa traduzione che mi atterro nel corso di tutta la trattazione.

Secondo la Gilbert l'impegno congiunto è un concetto fondamentale della vita di ogni giorno, che pervade la quotidianità, in cui gli esseri umani creano continuamente impegni congiunti che implicano diritti e doveri per ogni partecipante<sup>9</sup>. Dunque, cosa deve verificarsi perché si stabilisca un impegno congiunto e quindi due individui non siano più due monadi distinte l'una dall'altra, bensì un gruppo? Dice la Gilbert: «Al fine di creare un certo impegno congiunto, ogni parte deve esprimere alle altre parti, con maggiore o minore chiarezza, la propria disponibilità (*readiness*) a creare quell'impegno insieme con le altre parti»<sup>10</sup>. Sono due, allora, gli aspetti significativi di tale affermazione. Il primo è che due o più individui diventano un collettivo nel momento in cui l'uno riesce a comunicare agli altri la sua disponibilità, il suo essere pronto a compiere una determinata azione insieme a loro, a credere qualcosa insieme a loro, ad attribuire un valore insieme a loro. L'impegno consiste proprio in questa disponibilità reciproca tra individui che quindi diventano un collettivo. Il secondo aspetto significativo è che tale disponibilità deve essere esplicitata, ossia deve arrivare agli altri individui che, a loro volta, devono fare lo stesso. Il modo in cui tale disponibilità viene comunicata agli altri può variare, come sostiene la Gilbert quando dice che l'espressione della propria disponibilità può avvenire «con maggiore o minore chiarezza»<sup>11</sup>. In ogni caso ciò che rende due individui un gruppo è il fatto che il loro impegno, implicito o esplicito, è congiunto, reciproco. Ciascuno si aspetta dagli altri che abbiano la stessa credenza, che compiano la stessa azione, ecc. Questo aspettarsi qualcosa dall'altro, che nasce dall'aver comunicato in qualche modo la disponibilità reciproca ad impegnarsi a X, comporta dei vincoli, ossia dei doveri e dei diritti. Infatti, ciascuno di coloro che compone il gruppo ha il dovere di rispettare l'impegno preso a fare X e il diritto di rimproverare chi ha dato la sua disponibilità a fare X congiuntamente e poi si tira indietro e non rispetta l'impegno comune.

Questo è un punto cruciale della teoria del *joint commitment*. La filosofa

---

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 109; M. Gilbert, *On Social Facts*, cit., nota 3.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 2.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

parla, infatti, di *Obligation Criterion*<sup>12</sup> come ciò che caratterizza specificatamente l'impegno congiunto e come criterio che quest'ultimo deve soddisfare per essere condiviso. Gli obblighi sono, per la Gilbert, ciò che inerisce ad ogni impegno congiunto poiché le parti nel momento in cui esprimono la loro disponibilità a X sono obbligate reciprocamente a rispettare l'impegno dichiarato. Inoltre, ogni obbligo crea anche un diritto, quello di rimproverare le parti che unilateralmente non rispettano l'impegno preso<sup>13</sup>. Dunque, il diritto è una conseguenza dei doveri che l'impegno congiunto implica, poiché esso consiste nel richiamare all'ottemperanza dell'impegno gli altri membri del gruppo e nel rimproverare chi non lo fa. Infatti, all'*Obligation Criterion* la Gilbert affianca il *Permission Criterion*, poiché il *joint commitment* non può essere modificato o rescisso senza il permesso del gruppo che ha creato l'impegno.

Secondo la Gilbert è questa reciprocità che porta a parlare non più di io, tu, ma di un noi che è costitutivo dell'impegno congiunto e che la Gilbert chiama "noi collettivo":

I gruppi sociali – per esempio le famiglie, le squadre sportive, i battaglioni – sono un contesto fondamentale per l'uso del "noi" collettivo. L'idea che tale uso richieda l'impegno congiunto ben si attaglia all'uso comune di termini quali "unità" e "unione" pensati a proposito di questi gruppi. Una volta che due o più persone si siano ognuna, congiuntamente impegnate in un determinato modo, queste persone sono chiaramente vincolate al servizio di un'unica causa<sup>14</sup>.

Così, si torna a quel secondo aspetto che è l'impegnarsi congiuntamente "come un corpo unitario". È proprio "come un corpo unitario" che la Gilbert definisce l'espressione tecnica necessaria per riferirsi al gruppo insieme a quella di *joint commitment*. Infatti, per la Gilbert l'impegno congiunto non significa soltanto che ogni singolo membro fa la sua parte per il raggiungimento di X a cui si è impegnato, ma che tutte le parti agiscano come

---

<sup>12</sup>Cfr. Ead., *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Rowman and Littlefield, Lanham 2000, p. 25 e ss.

<sup>13</sup>Cfr. Ead., *On Social Facts*, cit., pp. 2-3.

<sup>14</sup>Ead., *Il noi collettivo*, cit., p. 2.

un corpo unitario, secondo quel gioco necessario di doveri e diritti descritto prima. Dunque A e B hanno collettivamente l'intenzione di compiere X, se e solo se A e B sono congiuntamente impegnati ad avere l'intenzione di compiere X come un corpo unitario e, alla luce di questo, A e B agiranno di conseguenza<sup>15</sup>. È in questo caso che A e B potranno dire "Noi stiamo facendo X", che non è sinonimo di noi due o noi stiamo facendo entrambi X, bensì di noi (collettivamente) stiamo facendo X. Nella prospettiva della Gilbert l'avverbio collettivamente significa che non sono i singoli individui che hanno, ciascuno di loro, la medesima intenzione di fare X, perché, invece, chi intende compiere X e compie l'azione X è un corpo unitario, un soggetto collettivo. La Gilbert afferma che il noi collettivo costituisce ciò che tecnicamente lei chiama il soggetto plurale del fare X<sup>16</sup>. Questo *plural subject* è ciò che va oltre le individualità o la loro somma e permette alla Gilbert di prendere le distanze da una prospettiva individualista che descrive il gruppo come mero aggregato di individui.

La filosofa conia il termine *singularism*<sup>17</sup> per riferirsi proprio a quelle posizioni che interpretano le *We intentions* come somma di tante *I intentions*. In particolare quando parla di *singularism* la Gilbert si riferisce alla teoria di Michael Bratman che definisce anche come *personal intention perspective*<sup>18</sup> poiché Bratman spiegherebbe le intenzioni del Noi come un complesso di intenzioni singolari interconnesse tra loro<sup>19</sup>. Secondo la filosofa lo svantaggio della prospettiva singolarista è che tale complesso di intenzioni individuali non avrebbe la coesione del collettivo inteso come corpo unitario, come soggetto plurale, che nasce dall'impegno congiunto e dunque, non soddisferebbe né l'*Obligation Criterion* né il *Permission Criterion*. Ciò significa, dal punto di vista della Gilbert, che ogni singolo individuo potrebbe decidere in ogni momento di cambiare la propria intenzione e dunque la propria azione rendendo così instabile il comportamento del gruppo. Dunque, l'in-

<sup>15</sup>Cfr. Ead., *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 83 e ss.; Ead., *Il noi collettivo*, cit., p. 27 e ss.

<sup>16</sup>Cfr. Ead., *Joint Commitment*, cit., p. 89 e ss.

<sup>17</sup>Cfr. *Ibi*, p. 100 nota 21.

<sup>18</sup>*Ibi*, pp. 101-102.

<sup>19</sup>*Ibidem*. Cfr. M. Bratman, *Face of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 131.



tenzione collettiva di compiere X è un'unica intenzione del “noi collettivo”, del soggetto plurale come corpo unitario. La Gilbert, infatti, alla domanda se nel caso sopra descritto saremmo in presenza di un agente collettivo risponde in modo affermativo. Quindi, avremmo un soggetto plurale, che ha l'intenzione collettiva di compiere X e che nel momento in cui compie X diventa un agente collettivo. È, infatti, proprio in tale contesto che la Gilbert afferma che il noi del “noi stiamo facendo X” costituisce un'unità sopraindividuale<sup>20</sup>. L'uso di espressioni come unità sopraindividuale, corpo unitario, soggetto plurale, agente collettivo per descrivere la collettività apre la strada alla critica per cui descrivere in questi termini il gruppo significa affermare l'esistenza di una mente di gruppo, di una coscienza sopraindividuale che ha sue intenzioni e credenze, che vanno al di là delle menti dei singoli individui.

Proprio su questa base, riteniamo che, come si è già anticipato nell'introduzione, il concetto di *plural subject* conduca la Gilbert su posizioni abbastanza forti riguardo alla natura del suo “noi collettivo”. Infatti, il *We* del soggetto plurale non è un “*distributed We*”, che, invece, secondo List e Pettit la prospettiva della Gilbert condividerebbe con altre prospettive come quelle di Searle e Tuomela (che i due autori, infatti, pongono tutte all'interno del paradigma della *joint agency*). Al contrario, riteniamo che il soggetto plurale in quanto corpo unitario, è più da intendere come un unico, singolo centro di azione e di conseguenza il “noi collettivo” come ciò che List e Pettit chiamano “*corporated We*”, per cui la prospettiva della

---

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*. L'espressione *supra-individual unit* la Gilbert la riprende dal saggio di M. Hollis, R. Sudgen, *Rationality in Action*, in «Mind», 102 (1993), pp. 1-36. Gli autori usano l'espressione *supra-individual units of agency* riferendosi alla teoria dell'agire collettivo della Gilbert e affermando che è possibile studiare il comportamento di un team come un'unità elementare (*elementary unit*) e non come la semplice somma di singoli individui cambiando radicalmente prospettiva. Secondo gli autori la Gilbert ha attuato tale cambio radicale di prospettiva parlando di desideri collettivi e credenze collettive e considerando il comportamento di un agente collettivo come quello di un agente unico, unitario, ciò che la Gilbert chiamerà *plural subject, collective agent*. Hollis e Sudgen usano l'espressione “*supra-individual units of agency*” proprio per riferirsi a tali soggetti plurali e agenti collettivi (Cfr. M. Hollis, R. Sudgen, *Rationality in Action*, cit., p. 13).

Gilbert sarebbe più da leggere all'interno del paradigma della *group agency* che non in quello della *joint agency* come, invece, vorrebbero List e Pettit<sup>21</sup>.

A tale proposito la Gilbert proprio per prevenire eventuali critiche, ribadisce che «[...] parlando di “soggetti plurali” non ho mai inteso chiamare in causa una coscienza collettiva o di gruppo»<sup>22</sup>. Ciò che, secondo la filosofa, salverebbe la sua prospettiva dal pericolo di affermare l'esistenza di una mente di gruppo, sarebbe il fatto che tali soggetti plurali sono il risultato dell'impegno congiunto, ossia della disponibilità reciproca delle parti a cooperare, a rispettare doveri e diritti delle parti stesse e quindi a non agire unilateralmente. Tale gioco di doveri e diritti tra le parti è ciò che consente alla Gilbert di chiamare proprio queste parti un soggetto plurale, che è più della loro semplice somma, senza, però, essere una mente, una coscienza oltre le menti dei singoli individui che partecipano all'impegno. Dice la Gilbert che «in questa prospettiva, allora, tu ed io possiamo costituire il soggetto plurale della credenza, sebbene quel soggetto plurale non abbia stati consci *suoi propri*»<sup>23</sup>. Allo stesso tempo, però, vediamo come, perché il soggetto plurale non sia la semplice somma dei singoli soggetti, ossia affinché il gruppo non sia semplicemente un aggregato di individui, la Gilbert dice che «coloro che accettano congiuntamente una certa opinione hanno, a tutti gli effetti, essi stessi congiuntamente costituito un unico soggetto che ha quest'opinione»<sup>24</sup>. Dunque, qui il soggetto plurale diventerebbe un unico soggetto, una singola persona che ha un'unica opinione o credenza. In questo modo, nel momento in cui si parla di un gruppo come un insieme di individui che diventano un'unica persona, esso in quanto tale avrà degli stati mentali che apparterranno al gruppo come corpo unitario, come singola persona, e non agli individui che lo compongono. Si tratta, dunque, di un'entità unica e semplice, ossia non composta da altri molteplici elementi che sarebbero i singoli individui. Se, dunque, al livello di *joint commitment* il ruolo dei singoli individui è importante poiché sono proprio questi che si impegnano gli uni con gli altri in una dinamica di reciprocità, doveri e

---

<sup>21</sup>C. List, P. Pettit, *Group agency*, cit., pp. 194, 215 nota 18 e ss.

<sup>22</sup>M. Gilbert, *Il noi collettivo*, cit., p. 4 e ss.

<sup>23</sup>*Ibidem*.

<sup>24</sup>*Ibi*, p. 89 e ss.

diritti, al livello di *plural subject*, invece, le individualità sembrano confluire fino a dissolversi in qualcosa di unico e irriducibile, che è il gruppo. In tal modo, a nostro avviso, il gruppo risulterebbe essere, in quanto soggetto plurale, qualcosa di ontologicamente nuovo la cui difficoltà sarebbe quella di spiegarne la natura senza dovere ricorrere ad una mente di gruppo<sup>25</sup>.

3. L'infusso di Hobbes e Rousseau: il soggetto plurale come associazione e "unità reale di tutti quanti"

È interessante notare che, proprio a sostegno dell'idea che il gruppo sia più della somma delle sue parti, la Gilbert cita due dei filosofi più importanti del pensiero moderno: Hobbes e Rousseau. Infatti è all'inizio del saggio intitolato proprio *L'unità reale di tutti quanti* che la Gilbert confessa di dover assumere «che la questione 'come è costituito un noi?' è quasi identica a una questione classica della filosofia politica» ed è qui, infatti, che cita sia Hobbes che Rousseau<sup>26</sup>. L'espressione «unità reale di tutti quanti» la filosofia la riprende esplicitamente proprio da Hobbes. In questo senso il noi è «l'unità reale di tutti quanti» (*Real Unity of Them All*). Quest'espressione è usata da Hobbes nel *Leviatano* in riferimento alla nascita dello Stato nella sua forma assoluta. Hobbes sostiene che lo Stato si forma quando tutti i cittadini, ossia i singoli individui, riducono le loro volontà alla volontà di un uomo o di un'assemblea di uomini. In questo senso lo Stato sarebbe di più di un consenso o di un accordo perché è

l'unità reale di tutti quanti in una sola e medesima persona, resa possibile dal patto di ciascuno con l'altro come se uno di essi dicesse all'altro: dò l'autorizzazione e trasferisco il mio diritto di governare me stesso a questo uomo o questa assemblea di uomini, a condizione che anche tu ceda il tuo

---

<sup>25</sup>A tale proposito ci sono prospettive che leggono questa forza unitaria del soggetto plurale, che è momento fondativo del gruppo sociale, come un efficace antidoto al singolarismo e all'idea di un noi in cui i singoli individui sono irriducibili ad un'entità unica. Si veda F. De Vecchi, *I soggetti plurali: l'ontologia sociale di Margaret Gilbert*, in M. Gilbert (a cura di), *Il Noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, Raffaello Cortina, Milano, p. XIX e ss.

<sup>26</sup>Cfr. Ead., *Joint Commitment*, cit., p. 341; Ead., *Il noi collettivo*, cit., p. 101.

diritto a lui e nello stesso modo ne autorizzi tutte le azioni. Quando si è fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona è chiamata uno Stato, in latino *Civitas*<sup>27</sup>.

Dunque, nella prospettiva assolutista di Hobbes, l'unità reale di tutti quanti avviene quando la moltitudine si riduce ad una sola persona, che può essere un uomo o un'assemblea di uomini, ma che è ciò a cui i singoli individui delegano la loro propria volontà in maniera totale, assoluta e irreversibile. Hobbes ci dice anche che questo può funzionare solo se tutti i cittadini fanno questa rinuncia e riducono la loro volontà a quella del Leviatano. È dalla rinuncia/riduzione delle volontà dei singoli a quella di una sola persona (che è lo Stato) e dal fatto che la compiano tutti tale rinuncia/riduzione e non solo alcuni, che si ha l'unione reale di tutti quanti e cioè lo Stato.

Dunque, se è evidente la distanza temporale e concettuale tra il pensiero di Hobbes e quello della Gilbert, che non si propone certamente come una nuova fautrice dello Stato assoluto, può essere utile chiedersi, però, perché la filosofa citi proprio questa espressione hobbesiana «l'unità reale di tutti quanti» a sostegno della sua prospettiva dell'impegno congiunto e del soggetto plurale. Se nel ragionamento di Hobbes sostituiamo il concetto di Stato con quello di collettività, forse, allora, possiamo dare una risposta alla domanda testé posta. Infatti, nella prospettiva della Gilbert l'unità reale di tutti quanti è proprio il collettivo, che non è la somma delle volontà e delle intenzioni dei singoli individui, ma una nuova unica volontà sovraindividuale, che, così come lo Stato per Hobbes, può formarsi nella sua unità indissolubile solo se c'è una reciprocità dell'impegno. Riteniamo, quindi, che la Gilbert si ricolleggi alla matrice contrattualista della teoria di Hobbes che, infatti, trova conferma e sviluppo nel concetto di *joint commitment*, per cui tanto lo Stato per Hobbes quanto il gruppo per la Gilbert derivano da una disponibilità reciproca degli individui e da un determinato scambio di doveri e diritti. Allo stesso tempo, però, la filosofa si sofferma proprio sull'espressione «l'unità reale di tutti quanti» poiché tale unità (lo Stato) a cui fa riferimento Hobbes, una volta scelta come ciò a cui ridurre

---

<sup>27</sup>T. Hobbes, *Il Leviatano*, Utet, Torino 1995, cap. XVII, p. 210.

le volontà individuali in nome del gruppo, non può più essere sciolta in maniera unilaterale proprio perché essa è qualcosa di diverso dalla somma delle volontà dei singoli individui. Infatti, la Gilbert considera lo Stato di Hobbes come realmente un unico agente, un'unica persona che come tale agisce provocando degli effetti sul mondo che lo circonda, per cui l'unità reale di tutti quanti non è una mera finzione così come non lo è il *plural subject* con cui la Gilbert si riferisce al gruppo inteso come corpo unitario<sup>28</sup>.

Nello stesso modo in cui la Gilbert riprende alcuni concetti fondamentali del pensiero di Hobbes, la filosofa si rifà anche al pensiero di Rousseau<sup>29</sup>. In particolare Rousseau avrebbe avuto il merito di spiegare che cosa distingue un'aggregazione di esseri umani da un'associazione, ossia da ciò che la Gilbert chiama collettività. Nel *Contratto sociale* il filosofo si occupa di tale differenza laddove distingue tra «sottomettere una moltitudine e reggere una società». Dice Rousseau: «per quanto gli uomini sparsi siano successivamente asserviti ad uno solo, qualunque sia il numero di essi, io non vi vedo che un padrone e degli schiavi; non vi vedo un popolo e il suo capo. Se si vuole si tratta di un'aggregazione, ma non di un'associazione; non vi è in essa né bene pubblico né corpo politico»<sup>30</sup>. Dunque, mentre per aggregazione si intende una qualunque moltitudine di individui, che così come si uniscono possono dividersi anche perché non hanno deciso liberamente di unirsi, l'associazione è qualcosa di più perché riguarda ciò che va oltre la semplice somma delle parti, come il bene pubblico. Nell'atto di associarsi «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi riceviamo in corpo ogni membro come parte indivisibile del tutto»<sup>31</sup>. Dunque, possiamo vedere come Rousseau utilizzi una metafora, che ritorna anche nei testi

---

<sup>28</sup>A nostro avviso il modo in cui la Gilbert intende il concetto hobbesiano dello Stato come unità reale di tutti quanti differisce da quelle interpretazioni che considerano la teoria politica di Hobbes una teoria finzionale per cui lo Stato sarebbe inteso come una persona soltanto per finta, ossia secondo la modalità del "come se" propria dell'esperienza mentale. Si veda Q. Skinner, *A Genealogy of the Modern State*, in «Proceedings of the British Academy», London», 162 (2009), pp. 325-360.

<sup>29</sup>Cfr. M. Gilbert, *Joint Commitment*, cit., p. 341; Ead., *Il noi collettivo*, cit., p. 101.

<sup>30</sup>J. J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, libro I, cap. V, La Scuola, Brescia 1977, p. 17.

<sup>31</sup>*Ibi*, p. 21.

della Gilbert, che è quella del corpo come un tutto in cui le parti sono indivisibili fino a formare qualcosa che è di più della semplice somma delle parti e delle loro singole volontà. La filosofa afferma che chi usa il noi può farlo legittimamente nel momento in cui non soltanto è parte di un impegno congiunto, ma lo è come «parte indivisibile del tutto»<sup>32</sup>. In questo senso il noi è espressione del gruppo inteso come corpo unitario. Così, ciò che Rousseau chiama patto sociale per la Gilbert è l'impegno congiunto delle parti, che, proprio grazie a questo impegno, si uniscono indissolubilmente dando vita al gruppo, ossia a quel tutto che è più della semplice somma delle parti e che la filosofa chiamerà soggetto plurale. Subito dopo il passo citato dalla Gilbert, Rousseau afferma che questo tutto, le cui parti sono indivisibili, ha una sua unità, una sua volontà; esso è una persona pubblica «che si forma così attraverso l'unione di tutte le altre». Infine, Rousseau sostiene che questa persona pubblica «prende in altri tempi il nome di città e prende ora quello di *repubblica* o *corpo politico* [...]»<sup>33</sup>. Dunque, questo tutto, che poi Rousseau identifica all'interno della tradizione contrattualista moderna con il corpo politico, è talmente unico e irriducibile alle sue parti che ha una sua volontà e un suo io comune. A nostro avviso, è proprio in questo senso che la Gilbert riprende l'espressione di Rousseau. Infatti, anche la filosofa parla della collettività come di un soggetto plurale, che è irriducibile alle sue parti e che esiste realmente come unica persona, come "*corporated We*", così come abbiamo già visto precedentemente a proposito di Hobbes.

Allora la Gilbert utilizza da un lato l'espressione di Hobbes «l'unità reale di tutti quanti» e dall'altro il concetto di associazione e l'espressione «parte indivisibile del tutto» di Rousseau, per spiegare quand'è che si può parlare di un "noi collettivo". Nel contesto contemporaneo dell'ontologia sociale, «l'unità reale di tutti quanti» e il "tutto come unità indivisibile delle parti" diventano ciò che la Gilbert chiama soggetto plurale e l'associazione/patto sociale di Rousseau diventa l'impegno congiunto con i suoi doveri e diritti.

---

<sup>32</sup>Cfr. M. Gilbert, *Joint Commitment*, cit., p. 385.

<sup>33</sup>J.J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, cit., p. 17.

#### 4. Conclusioni

Dunque, ritorniamo alla domanda da cui siamo partiti e cioè «A quali condizioni possiamo considerare un insieme di persone come un collettivo o un gruppo sociale?». Seguendo la prospettiva della Gilbert, possiamo rispondere che la condizione necessaria è che ci sia un impegno congiunto il quale, secondo la filosofa, crea un soggetto plurale che, a sua volta, in quanto “noi collettivo”, pensa, crede, agisce come corpo unitario, come un unico soggetto agente: questo sarebbe il gruppo sociale, il collettivo. Infatti, riteniamo che sia proprio il concetto di soggetto plurale che, come lei stessa afferma, distingue la posizione della Gilbert non soltanto, come abbiamo già visto, da un singularismo alla Bratman, ma anche da una prospettiva soggettivista e da ciò che la filosofa chiama “olismo interno”. È proprio in questi termini che la Gilbert si riferisce a posizioni come quella di Searle<sup>34</sup> il cui svantaggio sarebbe quello di non trasformare gli individui coinvolti da una mera aggregazione in un’associazione, ossia in un soggetto plurale. Al contrario, secondo la Gilbert, la sua teoria avrebbe il vantaggio di incarnare tale trasformazione da aggregazione in associazione e dunque in collettività, la quale non sarebbe più vista come una mera somma di individui, poiché sarebbe qualcosa che esiste oggettivamente al di fuori dei singoli: il soggetto plurale. Infatti è a tale proposito che la Gilbert definisce la teoria del *plural subject* una prospettiva oggettivista o olismo esterno. L’oggettivismo deriverebbe dal fatto che il gruppo pensa, crede, agisce, come un corpo unitario, un’unità sociale che è qualcosa di diverso e di esterno ai singoli individui e alle loro relazioni. Per la Gilbert, infatti, le espressioni gruppo sociale, associazione, unità sociale sono tutte sinonimi di soggetto plurale<sup>35</sup>. A tale riguardo dice la Gilbert: «Un problema pratico relativamente all’approccio soggettivista all’unità sociale è il seguente. Se gli stati soggettivi in questione non sono fondati in qualcosa che sta al di fuori delle menti delle persone coinvolte, che probabilità c’è che questi stati soggettivi siano stabili?»<sup>36</sup>. Dunque, la preoccupazione della filosofa è che, se non si ammette l’esistenza

<sup>34</sup>Si veda in particolare M. Gilbert, *Il noi collettivo*, cit., p. 103 e ss.

<sup>35</sup>Cfr. *Ibi*, p. 113.

<sup>36</sup>Cfr. *Ibi*, pp. 104-105.

di qualcosa al fuori delle singole menti dei singoli soggetti, non c'è nessuna garanzia che tali stati soggettivi siano stabili. Allora, ciò che la Gilbert persegue è una stabilità che, a suo avviso, il soggetto plurale garantirebbe. In tal modo, però, la collettività viene vista come qualcosa di statico e chiuso, poiché perde quel carattere dinamico che invece è preservato nell'idea di *joint commitment* e derivante dal fatto che esso è composto da diversi soggetti che cooperano, si impegnano reciprocamente, ma restano tanti, sempre capaci anche di cambiare idea, consapevoli delle conseguenze. Come abbiamo cercato di mostrare, l'idea del gruppo come soggetto plurale conduce la Gilbert ad una posizione molto forte il cui scopo è quello di garantire un'uniformità al gruppo, che il concetto di *joint commitment* da solo non riuscirebbe a salvaguardare. Tutto ciò, però, viene condotto dalla Gilbert a discapito degli individui che, se per il *joint commitment* sembrano essere fondamentali nella loro plurale irriducibilità, poiché sono questi che si impegnano, che rispettano doveri e reclamano diritti, invece nel soggetto plurale gli individui sembrano dissolversi a favore di un corpo unitario, di un'«unità reale di tutti quanti», di un'unica persona, di un singolo agente.

In conclusione, da un lato, il concetto di impegno congiunto conserva la tensione interna all'espressione «individui come gruppo» – da cui siamo partiti – poiché è proprio questa che mantiene vivi sia gli individui sia il gruppo, che sussistono e si rafforzano proprio nella dipendenza l'uno dall'altro e nella irriducibilità dell'uno all'altro. Dall'altro lato, invece, il concetto di soggetto plurale sembra annullare la tensione sopracitata in nome di una conciliazione che, però, non soltanto non crediamo si possa raggiungere, ma per di più risulta essere a discapito di uno dei due termini in questione, ossia gli individui.



# La mia terra è impareggiabile. Il paesaggio della memoria ne *Las novelas de Agata* di Antonio Dal Masetto

LAURA RESTUCCIA

*The landscape is used as a  
memorial to the person's past<sup>1</sup>*

Il rapporto tra individui e paesaggio e il ruolo che quest'ultimo interpreta nel processo di formazione dell'identità individuale e collettiva è tema di interesse di molte discipline. Il geografo Angelo Turco, tra gli altri, nel suo *Sociotopie: istituzioni postmoderne della soggettività*<sup>2</sup>, indica che il paesaggio si presta ad agire da referente visivo del percorso esistenziale facendosi vettore di continuità tra passato e presente e stimolando una pratica memoriale<sup>3</sup>.

Una delle possibili chiavi di lettura che aiuta comprendere il valore del paesaggio come riferimento identitario e proprio quella del ruolo che interpreta la memoria di un luogo che è 'appartenuto' all'individuo che lo ha

---

<sup>1</sup>C.L. Twigger-Ross, D.L. Uzzell, *Place and identity processes*, in «Journal of Environmental Psychology», 16 (1996), p. 218.

<sup>2</sup>A. Turco, *Sociotopie: istituzioni postmoderne della soggettività*, in G. Dematteis, F. Ferlaino (a cura di), *Il mondo e i luoghi: geografie dell'identità e del cambiamento*, IRES, Istituto di ricerche economico-sociali del Piemonte, Torino 2003, pp. 21-31; cfr. p. 26.

<sup>3</sup>Cfr. F.E. Bravo Herrera, *La inmigración italiana en Argentina entre la memoria y el olvido*, in R.M. Grillo, C. Perugini (a cura di), *El olvido está lleno de memoria*, Oèdipus, Salerno 2014, pp. 79-112.

abbandonato, rafforzando, nel ricordo, il legame con esso. Inutile sottolineare quanto questo processo di rielaborazione memoriale del paesaggio sia spesso al centro delle creazioni narrative delle cosiddette scritture della migrazione. Se il fenomeno dell'emigrazione è stato percepito e raccontato in modi diversi nel corso della storia, la nostalgia del paesaggio natìo è spesso al centro delle narrazioni degli scrittori che sono emigrati verso un altrove. Capita spesso, infatti, che coloro che hanno scelto, o che, il più delle volte, sono stati costretti a scegliere, di emigrare in un nuovo paese sentano di essere sospesi tra un «non più e un non ancora»<sup>4</sup>. Il bisogno intrinseco di ogni essere umano di appartenere a un luogo, reale o immaginario che sia, porta gli individui migranti a cercare nuove rappresentazioni simboliche per il concetto di patria, identificata, di volta in volta, con la terra di origine, con il paese in cui vivono, con una lingua, con una religione, con una valigia piena di ricordi, con il passato o con un futuro in cui sognano di realizzarsi. Così la patria lontana vista dagli emigrati all'estero, e nonostante le ragioni che li hanno indotti a preferire l'espatrio, riaffiora nel ricordo degli scrittori come un posto 'impareggiabile'. La letteratura, dunque, raccoglie le prospettive contraddittorie e complesse della lontananza restituendo un caleidoscopio di immagini e di rappresentazioni. L'emigrazione, del resto, è un evento sociale complesso, eterogeneo e sfaccettato, che non implica solo la mobilità geografico-sociale derivante da fattori economici e da progetti politici, ma anche problemi e processi di connessione dialettica e conflittuale tra diverse identità, culture e referenti sociali. L'emigrazione implica perdita di appartenenza e tentativi di identificazione e accettazione di diversità; l'emigrazione, cioè, determina, anche e soprattutto, complessi spostamenti culturali poiché le forme e i contenuti linguistici, cognitivi e simbolici dei luoghi 'altri' modificano la riconoscibilità dei sistemi di riferimento su cui sono costruite identità, memoria e coscienza simbolica del processo ideologico di sottomissione e qualificazione<sup>5</sup>. Il problema dell'emigrazione italiana, anche quando è cessato come fenomeno demografico, continua a essere discorsivo nei testi

---

<sup>4</sup>K. Komla-Ebri, *Neyla*, Edizioni dell'Arco-Marna, Milano-Lecce 2002, p. 44.

<sup>5</sup>Cfr. G. Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, trad. E. Terrén, Madrid, Siglo XXI, 1987, ed. originale, Id., *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, London/New York 1980.

letterari che fanno perno sul dialogo con e della memoria – individuale e collettiva – rivelando una narrazione dell'essere, nelle sue modalità deontologiche e potenziali, con la referenzialità storica su cui la memoria è ancorata. I nodi fondamentali, non sempre formulati in modo esplicito, su cui si incentrano i testi letterari dei migrati, dialogano, nella spasmodica necessità di una risoluzione identitaria, con la ricerca del centro, spesso sfocato, del labirinto, con il bisogno di un ritorno a Itaca per sempre perduta e conservata solo nella memoria individuale e intergenerazionale. Il rapporto con il passato, i 'fantasmi della memoria', le rielaborazioni e le ricostruzioni immaginarie, sono quindi tratti fondamentali nella conformazione dell'identità e nella modellazione discorsiva dei suoi protagonisti.

Tra gli anni Trenta dell'Ottocento e gli anni Cinquanta del Novecento furono circa 3.500.000 gli Italiani che espatriarono in Argentina<sup>6</sup>. Se da un lato molti Italiani sembravano essersi ben inseriti all'interno della società del paese di accoglienza, dall'altro alcuni percepivano la nuova realtà in un modo ben diverso che si scontrava con le difficoltà dell'integrazione, con una esasperata difesa dell'italianità e con il considerarsi sempre come semplici 'ospiti' all'interno della nuova comunità. Una difficoltà all'integrazione, questa, che affiora di frequente con particolare enfasi dai testi narrativi degli scrittori emigrati come accade, fra gli altri ne *Las novelas de Agata* di Antonio Dal Masetto.

Antonio Dal Masetto (1938-2015) nato ad Intra, un comune piemontese a ridosso del Lago Maggiore, in seno ad una famiglia non particolarmente agiata, dovette alternare gli studi all'interno di un collegio religioso con l'incarico di portare al pascolo pecore e capre per contribuire alle difficoltà economiche del nucleo familiare. Ad Intra visse fino all'età di dodici anni quando i genitori, a causa delle difficoltà di sopravvivenza che si palesarono in Italia dopo la seconda guerra mondiale, decisero di emigrare in Argentina. Era il 1950. All'arrivo nel nuovo Paese, dopo una lunga e difficile traversata via mare, la famiglia Dal Masetto si stabilì a Salto, un paesino a circa 200 Km dalla capitale dove l'adolescente Antonio visse fino ai 18 anni per poi

---

<sup>6</sup>Cfr. F. Devoto, *In Argentina*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, vol. I., *Partenze*, Donzelli, Roma 2001, pp. 25-54; e Id., *Storia degli italiani in Argentina*, Donzelli, Roma 2007.

trasferirsi definitivamente a Buenos Aires. A Salto viveva il fratello del padre emigrato in Argentina già prima dello scoppio della guerra e fu proprio lui a spingere Narciso, il padre di Antonio, a lasciare l'Italia e a partire verso il Paese sud-americano. La decisione del futuro scrittore di allontanarsi, appena diciottenne, dalla famiglia e di cominciare a scoprire il mondo alla ricerca della strada da seguire era stata in qualche modo incoraggiata dal padre: «yo intuía que mi padre hubiese deseado un destino distinto para mí»<sup>7</sup>. Stanco di considerarsi «un marciano en el mundo»<sup>8</sup>, mentre prestava le sue braccia ai differenti lavori ai quali dovette sobbarcarsi per mantenersi agli studi, investì tutte le sue forze intellettive per apprendere il castigliano trascorrendo le ore libere dal lavoro all'interno delle biblioteche pubbliche dove si immergeva nella lettura di riviste e libri di ogni genere, cercando di tradurre e capire. A Buenos Aires l'amicizia con scrittori suoi coetanei, quali Osvaldo Soriano e Miguel Briante, l'effervescenza degli anni Sessanta, la frequentazione dei bar – luoghi di incontro dove si discuteva di come pianificare la vita e il cambiamento del mondo – suscitarono in lui l'idea di voler far sentire la propria voce, di raccontare qualcosa, forse quel senso confuso di dolore, impotenza, disorientamento che lo aveva da sempre accompagnato fin dal suo arrivo in Argentina. Iniziò allora un lungo percorso di apprendistato del mestiere di scrittore<sup>9</sup>. Il contratto con il quotidiano «Página/12» sulle colonne del quale tenne, fino alla fine dei suoi giorni, una rubrica fissa in cui pubblicava brevi racconti spesso metaforici sulla difficile realtà sociale, economica e politica argentina, gli consentì presto di abbandonare gli altri piccoli mestieri di fortuna per dedicarsi interamente alla sua più vera vocazione. La notorietà di Dal Masetto come scrittore prese avvio nel 1964 con la pubblicazione di *Lacre*<sup>10</sup>, una raccolta di racconti che ottenne entusiastici riconoscimenti da parte della critica argentina decre-

---

<sup>7</sup> A. Dal Masetto, *El padre y otras historias*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2002; in particolare si veda il racconto *El padre*.

<sup>8</sup> Cfr. A. Roca, *Antonio Dal Masetto: Historia de vida*, in «La Nación», 12 de julio 1998.

<sup>9</sup> Cfr., a questo proposito, l'intervista realizzata da Alessio Brandolini all'autore in occasione dell'uscita di *Bosque: Le interviste: Antonio Dal Masetto*, pubblicata sul portale [www.gialloweb.it](http://www.gialloweb.it), 29 gennaio 2005.

<sup>10</sup> A. Dal Masetto, *Lacre*, Cuba, La Habana 1964.

tando l'autore come uno dei più prestigiosi rappresentanti del panorama letterario ispanoamericano<sup>11</sup>.

L'abbondante produzione di testi narrativi di Antonio Dal Masetto testimonia la creatività di uno scrittore versatile che ha saputo restituire, a partire dall'esperienza personale e dall'attenta osservazione della complessa realtà, un caleidoscopio di immagini e di rappresentazioni. Per raccontare l'esperienza di emigrazione vissuta insieme alla sua famiglia fu per lui necessario, però, attendere un lungo periodo di elaborazione e di distanza critica, decidendosi ad affrontare il tema solo a partire dagli anni Novanta:

[...] El momento en que sentí la necesidad, la obligación de rendir una especie de tributo a un tema y a unos personajes representados por la gente que emigra, que se va y deja su lugar y que me había tocado muy de cerca a mí, a mi familia y a tantos otros... vino muy tarde, vino muchas años después de mi llegada a la Argentina, y a veces me he preguntado por qué razón yo tardé casi cuarenta años en escribir unas líneas sobre ese tema [...] Bueno, uno quiere ganar el espacio al que llega, no quiere ser considerado extranjero porque es doloroso ser considerado extranjero, no sentirse integrado. Por lo tanto, del punto de vista de la literatura de esto yo no fui consciente evidentemente, pero todos mis primeros libros fueron libros argentinos, que tenían a que ver con la ciudad, que tenían a que ver con el pueblo, con esta geografía y con esta costumbre. Sólo cuando me consideré como afirmado porque los libros habían sido leídos, publicados, comentados y que más o menos yo estaba afirmado con lo que escribía, entonces me permití, ya que nadie podría considerarme extranjero, escribir OFV y TI que son las dos novelas que hablan del tema<sup>12</sup>.

*Las novelas de Agata*<sup>13</sup> è il titolo che lo stesso Dal Masetto sceglie per riunire, in un'unica e più tarda edizione, due romanzi fra essi collegati, già pubblicati negli anni Novanta del Novecento. Si tratta di *Oscuramente*

---

<sup>11</sup>La raccolta ottenne, nello stesso anno 1964, la menzione del Premio "Casa de las Americas".

<sup>12</sup>Trascrizione di un brano dell'intervista all'autore realizzata da Art-tv Argentina.

<sup>13</sup>A. Dal Masetto, *Las novelas de Agata*, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, Buenos Aires 2011.

*Fuerte es la Vida*<sup>14</sup> e di *La Tierra Incomparable*<sup>15</sup>; romanzi all'interno dei quali l'autore ripercorre l'esperienza della migrazione attraverso la vicenda di Agata (personaggio ispirato alla madre) che è la protagonista delle due opere e che troverà poi eco anche nel più recente *Cita en el Lago Maggiore*<sup>16</sup>, pensato come terzo *volé* della trilogia:

[...] las tre novelas, si bien son ficción, tienen un costado anclado en la realidad. No las hubiese podido escribir sin vivir esas circunstancias. La primera nace de hablar mucho con mi madre; la segunda, por el viaje de regreso que hice yo al pueblo – esforzandome todo el tiempo por mirar con los ojos de Agata –; la última surge de un viaje que hicimos juntos con mi hija [...] y trata del aprendizaje de un padre que no logró conectarse con su pasado pero que a través de la mirada y la presencia de su hija lo puede recuperar<sup>17</sup>.

Nel primo dei due romanzi che compongono il dittico, Dal Masetto racconta la vita della madre a partire dagli anni che precedettero la partenza verso l'Argentina e che la videro fronteggiare le difficoltà di un'umile famiglia piemontese alle prese con la guerra e con tutto ciò che ne conseguì fino, appunto, alla partenza verso il nuovo Paese: un paese assente, però, nella narrazione se non fosse per qualche accenno sull'arrivo in nave al porto di Buenos Aires. L'intento dell'autore, infatti, «no era tanto contar la historia de cómo vivían los emigrantes en la Argentina porque eso ya se había contado, sino cómo eran antes de venir, por qué habían venido, cuál había sido su vida allá»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup>Id., *Oscuramente Fuerte es la Vida*, Editorial Planeta, Buenos Aires 1990.

<sup>15</sup>Id., *La Tierra Incomparable*, Editorial Planeta, Buenos Aires 1994.

<sup>16</sup>Id., *Cita en el Lago Maggiore*, El Ateneo, Buenos Aires 2011; Altro testo in cui il tema è trattato è *El Padre y otras historias*, cit., nel quale l'autore descrive gli anni dell'infanzia tra l'Italia e l'Argentina; gli anni da adulto a Buenos Aires e il viaggio in Italia che decise di compiere ben quarant'anni dopo il suo trasferimento nel Paese sudamericano.

<sup>17</sup>J. Rapacioli, *Antonio Dal Masetto: La escritura es un oficio como cualquier otro*, entrevista, in «Télam, Agencia nacional de noticias», 5 de diciembre 2011.

<sup>18</sup>R. Privitera, *Antonio Dal Masetto o el viejo arte de narrar*, in «Inti: revista de literatura hispánica», 48 (1998), pp. 65-70.

Agata narra, in prima persona, le vicissitudini dell'infanzia e dell'adolescenza, della scelta di sposarsi con Mario e di metter su famiglia, della casa costruita e lasciata loro dai genitori, del lavoro nei campi e in fabbrica, delle relazioni familiari, le lotte politiche, il regime fascista, la sopravvivenza in un Paese che non garantiva più una speranza per il futuro e la conseguente e dolorosa decisione di lasciare, Intra, il suo micromondo, per l'Argentina: una terra in cui l'attendeva un destino sconosciuto.

Decisamente più stringente per il punto di vista che ci interessa è il secondo *volé* del dittico, e cioè, *La Tierra Incomparable*. Qui, nella finzione narrativa, l'autore fa compiere alla protagonista Agata quel viaggio di ritorno che in realtà la madre, del cui personaggio è l'alter ego, aveva sempre sognato e mai potuto realizzare. I due romanzi sono fortemente legati fra loro in un *continuum*, al punto che, nonostante la distanza temporale della loro pubblicazione, sembrano essere stati progettati *ab origine* come un'unica sequenza narrativa. L'inscindibile nesso tra un testo e l'altro, oltre ai numerosi rinvii testuali che intrecciano fra loro nelle due *fabule* il passato e il presente della storia personale della protagonista<sup>19</sup>, è ulteriormente sapientemente creato dall'autore con il ricorso alle esplicite citazioni tratte da versi di Salvatore Quasimodo. Il titolo del primo dei due romanzi, traduce, infatti, l'ultimo verso della poesia *Al padre*, raccolta in *La terra impareggiabile*<sup>20</sup>, titolo, quest'ultimo, che l'autore adotterà, traducendolo in castigliano, per il secondo romanzo<sup>21</sup>. In *La Tierra Incomparable* la protagonista è ancora Agata, ma la voce narrante non è più omodiegetica: il narratore, omniscien-

---

<sup>19</sup>Cfr. S. Cubeddu, *Partir para volver: Oscuramente fuerte es la vida y La tierra incomparable de Antonio Dal Masetto*, in B. de Jonge, W. Zidarič (éd.), *L'Italie et l'Amérique latine: migration, échanges, influences, interférences*, Actes du Colloque international organisé par le CRINI (26-28 novembre 2009), Éditions du CRINI, Nantes 2010, pp. 1-19.

<sup>20</sup>S. Quasimodo, *La terra impareggiabile*, Mondadori, Milano 1958.

<sup>21</sup>A questo proposito cfr. anche F.E. Bravo Herrera, *Memoria, emigración y entrecruzamiento de la palabra de Quasimodo en "Oscuramente fuerte es la vida" y en "La tierra incomparable" de Antonio Dal Masetto*, in M.C. Tacconi Del Gómez (coord.), *Ficción y discurso 2008*, UNT – Facultad de Filosofía y Letras-Istituto de Investigaciones Lingüística y Literarias Hispanoamericanas, Tucumán 2009, pp. 65-78.

te, guida adesso il lettore nello sviluppo della vicenda. Agata, ottantenne e ormai vedova, attanagliata da una quarantennale nostalgia del proprio paesaggio perduto, dichiara alla famiglia con determinazione – facendo eco a quanto aveva fatto nel primo romanzo il marito Mario esclamando «Me voy a la Argentina»<sup>22</sup> – «Me voy a Italia»<sup>23</sup>, a quella *tierra incomparable* per sempre incisa nella catena del suo DNA:

Ese lunes – dos días después de cumplir los ochenta años – Agata se despertó y ahí estaba la idea [...] Agata la reconoció y la analizó. No era una idea nueva. Las escasas palabras con que hubiese podido resumirla y expresarla eran las mismas que la habían acompañado durante cuarenta años: desde el momento en que, después de cruzar el océano con sus dos hijos, había desembarcado en el puerto de Buenos Aires, donde la esperaba Mario, su marido, y había comenzado su destino de inmigrante. La idea siguió con ella en ese pueblo de llanura donde se habían radicado y todavía vivía, donde habían trabajado duro y visto crecer a los hijos, y partir a uno de ellos hacia la ciudad, y después los casamientos de ambos, la llegada de los nietos, las navidades que los reunían a todos una vez al año, la muerte de Mario. Y el tiempo había seguido pasando. La idea estuvo siempre ahí. No era la consecuencia de los sueños de algunas noches, sino el fruto de un letargo y una espera de mucho tiempo, una obsesión elaborada en capas y capas de deseos postergados<sup>24</sup>.

Per Agata la terra di origine è ‘incomparabile’ sia perché, nel suo nostalgico ricordo, non c’è altra terra come quella in cui è nata e dalla quale ha poi dovuto dolorosamente allontanarsi, sia perché nel momento in cui ritorna e si confronta con essa non la riconosce più: è lì ma è come se non fosse più sua e le restituisce un’immagine che collide con quella che era stata gelosamente conservata nella sua memoria.

Con questo *regreso* che la madre dell’autore non riuscì mai a realizzare, l’autore intende saldare un conto con il passato della sua famiglia; e il lettore è invitato ad accompagnare la protagonista in questo percorso memoriale in cui proprio il paesaggio è l’elemento con cui confrontarsi per cercare di ricomporre, definitivamente, la scissione dell’identità.

---

<sup>22</sup> A. Dal Masetto, *Oscutamente Fuerte es la Vida*, cit., p. 217.

<sup>23</sup> Id., *La Tierra Incomparable*, cit., p. 11.

<sup>24</sup> *Ibi*, pp. 9-10.



Agata parte dunque per Trani (anagramma di Intra) dove spera di ritrovare se stessa nel riconoscimento di luoghi che hanno segnato la sua vita. In un fluire costante tra la dimensione del presente e il recupero del passato, il ritorno si configura come un'illusione: quel desiderio di ritrovare ciò che si è lasciato così come lo si ricorda nella propria memoria, di ritrovare, cioè, luoghi, affetti, profumi, nella speranza di saldare il conto con la propria identità che si rivelerà come un desiderio irrealizzabile. Con l'aiuto della nipotina, Agata, qualche giorno prima della partenza dall'Argentina, si impone, facendo ricorso alla più nitida memoria, di disegnare una mappa di Trani da portare con sé in viaggio affinché, una volta giunta lì, possa più facilmente riconoscere i luoghi e provare la sensazione di essere realmente tornata a casa. Comincia così a descrivere e a dettare alla nipote tutto ciò che dettagliatamente riesce ancora a visualizzare nella sua mente con un alternarsi di «ahí» e «acá» che indicano la determinazione e la precisione del ricordo.

Già durante il viaggio in aereo – il primo della sua vita – «le llegaron imágenes de una mujer que era ella recorriendo las calles del pueblo, pedaleando en su bicicleta, entrando y saliendo de la fábrica. ¿Qué subsistía en común entre la que partió y esta que volvía? Tal vez nada, ya. Tal vez sólo el lazo establecido por la memoria engañosa. La memoria que había ido modificándose y agigantándose y traicionándose»<sup>25</sup>. La dimensione utopica ed illusoria dell'idealizzazione del paesaggio 'perduto' viene già preannunciata da alcuni sentimenti devianti che Agata prova e che sono descritti dall'autore fin a partire dalle prime pagine del romanzo; si tratta di sentimenti in cui si mescolano la gioia e l'impazienza per il ritorno ma che sono tuttavia accompagnati da uno strano presentimento che la perseguita come un'avvisaglia:

Ante la inminencia de la partida, había comenzado a obsesionarla la idea de que aquello habría cambiado mucho, tanto que al regresar encontraría muy poco de lo que había dejado. Temía que, cuando se enfrentara con el pueblo, la nueva geografía que seguramente la esperaba empezara a ocupar los espacios de su memoria, suprimiendo las imágenes que había

---

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 56.

conservado durante tantos años. Había pensado en el mapa como una mínima garantía de preservación<sup>26</sup>.

Nella narrazione, il suo soggiorno a Trani si inverte come un viaggio nel tempo e nello spazio, tra presente e passato, tra identificazione e straniamento. Fin dal momento dell'arrivo in Italia, Agata percepisce un senso di distacco che la porta ad osservare la realtà come se fosse una straniera in visita in un paese mai visto prima, come chi si scontra con una realtà totalmente diversa dalla propria. Il suo primo impulso è quello di avvicinarsi ad un'aiuola e prendere un pugno di terra per odorarlo per risentire così il profumo di casa sua<sup>27</sup>; questo gesto ripropone quello già descritto nel primo romanzo quando, quarant'anni prima, il giorno della partenza per l'Argentina, Agata aveva preso un pugno di terra dal giardino della sua casa che, gelosamente custodito in una *bolsita*, l'avrebbe accompagnata in tutti questi anni per ricordarle da dove veniva. La terra assume quindi una valenza importante indicando la connessione con le proprie radici, rappresentando una sorta di cordone ombelicale che mantiene vivo in lei il ricordo del padre, della madre, di un'infanzia felice prima dell'arrivo della guerra e poi dell'abbandono dell'Italia.

Nella volontà di inseguire il suo sogno, Agata, giunta a Trani, inizia ad esplorare il paesaggio perduto camminando incessantemente per ore alla ricerca di legami con il proprio passato. Le immagini che si fissano nei suoi occhi sono però profondamente diverse da quelle rimaste impresse nella sua memoria:

Le parecía que, si cerraba los ojos, las imágenes que ella conservaba eran más reales que las que ahora se le ofrecían, tan sólidas y despojadas y, de una extraña manera, distantes<sup>28</sup>.

Solo la passeggiata nel bosco, lì dove la natura si presenta ancora incontaminata, riesce a restituirla quella connessione con il proprio passato; i ricordi riaffiorano vividi e, per quel breve tempo, ritrova la se stessa di una volta e si illude di non essere mai partita dalla sua terra:

---

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 22.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 42.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 74.

Llegó un momento en que fue como si nunca hubiese partido y se olvidó de que existía un lugar esperándola, lejos, una casa y una familia en otra parte. Estaba perdida en esos bosques y no había nada ahí que le hablara de urgencias, que le exigiera nuevas preguntas. No había preguntas. El aire que respiraba era el de antes. Desde el silencio, desde la luz, una voz le hablaba el idioma de entonces. Tal vez hubiese cosas que podían ser recuperadas. Aquellas que no habían sido tocadas por los hombres<sup>29</sup>.

Nella volontà di fermare il tempo, di fissare ancora una volta nella memoria le immagini di quel paesaggio, come in un dipinto, Agata sente allora il bisogno di annotare tutte le sensazioni che stava provando in una lettera senza destinatario quale monito alle generazioni future per non permettere più questa perdita di se stessi<sup>30</sup>. Agata è una donna forte ed è determinata a seguire il suo cuore che la spinge a ottant'anni a compiere un viaggio molto complesso, sia a livello fisico che interiore, che la spinge a fare di tutto per cercare di sanare quella ferita ancora aperta, dovuta all'abbandono della terra natia e dei suoi affetti. Agata è una migrante, e in quanto tale vive di emozioni e di conflitti che soltanto chi ha provato direttamente l'esperienza della migrazione è in grado di capire. Ritornare per lei non significa solo voler o poter recuperare il passato ma soprattutto ri-definire quell'identità che la distanza spazio-temporale ha messo in crisi attraverso un continuo sentirsi sospesi tra il presente e il passato e tra un'indubbia identificazione raggiunta con il paese d'arrivo e un legame esperienziale e affettivo mantenuto con il paese di origine.

L'intento dell'opera è allora quello di riunire questi io giustapposti e diversi considerandoli in tempi, spazi ed esperienze chiaramente dissimili. Agata è contemporaneamente una donna forte sì, ma anche fragile; una donna che deve superare i contraccolpi psicologici inflitti dal suo imbattersi con una realtà ormai totalmente mutata sia dal punto di vista paesaggistico che umano. Nonostante tali difficoltà, Agata ha sete di scoperta, di recupero, di emozioni che la riconnettano al suo passato e alla sua memoria; e se il tempo e lo spazio fisico sembrano far di tutto per mostrarle una realtà totalmente diversa, dentro di sé lotta affinché un qualsivoglia segno le per-

---

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 161.

<sup>30</sup> *Ibi*, pp. 198-199.

metta di attribuire davvero un senso a questo suo ritorno, per farle dire che tutto questo non è stato vano. E allora eccola sfruttare qualsiasi momento o situazione per ricercare la Agata di un tempo; la Agata che nacque e visse in questo paese del Piemonte a ridosso del Monte Rosso, circondato dai suoi laghi e dai suoi boschi, teatri di mille avventure; la Agata così attaccata alla famiglia e alla sua casa, focolare di sentimenti, e a quelle vicende esperienziali che le hanno permesso di diventare la donna forte e determinata che è oggi. Nel suo nuovo e transitorio presente italiano, vuole riscoprire, risentire e ricordare ciò che è stata un tempo. Con questo intento, allora, si abbandona a lunghe passeggiate, attraverso i luoghi del suo passato nel disperato tentativo di riconnettere tra loro questi due io giustapposti:

Le llegaron imágenes de una mujer que era ella recorriendo las calles del pueblo, pedaleando en su bicicleta, entrando y saliendo de la fábrica<sup>31</sup>.

[...] Después de los días pasados recorriendo las calles y los alrededores de Trani, subsistía entre ella y las cosas una barrera que le impedía acercarse, que la rechazaba, colocándola al borde, afuera, condenándola a una forma de soledad<sup>32</sup>.

La trasformazione del paesaggio con cui si trova ora a confrontarsi, rappresenta per Agata una perdita incolmabile, il fallimento di questo ritorno: un vero e proprio errore. Perché, alla fine, Agata, nel profondo del suo animo – e come tutti coloro che sono emigrati – non riesce a ritrovare davvero se stessa<sup>33</sup>. Quel viaggio, tuttavia, le serve a chiudere comunque e per sempre un cerchio configurandosi come un nuovo inizio che, riportandola in Argentina, le farà nuovamente ripensare all'Italia e a questa patria nuovamente persa ma racchiusa per sempre nel fondo del suo cuore<sup>34</sup>:

Cerró los ojos. Los abrió, los cerró y los volvió a abrir varias veces, como lo había hecho con la casa, ahora para fijar estas imágenes de su última

---

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 56.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 224.

<sup>33</sup> Cfr. L. Baldassar, *Tornare al paese: territorio e identità nel percorso migratorio*, in «Altre Italie», 23 (2001), pp. 1-11.

<sup>34</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *L'irreversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1974.

noche en Trani. Pensó que así las recordaría: tiernas, trágicas y difusas. Nada más que un temblor sobre la línea incierta de la memoria. Apenas un temblor. Pero eso sería después. Mucho después. Después de Venecia, de Roma. Después de abordar el avión y volar otra vez sobre el océano. Cuando estuviese de nuevo en la Argentina, junto a los suyos, y los días volviesen a sucederse a los días en la calma de aquel pueblo de llanura. Y ella tratará de recuperar desde allá la patria que por segunda vez había perdido acá<sup>35</sup>.

Nel viaggio di ritorno rappresentato in quest'opera da Antonio Dal Masetto, il paesaggio è, allora, la chiave funzionale della ricerca di un io perduto, del riconoscimento di un presente costruito dal passato; della costruzione del significato degli spazi 'vuoti' sospesi dalla memoria, della silenziosa rivincita di chi, esaudendo il desiderio non realizzato dalla madre del ritorno in patria, vive e rivive un duplice risentimento: da una parte quello, costruito non solo in modo personale ma anche su un'eredità, fondato sul fallimento del prezzo pagato per quell'altrove in cui si era creduto di poter trovare serenità e benessere e, dall'altra, quello rivolto nei confronti di quella patria che li aveva espulsi, che si è trasformata, ora, in un debitore simbolico.

---

<sup>35</sup>A. Dal Masetto, *La Tierra Incomparable*, cit., pp. 272-273.



## La comunità tra identità e conflitto

ROSARIA CALDARONE E ANGELO CICATELLO

### 1. Comunità non solo come mezzo ma anche come fine

Angelo Cicatello

La filosofia kantiana offre una declinazione del tutto peculiare del modo in cui la scommessa illuministica sulle risorse emancipatrici della ragione umana confluisce nel progetto di un ordine cosmopolitico che si rivolge all'umanità compresa nella sua interezza<sup>1</sup>. Non a caso, costituisce ingrediente essenziale del saggio sull'Illuminismo del 1784 il richiamo ad una dimensione pubblica dell'uso della ragione in virtù della quale, per usare un'espressione di Kant, ci riconosciamo parti di un «corpo comune (*eines ganzen gemeines Wesens*), anzi persino della società cosmopolitica»<sup>2</sup>.

Cosa però debba intendersi per “società cosmopolitica” non appare di evidenza immediata, tanto più che l'aggettivo “cosmopolitico”, prima

---

<sup>1</sup>Per le opere di Kant si fa riferimento al testo della Akademie-Ausgabe (*Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, dal 1900: Reimer, Berlin; dal 1922: De Gruyter, Berlin 1902 sgg.), indicato con la sigla AA, cui segue immediatamente l'indicazione del numero del volume e del numero di pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft* (=KrV), che viene, invece, citata nelle pagine della prima e seconda edizione originale (A e B), riportate, peraltro, nella traduzione italiana qui utilizzata, che è I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2003.

<sup>2</sup>I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (=WA), AA 08: 37; tr. it. di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 47.

che qualificare le linee direttive di un progetto di pace mondiale, investe in modo trasversale l'intera filosofia kantiana, dalla ricerca teoretica sui limiti della ragione alla domanda etica sulla destinazione del genere umano e sui compiti cui l'uomo è chiamato su questa terra. Il riferimento al cittadino del mondo, prima che prendere forma in una figura giuridico-politica dai contorni più o meno delineati, chiama, dunque, in causa radicalmente quel che Kant intende per "ragione umana", ossia investe il pensiero critico nel suo nucleo essenziale.

Va subito sottolineato però che la ragione umana si configura agli occhi di Kant sotto il segno di una forma specifica di cittadinanza, di appartenenza ad una comunità: «la ragione non è fatta perché si isoli, ma perché sia messa in comune (*in Gemeinschaft setze*)»<sup>3</sup>. E metterla in comune significa essenzialmente creare costumi, istituzioni. L'esercizio della ragione non può, da questo punto di vista, che sostanziarsi nella dimensione pubblica, ossia in quella dimensione nella quale i diritti dell'uomo si rendono riconoscibili come diritti del cittadino.

L'istituzione di una comunità degli esseri ragionevoli, proprio perché concepita all'insegna della libera adesione e della capacità di autodeterminazione, però, non è già scritta nel tessuto fisiologico dei suoi membri. In quanto pubblica, la ragione non può che darsi nella forma di un libero accordo che si istituisce in seno alla pluralità dei suoi cittadini. Diversamente, perderebbe la stessa possibilità di essere ragione. Kant non potrebbe essere più chiaro in proposito quando nella *Critica della ragion pura* afferma che l'esercizio della ragione non risponde ad alcuna autorità dittatoriale «poiché il suo decreto altro non è che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter esprimere le sue perplessità e addirittura il suo *veto* senza impedimenti»<sup>4</sup>.

L'accordo tra cittadini ragionevoli, però, qui il punto, non si fonda sulla mera condivisione di qualcosa di comune, sia esso il territorio, il sangue, un determinato indirizzo culturale, la lingua. L'ideale cosmopolitico di una comunità di esseri razionali terrestri non risulta ancorata staticamente al possesso pregresso di qualcosa di comune, ma, al contrario, prende forma

<sup>3</sup>I. Kant, *Reflexionen* (=Ref.) 897, AA 15: 392.

<sup>4</sup>KrV, A 739/B 767; tr. it. p. 1049.



nel contesto di una interazione reciproca fondata sullo scambio di ciò che è differente.

Non a caso, nella *Metafisica dei costumi* Kant caratterizza questa forma dinamica di comunità con il termine “*commercium*”<sup>5</sup>, riferendosi con ciò alla specifica situazione in cui inevitabilmente si trovano gli abitanti della terra. La terra, in virtù della sua forma sferica, che ne fa un tutto determinato entro limiti definiti, non provoca la dispersione, ma anzi favorisce l’incontro. Noi siamo cittadini della terra, abitiamo e ci muoviamo su un suolo curvo che, almeno in linea di principio, ci conduce l’uno nei pressi dell’altro<sup>6</sup>. Il riferimento alla forma sferica della terra traduce qui una descrizione di carattere geo-fisico nello spazio ideale di un incontro la cui possibilità si dà sempre, a prescindere dalla distanza che separa zone anche tra loro remote del globo.

Il ricorso al latino “*commercium*” esibisce, così, una precisa valenza semantica in relazione al modello di comunità che Kant addita nell’ideale di una società cosmopolitica. La comunità del suolo terrestre non risponde alla «comunità *giuridica* del possesso (*communio*) e perciò dell’uso o della proprietà del suolo stesso»<sup>7</sup>. Piuttosto, essa procede dal fatto che gli uomini, in virtù della forma sferica della Terra, si trovano già sempre nella condizione di poter venire a contatto l’uno con l’altro e con ciò “in un rapporto continuo di un popolo con tutti gli altri che si *offrono* allo *scambio* reciproco (*sich zum Verkehr untereinander anzubieten*)”<sup>8</sup>. Non si tratta, dunque, di un possesso statico, quasi si possa condividere come patrimonio comune qualcosa di già dato. In gioco è, invece, la possibilità di un’interazione dinamica a partire dalla quale si costituisce il senso specifico della società cosmopolitica.

Ora, l’elemento decisivo che in Kant lega riflessione filosofica e ideale cosmopolitico concerne proprio il fatto che solo nello spazio di questo

<sup>5</sup>I. Kant, *Metafysik der Sitten* (=MS), AA 06: 352; tr. it. di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, p. 315.

<sup>6</sup>Ibidem: «La natura ha circoscritto tutti i popoli entro determinati confini [*Grenzen*] (grazie alla forma sferica del loro soggiorno, il *globus terraqueus*). Cfr. anche Id., *Zum ewigen Frieden* (=ZeF), AA 08: 358; tr. it. di F. Gonnelli, in Id., *Scritti di storia politica e diritto*, cit., p. 177.

<sup>7</sup>MS, AA 06: 352; tr. it. p. 315.

<sup>8</sup>MS, AA 06: 352; tr. it. p. 315.

possibile *commercium* tra gli abitanti della terra prende forma la ragione umana.

Originariamente la ragione non identifica, infatti, una facoltà, un potere, un ordine comune dato entro il cui limite gli uomini si sentano rassicurati nel segno di una appartenenza specifica. Non è questo il senso in cui Kant parla della ragione come disposizione naturale dell'uomo. Non a caso, alla definizione tradizionale dell'uomo come *animal rationale* egli preferisce nell' *Antropologia dal punto di vista pragmatico* la formula che fa riferimento ad un " *animal rationabile*"<sup>9</sup> che "può fare di se stesso" un *animal rationale*; una formula questa dal profilo assai più dinamico. Essa esprime il senso per cui la ragione non denota semplicemente una qualità o un mezzo di cui l'uomo disponga, qualcosa insomma che possa venire qualificato come un attributo che semplicemente appartenga al soggetto-uomo. La ragione indica, invece, una possibilità che all'uomo proviene da una condizione iniziale di carenza. In termini più rigorosi, l'uomo non ha la ragione, o almeno non la possiede al modo in cui si possiede qualunque altra dotazione naturale. La ragione è, piuttosto, ciò che l'uomo può divenire solo per il tramite di un continuo e infaticabile esercizio. Di più, la ragione è il segno del fatto che non disponiamo in modo immediato neppure delle altre dotazioni naturali, nella misura in cui queste richiedono di essere apprese e tramandate nel tempo per mezzo dell'insegnamento. Si danno un sentire, un vedere, un desiderare, che sono propri dell'ente razionale, le cui forme del fare esperienza non sono semplicemente date, ma necessitano di insegnamento ed istruzione. La ragione kantiana non delinea, così, il quadro delle nostre disposizioni naturali, dichiarandone la differenza specifica all'interno del genere animale. Ben altrimenti, la ragione è l'elemento che porta scompiglio in seno al profilo fisiologico dell'uomo, ponendone in evidenza il carattere di costitutiva incompletezza, e in fondo, di inadeguatezza.

Non a caso, il "possesso" della ragione si presenta, in Kant, connesso con l'immagine di una natura parsimoniosa che non si è mostrata prodiga di mezzi e risorse nei riguardi dell'uomo<sup>10</sup>. Il riferimento all' *animal rationabile*

---

<sup>9</sup>I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (=Anth), AA 07: 321; tr. it. di G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 339.

<sup>10</sup>I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (=IaG),

depone, insomma, a sfavore di ogni guida ad opera dell'istinto e in generale di ogni forma di dotazione innata. Si potrebbe dire che più che ad una facoltà, la ragione corrisponde *originariamente* ad una situazione, ad un certo modo di essere posti nel mondo; alla situazione in cui versa l'uomo, in quanto si trova costretto ad imparare a fare uso di disposizioni che, altrimenti, rimarrebbero silenti, giacché il loro sviluppo non è garantito, come lo è invece nel caso degli altri animali, dalla guida dell'istinto.

La ragione

non opera istintivamente, ma ha bisogno di tentativi, di esercizio e di istruzione per progredire (*fortschreiten*) a poco a poco da un grado di conoscenza all'altro. Perciò ogni uomo avrebbe la necessità di vivere un tempo smisuratamente lungo per apprendere come dovrebbe fare un uso completo delle sue disposizioni naturali (*wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen sollte*)<sup>11</sup>.

Kant parla a questo proposito, ricorrendo ad un'espressione suggestiva quanto problematica, di un «vuoto della creazione riguardo al loro fine (*Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks*)»<sup>12</sup> che gli uomini, in relazione all'uso della capacità razionale, sono chiamati a colmare. La ragione, come disposizione naturale originaria dell'uomo, non viene cioè concepita all'insegna di una sovrabbondanza di talenti. Nelle *Osservazioni su Baumgarten* si parla, difatti, di una naturale indeterminatezza dell'uomo, che per questo può assumere qualunque figura<sup>13</sup>. La ragione umana, incarna, perciò, la forma dell'essere esposti al mondo in un modo non protetto, non garantito da un corredo fisiologico determinato e ben equipaggiato.

L'*animal rationabile* è fisiologicamente impreparato all'ambiente che lo circonda. E ciò perché le sue disposizioni naturali non sono da subito utilizzabili. Perché questo accada è richiesto un tempo lungo in cui il loro uso deve poter essere appreso, consolidato e tramandato di individuo in

---

AA 08: 19-20; tr. it. di F. Gonnelli, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia politica e diritto*, cit., p. 32.

<sup>11</sup>IaG, AA 08: 19; tr. it. p. 31. Cfr. anche Anth, AA 07: 323-324; tr. it. p. 341.

<sup>12</sup>IaG, AA 08: 21; tr. it. p. 33.

<sup>13</sup>Cfr. Refl. 6593, AA 19: 98-99.

individuo, di generazione in generazione. Il termine “ragione” fa, allora, tutt’uno con processo di apprendimento; quel processo in virtù del quale, solo, afferma Kant, l’uomo può divenire realmente umano. Nelle lezioni di pedagogia si legge: «L’uomo può divenire uomo solo attraverso l’educazione. Egli non è nient’altro che ciò che l’educazione fa di lui»<sup>14</sup>. L’uomo deve apprendere tutto, compreso l’uso della ragione in quanto discernimento, giudizio, saggezza pratica: «anche la sua conoscenza e prudenza, e persino la bontà del suo volere, dovevano essere interamente opera sua»<sup>15</sup>. Nello scritto *Inizio congetturale della storia degli uomini* Kant fa riferimento al «parlare (*Sprechen*)», al «fare discorsi (*Reden*)», al «pensare (*Denken*)» come ad abilità che l’uomo «dovette tutte acquistare da sé (se fossero innate, infatti – continua il testo – sarebbero anche ereditarie, ciò che contraddice l’esperienza)»<sup>16</sup>.

L’indagine antropologica sulla ragione umana individua così, innanzitutto, nella ragione il segno di una dotazione fisiologica mancante, per sé insufficiente a garantire qualsivoglia forma di sopravvivenza autonoma.

Certo, l’insistenza di Kant su questa condizione iniziale di carenza costituisce la premessa per un discorso sull’evoluzione e il progresso del genere umano, in forza del quale l’uomo ha la possibilità di rendersi egli stesso capace di un mondo concepito come habitat umano. Anzi, proprio questo è il messaggio che, più degli altri, si è fatto strada negli anni che separano Kant dalla nostra epoca, distorcendosi però, non di rado, nel dogma di una ragione iper-prestazionale che opera per accumulazione di conoscenze e abilità in forza delle quali il mondo che abitiamo progressivamente si piega ai nostri poteri e desideri.

Lo scenario sconcertante di una ragione ridotta a pura funzione strumentale, manipolativa, improntata al dominio, a quel domino dell’uomo sulla natura<sup>17</sup> che si traduce tosto nel dominio dell’uomo sull’uomo – per

---

<sup>14</sup>AA 09: 443.

<sup>15</sup>IaG, AA 08: 19; tr. it. p. 32. Traduzione modificata.

<sup>16</sup>I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (=MAM), AA 08: 110; tr. it. di F. Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 104-105.

<sup>17</sup>«Il mito trapassa nell’illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini

riecheggiare le tesi di Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo* – ha segnato in modo irreversibile la ricezione contemporanea della sfida illuministica; una ricezione che, in molti casi, si è mostrata, però, sorda ad un'istanza che pure è presente nelle prospettive più avvertite della cultura dei Lumi e alla quale la riflessione critica di Kant, se compresa in tutta la sua ampiezza, può forse dare nuovo slancio.

Lo sguardo kantiano sul progresso inteso come sviluppo dell'uso delle disposizioni umane non trova, infatti, il suo tratto decisivo e tanto meno la sua finalità ultima, in una accumulazione enciclopedistica dei saperi e delle abilità.

La ragione umana non manifesta, infatti, il suo significato più proprio in riferimento al mero potenziamento delle nostre facoltà mediante l'incremento progressivo delle acquisizioni. Una tale concezione ridurrebbe la ragione ad un programma esecutivo volto al soddisfacimento dei nostri bisogni, che, per quanto possa essere complesso e raffinato, rivolto a bisogni non immediati e finanche a scopi arbitrari, rimane nella sostanza soggetto alla logica dell'adattamento; a quella logica che, in definitiva, risulterebbe dettata e guidata dall'istinto. Come ammonisce Kant nella *Critica della ragion pratica*:

[...] avere la ragione non lo [l'uomo] solleva punto, in valore, al di sopra dell'animalità, se la ragione deve servigli soltanto a procurargli ciò che gli animali ottengono con l'istinto<sup>18</sup>.

---

pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli» (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966, p. 17).

<sup>18</sup>I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05: 61; tr. it. di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004, p. 143. «Poiché, infatti, la ragione non è abbastanza adatta a guidare con sicurezza la volontà verso i suoi oggetti e verso la soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa contribuisce, in parte, a moltiplicare), mentre a questo scopo ci avrebbe condotti molto più sicuramente un istinto naturale innato; e poiché, d'altra parte, la ragione come facoltà pratica, cioè come tale che abbia un influsso sulla *volontà*, tuttavia ci è data; ne viene che la sua destinazione è di produrre *un volere che sia buono, non come mezzo in vista di altro, bensì di per se stesso*» (Id., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (=GMS), AA 04: 396; tr. it. di V. Mathieu,

L'imperativo kantiano di uscire dalla condizione di selvatichezza e dallo stato di minorità della ragione, come la distinzione tra ragione e istinto, non assumono, cioè, forma adeguata nell'immagine strumentale di un animale culturalmente e politicamente più evoluto, capace di conformare l'ambiente in cui vive alle proprie esigenze. Allo stesso modo, non è in vista di uno scopo puramente strumentale che si può legittimamente parlare per Kant di una «specie di *esseri terrestri* ragionevoli»<sup>19</sup> quali membri atti a formare una società cosmopolitica.

La figura del cittadino del mondo chiama, invece, in causa un'idea di ragione che delinea per l'uomo una forma di vita degna di essere perseguita come fine in se stesso. Detto diversamente, la capacità razionale non indica in noi semplicemente quel che possiamo fare, realizzare, progettare in vista della formazione di organismi sociali e politici via via più complessi ed evoluti, ma implica nel contempo la necessità di rapportarci a limiti che le nostre scelte non possono indifferentemente valicare, senza che con ciò rischi di andare perduta la nostra stessa umanità. Che la ragione faccia la sua comparsa nell'uomo all'insegna di una carenza di dotazioni e disposizioni innate non può riferirsi semplicisticamente all'immagine autopoietica di un uomo totipotente chiamato a produrre e forgiare da sé quel che la natura non ha avuto la cortesia di donargli. Questa è solo una parte della storia; quell'aspetto per cui la vicenda umana ancora si confonde con l'evoluzione biologica dell'ente naturale, segnata dalla lotta per il miglioramento delle condizioni di esistenza.

L'emergere dalla condizione naturale, compreso nel suo senso proprio, significa per l'uomo sottrarsi a quella condizione di minorità in cui la ragione è ridotta a mero strumento esecutivo per soddisfare i bisogni dettati dalle nostre inclinazioni.

L'originaria condizione di inermità all'insegna della quale Kant concepisce la ragione umana rappresenta, insomma, qualcosa di più della premessa di una storia di progresso in cui l'uomo si rende via via meno inerme e più reattivo al mondo che abita. Tale condizione suggerisce piuttosto il fatto che non disponiamo della ragione allo stesso modo in cui possiamo disporre

---

*Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, p. 61).

<sup>19</sup>Anth, AA 07: 331; tr. it. p. 350.

di qualunque altra dotazione naturale e che, anzi, per quanto possiamo evolverci, rafforzarci nello sviluppo delle nostre conoscenze ed abilità, non muoveremmo un passo in direzione della nostra umanità, quando ci limitassimo a considerare la ragione come un puro mezzo di affermazione e di potere, e non riconoscessimo invece in essa uno scopo in sé, una forma di vita che possiamo dire nostra solo se non pretendiamo di disporne a nostro uso e consumo.

Ora, è esattamente a ciò di cui non possiamo disporre come semplice mezzo che Kant riferisce, in definitiva, l'ideale di una società cosmopolitica, i cui membri non risultano legati esclusivamente da interessi dettati dal pensare e dall'agire strategico-strumentale; un legame che, in linea di principio, di tanto può unire gli individui in una comunità, di quanto però può generare in seno ad essa gravi conflitti e fenomeni di esclusione ed emarginazione.

Il "vuoto della creazione" di cui Kant parla in riferimento agli scopi cui sono destinati gli uomini in quanto dotati della capacità razionale non può essere, cioè, colmato da uno sviluppo crescente delle conoscenze, abilità, scienze, arti, mestieri, e neppure dalla costituzione di corpi politici via via più complessi, se non nella misura in cui tutto ciò venga compreso in relazione ad un interesse che chiami in causa l'umanità intera, indicando nel vincolo a scopi degni di essere perseguiti di per sé il principio sulla base del quale si costituisce qualcosa che possa dirsi, in senso rigoroso, una comunità umana.

In un appunto manoscritto, pubblicato tra le *Reflexionen zur Anthropologie*, che – come spesso in Kant – evoca suggestioni platoniche, così viene presentata la figura del cittadino del mondo:

In riferimento all'interesse che si ha a ciò che accade nel mondo si possono assumere due punti di vista: il punto di vista del figlio della terra e quello del cittadino del mondo (*den Standpunkt des Erdensohnes und den des Weltbürgers*). Nel primo caso non interessano altro che gli affari e ciò che si riferisce alle cose nella misura in cui queste influiscono sul nostro benessere. Nel secondo interessa l'umanità, l'intero del cosmo, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup>Ref. 1170, AA 15: 517.

Il cittadino del mondo deve farsi espressione di una ragione non meramente strumentale, non attenta solo agli affari. La ragione sotto la cui egida l'uomo può divenire cittadino è quella in virtù della quale possiamo comprendere e dar forma a ciò che ha in sé forza vincolante, al di là dell'uso che possiamo farne in vista del nostro benessere. Il che dice l'essenza della natura razionale di quel particolare essere terrestre che, non a caso, secondo una delle formulazioni dell'imperativo pratico, non deve essere considerato solo come mezzo, ma anche come fine dell'agire<sup>21</sup>.

La cosmopolis kantiana, intesa come società degli esseri terrestri ragionevoli, manifesta, in ciò, un suo profilo eminentemente etico. Essa definisce, infatti, una comunità che non si fonda in essenza sulla previa condivisione di determinate caratteristiche e neppure sulla volontà di associarsi al fine di agevolarne lo sviluppo e il potenziamento. Come si è detto, la comunità cosmopolitica, che Kant disegna, può prendere consistenza solo in relazione alla possibilità che ciascuno dei suoi membri impari a riconoscere nell'altro un fine in sé. Il che, sul terreno del *commercium* mondano tra gli uomini e della negoziazione politica, risponde essenzialmente al fatto che non possiamo neppure pensare di agire liberamente, se non nei riguardi di chi mantiene il diritto di dare autonomamente il consenso a quel che noi in forza della nostra ragione riteniamo giusto. Solo a questa condizione la ragione può essere indicata legittimamente come facoltà, patrimonio che accomuna gli uomini. La ragione umana è tale, dunque, solo nella misura in cui è ragione condivisa, pubblica; là dove la stessa appartenenza di ciascuno alla specie, intesa come la specie degli esseri terrestri ragionevoli, richiede costitutivamente la mediazione della *polis*, la cui necessità ci rammenta una volta di più che non possediamo la nostra umanità per natura.

Il tratto cosmopolita dell'uomo-cittadino consegue, così, dal modo in cui Kant concepisce la ragione umana; come sigillo di un essere mancante la cui forza progressiva è consegnata non al dispiegamento di un possesso ma all'eredità problematica di un "vuoto della creazione". Non è certo un caso che la parte dell'*Antropologia* pubblicata di Kant, dedicata al carattere della specie umana, si concluda all'insegna di un legame che tiene intimamente connessi uomo, *polis* e ragione. La destinazione di quell'*animal rationabile*

<sup>21</sup>GMS, AA 04: 429; tr. it. pp. 143-145.



che è l'uomo può concretarsi, infatti, solo a partire «dalla progressiva organizzazione dei cittadini della terra nella specie e in vista di essa (*in und zu der Gattung*), in quanto sistema connesso cosmopoliticamente»<sup>22</sup>.

## 2. Il dolore comune. Butler dopo Kant

Rosaria Caldarone

Quale può essere, *oggi*, la traducibilità politica di questa idea della ragione in Kant, emblema, per l'uomo, di un avere senza possedere che perciò diventa compito e destino più che dotazione e possesso? La domanda verte sull'*oggi* e guarda con speranza alla lettura proposta da Angelo Cicatello, secondo cui il cosmopolitismo può essere considerato la promessa – come tale mai assicurata – di una ragione così concepita. Vi guarda con speranza perché scommette sul fatto che ridestare la memoria di una tale promessa possa venire incontro al rinnovato bisogno di cosmopolitismo del nostro tempo, così in difetto di ospitalità.

Judith Butler, la cui proposta teorica sulla comunità insiste su un'analoga valorizzazione del *non-avere*, sembra offrire una fiduciosa, propositiva vocalizzazione di questo tratto di indigenza dell'umano presente nella riflessione di Kant. La speranza e la scommessa cui accennavo all'inizio, provengono pertanto dal suo sguardo.

A volerlo formalizzare, questo tratto comune, potremmo dire che, per Kant e rinnovatamente per Butler, l'esperienza della comunità si lega al riconoscimento soggettivo di una condizione di “disappropriazione” del proprio, alla crisi della “potenza” e, avvicinandoci al linguaggio della Butler, a una situazione di vulnerabilità e di esposizione che tocca l'essere umano in quanto tale, nella sua essenza e nella sua particolarità.

La comunità si configura per entrambi come «una dimensione in cui siamo simili solo perché viviamo una stessa condizione separatamente, impensabile senza differenze»<sup>23</sup>. Certo, occorre precisare che in seno a questa

---

<sup>22</sup> Anth, AA 07: 333; tr. it. p. 352.

<sup>23</sup> J. Butler *Vite precarie*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, pp. 47-48.

affinità cresce anche una differenza non trascurabile fra i due filosofi: l'avvertimento della mancanza e dello spossessamento di cui parliamo è in Kant un'esperienza della ragione, che costituisce certamente anche lo spazio in cui ricomprendere l'esser disarmato dell'uomo nella sua condizione naturale e la crisi della "strumentalità" che resta impensabile "come tale" nella natura, ma in quanto esperienza della ragione, questo tipo di avvertimento inevitabilmente "edulcora", nobilita, finalizza, quella dipendenza e quella mancanza proprie di una vita umana in quanto vita incarnata, vita corporea, vita esposta alla violenza, allo sfruttamento, alla tortura e alla schiavitù in cui è l'intero essere umano, non una sua parte, a diventare strumento.

Non che Kant non abbia presente questa condizione di sfruttamento e di schiavitù (il *Terzo articolo per la pace perpetua* contiene in tal senso una durissima critica della ferocia del colonialismo europeo), ma essa non sembra costituire per lui la forma intellegibile dello spossessamento a partire dal quale pensare il fondamento possibile della comunità umana, il fondamento del "diritto alla comunità", insomma. Questo fondamento resta per lui di natura eminentemente razionale, conforme cioè alla struttura e al fine della ragione. Eppure, questa stessa matrice razionale del "diritto alla comunità" sembra contrarre nello stesso Kant il suo debito impensato, inconscio, con la corporeità (producendo un avvicinamento massimo e insperato fra il filosofo tedesco e J. Butler) – debito affidato all'efficacia di una metafora che funziona come una cripta: al tempo stesso nasconde e conserva qualcosa. Alla fine del già citato *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*, Kant scrive:

Ora, dato che la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa al tal punto che la violazione del diritto compiuta in un punto della Terra viene percepita in tutti (*die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird*), l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto ma un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato sia del diritto delle genti per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup>ZeF, AA o8: 360; tr. it. p. 179.

Kant dice che la violazione del diritto, la *Rechtsverletzung*, la ferita del diritto, compiuta *in un punto* della terra viene avvertita *in tutti* gli altri punti perché c'è una comunanza tra i popoli, che è più o meno stretta, ma notevolmente *estesa*.

Come astenersi dal notare che questa straordinaria tesi cui Kant affida la forza *non chimerica* dell'idea di un diritto cosmopolitico e la possibilità della pace perpetua viene affidata alla potenza di una metafora corporea innescata del tutto casualmente dall'avvertimento di una "violazione" (*Verletzung*), dall'attestazione di una sofferenza, quindi? È vero che quella di cui parliamo resta in termini tecnici una semplice "infrazione" del diritto, ma il punto non è questo. Il punto è che la registrazione della violazione, della *Rechtsverletzung* – quand'anche la considerassimo come la semplice espressione di un "diritto in sofferenza" – fa apparire il modo d'essere del corpo vivente.

Ciò che lo chiama in causa non è semplicemente la sofferenza – potremmo infatti accettare di minimizzare, la *Verletzung* della *Rechtsverletzung* – ma la sua modalità di avvertimento: si tratta infatti di una sofferenza che sia pur localizzata in un punto è capace di irradiarsi dappertutto, delocalizzando la genesi del dolore. È questo particolare modo di soffrire della Terra che la fa apparire come un corpo vivente. Per fugare l'ipotesi insensata della Terra come un organismo vivente dove tutto è collegato, dobbiamo interrogarci in questo modo: ammesso che la "violazione del diritto" comporta una ferita, non foss'altro che un "diritto sofferente", qual è quella sofferenza che benché accusata in un punto di una superficie estesa, si *risente* (*geföhlt*) in tutta la superficie? Questo è proprio il modo di soffrire del corpo vivente, la "comunanza estesa" fra i popoli è dunque quella di una *res extensa* che ha la vita in sé e che sebbene ferita in una parte, vive la molestia nella sua interezza<sup>25</sup>.

Questa sofferenza fisica unitaria nel corpo della Terra irrompe nel testo kantiano e ad essa sembra legarsi la forma abissale del diritto cosmopolitico.

Questo stesso abisso viene in superficie con J. Butler, per la quale è la questione del corpo, della violenza, della discriminazione e del lutto, dell'e-

---

<sup>25</sup>Sicuramente superfluo aggiungere che, allo stesso modo in cui soffre, la terra intesa come corpo vivente, potrebbe anche godere.

sposizione sessuata, il veicolo principale della questione della dipendenza e dello spossamento.

Una tale posizione, è importante ribadirlo, non volta le spalle alla “teoria”, non implica un approccio altro perché empirico o patico, ma pretende di pervenire alla teoria, al senso del “politico”, in forza di una radicale ermeneutica della fatticità in cui la “finitezza” si declina come “vulnerabilità”: possibilità di subire una ferita, e per questo chiama emblematicamente, prioritariamente in causa il corpo: la condizione, cioè, di «esposizione di noi stessi al di fuori di noi stessi»<sup>26</sup>.

Quando la filosofa americana propone di «riconfigurare le condizioni della comunità sulla base della vulnerabilità e della perdita»<sup>27</sup>, includendo quella forma non simbolica di spossamento costituita dal lutto e precisando che “noi” siamo “noi” a partire dalla consapevolezza di avere perso qualcuno, che dunque è «la perdita» che «ha creato un sottile legame fra tutti “noi”»<sup>28</sup>, si interroga su una struttura del “legame” sociale avente il suo centro nella questione del “dolore”. Il dolore assume dunque un valore strettamente politico, come la Butler precisa:

Molti credono che il dolore ci riporti a una dimensione privata, ci confini nella solitudine e, in questo senso sia depoliticizzante. Ma io credo che il dolore dia vita a un senso complesso di comunità politica e sia in grado di fare ciò innanzitutto evidenziando quei legami e quelle relazioni necessari a teorizzare ogni forma di dipendenza fondamentale e di responsabilità etica<sup>29</sup>.

Non è semplice comprendere in che modo una “comunità politica” può essere tenuta insieme, legata, da qualcosa che, come il dolore, spezza la continuità della vita.

*Come può il legame provenire da una spezzatura?* È questa la questione che dobbiamo tenere ferma.

---

<sup>26</sup>J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 45.

<sup>27</sup>*Ibi*, p. 39.

<sup>28</sup>*Ibi*, p. 40.

<sup>29</sup>*Ibi*, pp. 42-43.

Torna forse utile ricordare che anche Heidegger si rapporta a questa questione, in un contesto certo molto diverso, quello in cui parla del linguaggio della poesia e commenta i cupi versi di Georg Trakl. Egli ci dà subito un'indicazione preziosa, suscettibile di una lettura politica, come vedremo; ci parla della forza di contrasto intrinseca al dolore, che *strappa via* e al tempo stesso *trattiene*<sup>30</sup>.

«Il dolore è la dimora naturale dell'anima»<sup>31</sup>, scrive il filosofo tedesco, commentando Trakl. Cosa vuol dire che ciò che unifica il vivente e lo tiene in vita – questo è l'anima – abita nel dolore? Come si lega il dolore con la facoltà dell'anima di essere «in qualche maniera tutte le cose», come dice Aristotele nel *De anima*?<sup>32</sup>

Se il cuore unitario della vita (l'anima) dimora nel contrasto apportato dal dolore, allora da questo deriva che il principio della vita, ciò che fa vivere la vita, va concepito come strutturalmente rivolto all'altro a causa della ferita, dello strappo via da sé, che il dolore comporta. Così, il dolore diviene, per l'anima, la matrice della donazione dell'altro, della possibilità dell'apparizione dell'altro in seno allo stesso, dell'altro per lo stesso e dunque della *relazione*. Scrive Heidegger:

È in forza del contrasto intrinseco al dolore che il vivente può scoprire, nel modo della sua singolarità, quel che gli è compagno nella presenza, lasciandone insieme inviolato il segreto: rispetta[rl]o]ndolo nella sua verità<sup>33</sup>.

Analogamente, Butler:

Quando perdiamo certe persone, oppure veniamo allontanati da un luogo, da una comunità, possiamo semplicemente intuire che stiamo subendo qualcosa di temporaneo, che il lutto finirà e sarà possibile ristabilire un ordine originario. Ma è anche possibile che quando subiamo queste

---

<sup>30</sup>Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1990, p. 66.

<sup>31</sup>*Ibi*, p. 64.

<sup>32</sup>Aristotele, *De an.*, 431b.

<sup>33</sup>*Ibi*, p. 65. A questa riflessione fa seguito questo verso di Trakl: «*Così nel dolore buono e verace è ciò che vive*».

circostanze, venga alla luce qualcosa che riguarda ciò che siamo, qualcosa che evidenzia i nostri legami con gli altri, che ci rivela che questi legami costituiscono ciò che siamo, che questi legami o vincoli ci danno forma. Non si tratta di un “io” che esiste autonomamente da una parte e che semplicemente perde un “tu” dall’altra, soprattutto se il legame con quel “tu” è parte costitutiva con ciò che “io” sono. Se, in queste condizioni, “io” perdo “te”, non solo mi trovo a piangere una perdita, ma divento inscrutabile a me stessa<sup>34</sup>.

Con le parole di Heidegger potremmo chiamare questa capacità del dolore di comportare, al tempo stesso, perdita (del “tu” che se ne va) e visione d’insieme (di ciò che “io” divento senza di te), “forza disvelante” del dolore, «contemplazione che è accettazione»<sup>35</sup>. Il dolore cioè svela, nello strappo che comporta, la verità dell’essere più prossimo e più distante da noi: chi siamo, chi diventiamo, cosa siamo diventati.

La posizione della Butler e quella di Heidegger sono dunque molto vicine, ma la Butler fa un passo oltre Heidegger, perché prova a chiedersi se questo atto di introspezione “disvelante” del dolore, che ci mostra a noi stessi nel momento in cui ci toglie una parte essenziale, può condurre «a una riconfigurazione normativa della vita politica»<sup>36</sup>, e cioè se, in breve, «c’è qualcosa da guadagnare dal dolore», se esso, per esempio, può condurci «a recuperare il senso della vulnerabilità umana, della nostra responsabilità collettiva per la vita corporea l’uno dell’altro»<sup>37</sup>. E, di fatto, la traduzione del dolore in risorsa politica può essere considerata la scommessa *cosmopolitica* di J. Butler, che mira al «lento processo mediante il quale riusciamo a sviluppare un momento di identificazione con la sofferenza stessa», e a «trasformare la preoccupazione narcisistica della melanconia nell’attenzione verso la vulnerabilità altrui»<sup>38</sup>, il riconoscimento della quale costituisce il senso dell’impegno politico secondo la filosofa americana.

Battersi per il riconoscimento della vulnerabilità altrui vuol dire mantenere viva la memoria della propria ferita, di quella del proprio popolo e

<sup>34</sup>J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 42.

<sup>35</sup>M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 64.

<sup>36</sup>J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 49.

<sup>37</sup>*Ibi*, p. 50.

<sup>38</sup>*Ibi*, p. 51.

assegnare a questa memoria un compito produttivo, un impegno sul presente e sul futuro: vigilando affinché nessun altro abbia a risentire la ferita già avvertita in un punto della terra, parafrasando Kant, e dando dunque un valore retroattivo permanente alla sua riflessione.

Torna, così, in questo rifiuto del rifiuto del lutto (operante nella melancolia), e cioè nel coraggio di pensare a partire dal dolore, nell'investimento sulla sua capacità rischiarante (Heidegger), la consapevolezza kantiana del fatto che lo spossamento e la dipendenza non sono gli ostacoli che il soggetto deve togliere in vista della ricomposizione dell'autonomia – solo dal potere di trasformazione contenuto nello spossamento può provenire, infatti, quell'esame *critico* dell'*autòs*, a partire dal quale si può comprendere il legame fra la ragione e l'ordine cosmopolitico in Kant – ma sono ciò che permette di comprendere «la costitutiva socialità di ogni vita incarnata»<sup>39</sup>, vita esposta in quanto tale al rischio dell'abbandono, della distruzione, e vita coinvolta nelle vite degli altri – e quindi anche responsabile per queste vite altre prima di poterlo o di volerlo riconoscere. Piccolo omaggio a Levinas! (alla questione del soggetto come ostaggio), pensatore ritenuto carente di spendibilità politica, ma rilanciato fortemente dalla prospettiva della Butler, che accoglie in pieno queste tesi: *Il volto come estrema precarietà dell'altro/La pace come risveglio alla precarietà dell'altro*<sup>40</sup> – tesi che dentro il costrutto teorico della filosofa americana rivelano una forte politicità perché portatrici di un modello di umanità (o di umanismo: *l'umanismo dell'altro uomo*, per l'appunto) e di comunità, oggi più che mai urgente, non basato sull'idea di una relazione in cui si entra in base a una scelta deliberata, ma sull'idea di una relazione che proviene dallo spossamento e che dunque ci lega allo straniero *incondizionatamente*: sin dall'inizio e prima di poterlo scegliere come ospite più o meno gradito. Questa seconda idea di relazione sancisce il limite della padronanza e delle modalità di appartenenza di una nazione ed esige imperativamente che il diritto, elemento del calcolo, "calcoli", come scrive Jacques Derrida, con «l'incalcolabile della giustizia»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 48.

<sup>40</sup> Cfr. *ibi*, p. 162.

<sup>41</sup> Cfr. J. Derrida, *Forza di legge. «Il fondamento mistico dell'autorità»*, F. Garritano (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 66.





## Identità e Identitarismo

FÉLIX DUQUE

Cominciamo da un paradosso, e cioè, che uno stesso termine, “identità”, può risultare contraddittorio quando la sua denotazione come concetto si raffronta con la denotazione come sentimento. Nel primo caso, l’identità non è soltanto un concetto tra gli altri bensì, dispiegato in modo autoreferenziale in una proposizione, diventa come è noto, il primo dei principi della logica, dell’ontologia e persino della teologia, sempre nell’ambito dell’età moderna. Nel secondo caso, l’identità come sentimento è qualcosa di inespriabile – o addirittura direttamente irrazionale, cioè *illogico* – qualcosa che si ha, e che l’altro – in quanto altro – non capisce e non condivide, ma si considera costretto a rispettare dato che lui stesso, dal canto suo, si sente a sua volta identico: identico a se stesso, o alla comunità nella quale a diverse sfumature – sfumature precisamente di *identificazione* – si trova inserito.

Se ora riuniamo questa doppia considerazione inversa, il risultato scatuisce quasi immediatamente: una proposizione che è vera solo se si considera uno dei suoi lati, non è né può essere ovviamente un “principio” (né logico, né psicologico-sentimentale), quanto, letteralmente, una *petitio principii*, una petizione di principio; in modo tale che *questa pro-posizione* diventa letteralmente una *pre-supposizione*.

In fondo, l’identità non è né un concetto né un sentimento, quanto piuttosto una credenza (se vogliamo con Nietzsche, una finzione necessaria per sostenere e sopportare un’esistenza intessuta di incontri fortuiti). Orbene, come abbiamo appena visto, una credenza è tanto difficile da distruggere razionalmente *in sé e per se stessa*, quanto da sradicare sentimentalmente

(chiamando in causa ragioni che l'individuo senziente sempre comprenderebbe come esterne, o addirittura come spurie), dato che l'incrocio tra una razionalità che si cerca (che sta per *ad-venire* e che rimane sempre *sospesa*, a meno che non voglia dire assolutamente niente) e un sentimento presupposto paradossalmente come *punto di partenza* (ma che, per ciò, muove e *promuove*, come un passato che sta sempre incitando e pressando verso il presente) si trova sempre carico di una forte *emotività* (ciascuno si emoziona quando pre-sente che qualcosa lo affligge nella sua propria esistenza e nel senso di questa; ma non perché non possa pensare quel sentimento che lo cattura, né sentire il pensiero che lo fissa come *identico* proprio in questa affezione, bensì precisamente *perché* non può farlo: perché ha la sensazione di qualcosa che lo domina e nello stesso tempo comprende che solo in e per questa dominazione egli è se stesso). Ora cominciamo a vedere che in questo incrocio tra un'identità pensata e piena, ma che sta sempre *ad-venire*, e un sentimento dell'essere identico a partire e per un *passato* che – a mio parere – mi costituisce senza che io possa evitarlo, ciò di cui si tratta è il *tempo*, il tempo della mia esistenza, e il carattere mortale della stessa. Il pericolo di questa credenza, se portato all'estremo, consiste infatti nel non voler riconoscere che nel *fondo* (nel senso letterale del termine) non vi è che tempo, e quindi l'impossibilità di mettere insieme nel presente un passato che ci preme e un futuro che ci incita. Oppure ciò che è lo stesso: il tempo è, si dà senza fondamento alcuno; e tutto quanto dipende da lui (nel fondo, per noi, *tutto*) è permeato da questa latenza: *la mancanza di fondamento*. È per questa ragione che, in modo reattivo, si cerca disperatamente un fondamento in modo tale da assicurare un'esistenza affannata da un lato all'altro per ciò che è imprevisto e inusuale, e nel continuo trovarsi sul punto di smettere radicalmente, assolutamente, di essere. Ed è proprio questo *meccanismo di compensazione* (riempiendo di vento fetido, come un otre gonfio, un vuoto costitutivo) ciò che sospinge il fondo continuo di un'emotività sempre repressa (quella del sapere della irragionevolezza della propria morte sospesa e della propria nascita sempre presupposta) per acquistare *a sensu contrario* un'emotività ancor più forte, e nel fondo (di nuovo, nel fondo) più irrazionale. Questo sarebbe, avremo occasione di esaminare, l'identità, esasperata, come *identitarismo*. Nel 1959, Max Horkheimer disse perentoriamente sul patriottismo (o meglio: sullo sciovinismo) tedesco qualcosa che ben può

estendersi a ogni credenza identitaria: “Se il patriottismo in Germania è così terribile è perché è privo di fondamento (*grundlos*)”. Quindi: “in esso non si trova nessun amore, [...] niente che non sia brama di potere (*Machtgier*) e aggressività”<sup>1</sup>.

Tra l'altro, l'idioma mostra la polisemia di questa credenza, così amorevole come pericolosa, dato che dispone di uno stesso termine per sottolineare la modalità nella quale si presenta questa credenza, ovvero: la *necessità*. Infatti, l'identità è sentita come qualcosa di necessario affinché io (senza andare oltre) possa essere, pensare o agire; *nel contempo* sentiamo che quest'identità è precaria, che sempre sta sul punto di mancare, e persino di scomparire. La ragione di questa angoscia sta nel fatto che il sentimento non trova mai ancoraggio e sostegno in se stesso, quindi in un'identità *pensata* (in quanto tale vuota, o meglio, *svuotata* per astrazione), quanto in qualcosa che il soggetto crede che sia in effetti l'unica *cosa veramente reale* e che egli, il soggetto, almeno per il momento non lo è ancora del tutto, seppure dovrebbe esserlo: questa contraddizione è ciò che fa scattare il *desiderio* di raggiungere se stessi a partire dall'altro da sé, e nello stesso tempo l'angoscia di non poterlo realizzare. Che l'identità sia l'origine (mai del tutto recuperata) e un destino (mai del tutto realizzato) e, quindi, qualcosa di cui sempre si sente la mancanza, viene corroborato dal fatto che la qualificazione o determinazione prima dell'identità sia, come si è già detto, la “necessità” – un termine che, di conseguenza, potrebbe usarsi per denotare:

1) la proprietà del fatto che qualcosa sia come è, senza poter smettere di esserlo; ma soltanto – lo abbiamo visto – come una vacua *tautologia* che, certamente, diventa *contraddizione*, cioè: l'impossibilità di essere o di fare qualcosa in modo diverso da come uno è, pensa o agisce, è dovuta al fatto che ciò che uno stesso è, pensa e agisce, risulta dalla necessità di attenersi a ciò che lo fa identico a se stesso con se stesso;

2) che qualcosa (per esempio, un paese d'origine) sia necessario affinché qualcuno (un individuo) sia se stesso (ma in un certo modo o in un altro: uiguro o turcomanno, curdo o catalano), non significa che, per questo fatto, questo primo “qualcosa” presupposto esista *senza alcun dubbio*; anzi, al

<sup>1</sup>M. Horkheimer, *Hinter der Fassade*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp. Frankfurt am Main 1991, p. 6.

contrario: che sia visto come imprescindibile perché uno *possa essere*, implica che possa anche non darsi. Discendendo verso le necessità più elementari, è così, che si tratti sia di una necessità materiale (per esempio, mangiare, ma anche espellere le deiezioni corrispondenti), sia di una spirituale (per esempio, è necessario che un essere, sia animale o umano, utilizzi un sistema di segni condiviso, offra indizi del *desiderio*: si parla o si gesticola perché c'è *manca* e *qualcosa manca*);

3) la collisione tra i due punti precedenti getta, nuovamente, in un risultato necessariamente antitetico; infatti la necessità, presa assolutamente, può considerarsi, da un lato come: 3.1) un'origine-destino alla quale non è possibile sfuggire, ma che in nessun momento risulta del tutto compiuta; oppure come 3.2) l'*indigenza* o estrema necessità, che punta già al fatto – tanto impensabile quanto banalmente quotidiano – di poter smettere assolutamente di essere.

Così si enuncia come necessità tanto il pensiero del fatto che “ $A=A$ ” quanto il fatto che, per essere se stesso, sia necessario altrettanto essere-per-e-dall'altro di se stesso: si sente la necessità di respirare, bere e mangiare per poter essere, ma anche di deiettare, come avvertimento del fatto che a un certo momento questo fragile equilibrio si romperà. E conseguentemente, portando il paradosso all'estremo, certamente è necessario appartenere a qualcosa che io debba essere, ma senza arrivare mai ad esserlo del tutto: si può essere assolutamente spagnolo, catalano o siciliano?

Perché potessi godere di un'identità piena, assoluta, sarebbe necessario che origine e destino si dessero nel contempo in me, ma – diciamo così – come un *dono* o una *grazia*, giacché essi (il passato assoluto che mai smette di essere, ma nel modo dell'essere stato, e il futuro assoluto che mai arriva ad essere, ma nel modo dell'essere ad-venire) mai giungono nello stesso *tempo* (mai come in questo caso sembra giusta l'espressione) a coincidere in me, con me stesso, ovvero, a identificarsi tra loro. Soltanto di Dio si dice che è allo stesso tempo origine e destino:  $A$  e  $\Omega$ ; e quindi *presenza* piena, eterna.

Ma d'altro canto, non meno necessario risulta il fatto che quest'identità sia soltanto sentita, e che possa soltanto esserlo, in quanto è in pericolo, in quanto si dà *precaramente*, sul punto di giungere all'estrema indigenza, lì dove la carenza ontica (materiale e spirituale) è la negazione della pienezza

dell'essere e del pensare (come il fatto che questa necessità si enuncia mediante una negazione: *neesse est = non indigere alicuius rei sive conceptus*). Tirando le somme, e come sarebbe da sperare per quanto detto all'inizio, la piena identità si dà soltanto logicamente come una tautologia (Dio è Dio = l'Essere è l'Essere, senza nient'altro), e *ontoteologicamente* come *Ipsum esse subsistens*. L'impossibilità di unire i due ambiti (cioè, l'impossibilità di identificare l'essere e il pensare) costituisce il fallimento della *metafisica della presenza* (dato che, per pensare che qualcuno o qualcosa *esista* essendo l'essere, senza nient'altro, si dovrebbe trovare una via di fuga dalla necessità logica del fatto che essere senza altro non dice *niente*). E l'impossibilità di pensare l'indigenza piena come compimento assoluto della necessità (cioè, l'impossibilità di separare radicalmente l'essere dal pensare, affermando quindi che l'essere non è), si annuncia sempre – senza che sia richiesto dirlo né *e-nunciarlo* – come fallimento del fatto che qualsiasi denominazione di *origine* si identifichi con il proprio *destino*. In una parola: come il fallimento del *vivere* la propria *morte*.

Secondo tutto ciò, il riconoscimento del fatto che l'identità sia qualcosa di cui sempre si sente la mancanza perché, *se si compisse, la necessità logica si identificherebbe allora con l'indigenza esistenziale, è il riconoscimento del carattere finito dell'esistenza*. E fondamentalmente, dell'esistenza umana. Da ciò deriva che qualcosa di apparentemente così freddo come l'identità si mostri come il più incandescente dei motivi: il desiderio o *conatus* di essere, ben sapendo che in ogni momento si è esposti a cessare d'essere, radicalmente. E ciò, nei diversi livelli nei quali si dispiega la credenza nell'identità: come individuo (se si può dire qualcosa intorno a questo strano incrocio di pensiero e sentimento), o come appartenente ad una famiglia o stirpe, ad una nazione, ad uno Stato o, al limite, all'intera Umanità. Si colga che il grado di emotività e ansietà decresce man mano che si allargano i livelli di appartenenza; ed è perciò che l'identità *nazionale* deve essere coscientemente e artificialmente promossa, avvertendo del pericolo sempre presente della sua perdita, mentre la credenza in un'identità *statale*, se non viene identificata come nazionale, è appena capace di suscitare sentimenti di appartenenza e identità che vadano oltre quello provocato dal possesso di un passaporto o

di un *Documento Nacional de Identidad*<sup>2</sup>, benché il politologo tedesco Dolf Sternberger abbia forgiato nel 1979 il concetto di *patriottismo costituzionale* e Jürgen Habermas lo difenda da allora con impetuosità<sup>3</sup>.

La ragione di questa disaffezione emozionale sembra chiara: il sentimento di identità nazionale (il nazionalismo) sorge da una base vicina al secondo senso di “necessità” (ciò che è imprescindibile per l’esistenza, sia biologica, sia etnica, sia culturale) ed è quindi sempre contigua all’*indigenza*; invece il patriottismo costituzionale si accosta troppo al lato di identità come *astrazione pensata* la quale, invece di sorgere dal basso verso l’alto, viene proposta dalle alture ancor più eteree, proprio perché principalmente razionali, come i diritti umani (e la loro Dichiarazione del 1948), che esigono che il membro di famiglia, il borghese e il cittadino si innalzino al livello di “uomo in generale” che ama l’Umanità, considerandola anch’essa in generale (soltanto che il concetto di Umanità, preso in forma isolata, sembra consistere di fatto nel lasciare da parte le differenze e distinzioni che abbiamo chiamato “nazionali” e, cioè, di farne un’astrazione di queste), per poi discendere da questa universalità alla particolarità *repubblicana* dello Stato costituzionale di diritto<sup>4</sup>.

Più ideologico risulta questo patriottismo quando viene usato per attuare, attraverso il venerabile manto di questo *umanitarismo*, necessità di tipo *geopolitico* come la sopravvivenza dell’Unione Europea, se questa non vuole rimanere (essa e le nazioni che la compongono) fuori dal gioco economico, politico e militare a livello mondiale. E ancor più cinica, e persino ipocrita, è la difesa del presunto *costituzionalismo* da parte dei partiti di destra in Spagna, che cercano di far apparire come difesa della costituzione e persino come amore per la stessa, ciò che in fondo non è altro se non un nazionalismo spagnolo *reattivo*, che ora si risveglia con forza per affrontare i nazionalismi periferici.

<sup>2</sup>Che dovrebbe, in effetti, chiamarsi nella sua purezza “Documento Statale d’Identità” [“Documento Nacional de Identidad” corrisponde alla Carta d’identità secondo la dicitura spagnola, NdT].

<sup>3</sup>Cfr. J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in Id., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

<sup>4</sup>K. Thorwarth, *Kein Grund für Deutschen Patriotismus*, «Frankfurter Rundschau» ed. online (art. aggiornato il 29 maggio del 2015).

Quindi, tranne nel caso dell'identità individuale (e della sua sempre possibile perdita), gli altri sentimenti d'identità sono stati creati artificialmente per conferire senso ad una sempre possibile consegna di questa individualità (per morire con abnegazione, o per uccidere patriotticamente coloro i quali vogliono annientare il *mio* gruppo di appartenenza). Questa credenza artificiale, interessatamente diffusa dalla formazione familiare, dall'educazione e dall'addottrinamento, proviene – secondo quando già detto – da una credenza rafforzata *miticamente* e poi camuffata teoricamente sotto un principio logico, e nel contempo, viene tinteggiata emozionalmente a partire dalla convinzione – per quanto essa sia latente e repressa – del carattere fragile e precario di questa costruzione *comunitaria*.

Vediamo ora i diversi livelli:

1) Quello primario: l'identità *personale*, qualcosa di immediatamente sentito come l'elemento costituente più intimo dell'individuo, e pertanto come qualcosa d'ineffabile e inesprimibile. Ovviamente si tratta piuttosto di una costruzione della memoria, generata da un ciclo di retroazione (feedback) che costruisce, in modo travagliato (scomponendo e ricomponendo), fatti, impressioni e ricordi secondo quanto questi siano preziosi, in ogni momento, per il mantenimento di una vita retta da un pronome che racchiude in sé ogni differenza: l'“Io”.

2) L'identità *popolare*, vicina al nucleo di ciò che è familiare, la quale, attraverso un'inoculazione in particolar modo orale, trasmette norme comuni di comportamento, senza nemmeno che a questo livello si possa parlare di “determinismo biologico” (come nel caso del socialdarwinismo) e meno che mai di un determinato “essere popolo” (*Völkswesen*, e quindi: *Menschentum*), unito da vincoli di sangue e di terra (in modo meno diretto da strutture di parentela), che diano luogo finalmente ad una primigenia “comunità del popolo” (*Volksgemeinschaft*), come se questa costituisse ciò che è genuinamente naturale, di fronte alla fredda ed interessata artificialità della società (*Gesellschaft*).

3) Per ultimo, esiste il sentimento d'identità più insidioso, e allo stesso tempo il più radicato: è l'*identità nazionale*, che pretende di strutturare gerarchicamente tutte le altre. La sua espressione più ovvia è naturalmente il patriottismo. Di questo sentimento abbiamo due definizioni antitetiche,

dovute entrambe alla stessa persona, il Dr. Samuel Johnson. Secondo il suo biografo James Bowell (*The Life of Samuel Johnson*, 1791) questi avrebbe detto una volta: “Patriotism is the last refuge of a scoundrel”. Nella sua arringa *The Patriot* (1774), Johnson fa mostra di un buon esempio di questo presunto patriottismo: “Istigare la plebaglia con accessi di rabbia (*rage*) che vanno oltre la provocazione significherebbe sospendere la felicità pubblica, o addirittura distruggerla. Chi disturba senza necessità la pace della sua patria non l’ama. Ci sono pochi errori e poche mancanze del governo che possono giustificare un appello alla plebe, la quale non dovrebbe giudicare ciò che non può comprendere e le cui opinioni non sono diffuse dalla ragione, ma per contagio”. Un’ambigua definizione rispetto a quella che viene offerta dopo: “un patriota è colui il cui comportamento pubblico è retto da un solo motivo, l’amore per il suo paese; è colui che agendo nel Parlamento, non ha, per quanto lo concerne, né speranza né timore, né amabilità né risentimento, bensì riferisce ogni cosa all’interesse comune”<sup>5</sup>. Portato all’estremo, questo patriottismo esasperato, rimane rispecchiato nel motto della Gioventù Hitleriana: “Du bist nichts. Dein Volk ist alles” (Tu non sei niente. Il tuo popolo è tutto)<sup>6</sup>.

Come è possibile giungere a sentire intimamente questa identità *collettiva*, capace di annullare il proprio sentimento d’identità personale, sino al punto da offrire la propria morte sull’altare della patria? Rispetto a ciò, potremmo stabilire una gradazione di inoculazione di questo sentimento, che in certo modo ripercorre i diversi tipi storici di addottrinamento dei gruppi umani:

1) attraverso il mito diffuso, modificato e flessibilizzato dall’insegnamento orale di narrazioni convergenti, destinate tutte a rassicurare la consistenza biosociale del gruppo, e a trasmettere il senso del medesimo come qualcosa che sia al di là del tempo comune, in un tempo che racchiude in certo modo tutti i tempi, come una sorte di *arché* o di “cielo protettore”. Queste narrazioni vanno introdotte attraverso una distruzione del tempo quotidiano,

---

<sup>5</sup>Cf. <https://www.samueljohnson.com/thepatriot.html>.

<sup>6</sup>Vedi A. Scriba, *Die Nazionalsozialistische-Volksgemeinschaft* (2014), in: <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/innenpolitik/volksgemeinschaft.html>.



per catapultarci all'origine<sup>7</sup>. La narrazione mitica è una narrazione plastica (sempre con un certo insegnamento morale di fondo) impiegata nei riti di passaggio, siano biologici o sociali, fissando così le tradizioni e le abitudini del popolo (e creando a sua volta il popolo medesimo).

Eppure, se i miti sono l'archivio della memoria collettiva, ci si dimentica interessatamente del fatto che mai essi sono esistiti in modo isolato ed esclusivo per ogni popolo, bensì si formano per conglomerati, o *clusters*, comunicando tra loro e con i grappoli di informazione di altri popoli, consolidando così nuovi tipi di armonia sociale, o di conflitto, quando si fa necessaria una distruzione per garantire la stabilità del gruppo<sup>8</sup>. In generale, lo scambio di prodotti materiali e quello simbolico di donne viene "spiegato" in questo modo attraverso spedizioni *ad extra* (come quella della Nave Argo nella Colchide, per esempio) o incursioni *ad intra*, "inserite" e citate nuovamente, modificando il loro senso originale, nel *corpus* mitologico (come l'inno a Demetra, nella *Teogonia* di Esiodo).

2) Mediante una *Storia Sacra*. Quando il gruppo, coeso attraverso l'incrocio di diverse narrazioni mitiche, si introduce egli stesso nelle formazioni sociotecniche più ampie, sino a formare nell'insieme il rudimento di uno Stato (ma che ancora è nello stadio proprio dei cosiddetti "imperi pristini") risulta necessaria una *storia* di fondazione e di destino, ricoperta dall'aura magica che è stata presa in prestito dalle vecchie narrazioni mitiche. In questo modo si assicura la persistenza e la consistenza *storica* di un *popolo*, rinviando la sua origine ad un atto di fondazione delegato poi a una catena successiva di autorità, la quale, in ultima istanza, riposerebbe in un pantheon retto dall'*andreia* di un dio superiore (come nella mitologia sumero-accadica o nella greca) o in modo più raffinato in un monoteismo (come l'effimero culto di Aton, in Egitto, o il più persistente di YHWH in Israele-Giudea).

---

<sup>7</sup>Questo è quanto significa letteralmente *Ursprung* in tedesco: "salto verso il primigenio" (*In illo tempore*, un ingresso poi declassato nel "c'era una volta" dei racconti quando queste cronache hanno soltanto senso nell'infanzia, come modello di comportamento).

<sup>8</sup>Su questo punto, sia sufficiente citare la doppia dottrina della *Genesi* ebraica, rispetto alla "creazione umida" (secondo la tradizione sacerdotale) e la "creazione asciutta" (propria della tradizione jahvista).

3) Quando la Storia Sacra smette di essere soggetta alle vicissitudini di un Popolo (ovviamente quello eletto) e attraverso il vincolo della dottrina religiosa con un potere tendenzialmente universale (come nel caso esemplare del decadente Impero Romano prima, e del Sacro Impero Romano Germanico poi), questa storia si cristallizza per così dire in un testo sacro, che trascende i tempi e gli spazi particolari, e diviene *Teologia*, non senza assorbire e trasfigurare in sé la vecchia dottrina, come si può apprezzare in un capitello dell'abazia di Sainte-Marie Madeleine a Vézelay (Francia), denominato *Le moulin mystique*, che mostra la *translatio imperii* da Mosè – che versa in un mulino il grano e la religione: distinto e ancora naturale, senza raffinazione – verso Paolo, che raccoglie la mietitura, trasformata in farina, formata da polvere indistinta, uniforme (possibile allusione alle necessità del martirio). Trionfo – illusorio, certamente – dell'unicità e uniformità della dottrina di fronte alle diverse credenze religiose. Trionfo, in fin dei conti, dell'*identità* attraverso la fusione – ancor più illusoria – del potere politico supremo dell'*Imperator* e della Chiesa Cattolica, entrambi orientati e giustificati da un'istanza suprema e trascendente. Non invano si trattava di un *Sacro Impero*.

4) E finalmente, quando l'Impero (che in quanto tale necessita di una narrazione) crolla, la teologia si raffina ancor di più e diviene *Metafisica* (non senza integrare travagliatamente nella sua presumibile struttura razionale l'istanza teologica precedente: perciò sarebbe più preciso parlare di ontoteologia). Nella metafisica moderna, la credenza nell'identità si trasforma (o pretende di trasformarsi) nel *principio d'identità*, in quanto fondamento e ragione ultima, allo stesso tempo, della mente umana e dell'essenza della realtà. In questo modo, la pretesa di trascendenza di ogni spazio e di ogni tempo si compie nell'*analogatum princeps* dell'essere e del pensare: il Dio, che unisce in sé, senza resti, identità personale singolare (*ens summum*) con la causa del mondo fenomenico (come *ens necessarium*) e con la ragione del mondo in sé e per sé delle *idee eterne* (Dio, in quanto *omnitudo realitatum sive perfectionum*).

Qui, quindi, il *definiens* essenziale (*praedicatum*) vede se stesso riflesso nel *definiendum* (*subjectum*). Il problema di questo ambizioso *costrutto razionale* è che, o si esprime attraverso una proposizione che distrugge se

stessa come mera tautologia ( $A=A$ ,  $Io=Io$ ), come prima si era annotato; oppure la definizione aggiunge *negativamente* qualcosa al *definiendum* e lo sussume, escludendolo sotto di sé. In questo caso, tutte le cose differiscono da se stesse, tranne una sola “cosa” realmente identica: Dio, il quale è invece definito *implicitamente* come escludente (il Dio ebreo, che imponeva ai fedeli: “Non avrai altro Dio all’infuori di me”, si trasforma nell’*Ipsum esse subsistens*, che esorta ogni essere razionale: “Non accetterai un’*altra* identità che non sia quella di me stesso o quella concessa per analogia di attribuzione ad ogni altro essere”).

Soltanto che dell’essere difettoso di questa esortazione ne diede testimonianza (ovviamente, malgrado lui) la stessa definizione che l’Aquiniate offrì di questo Essere-Dio che nello stesso tempo è l’essere di Dio, *Ipsum esse subsistens*: “Sed hoc est Deum esse per essentialiam in omnibus, non deesse alicui rei”<sup>9</sup>. Qui la cosa importante è l’aggiunta, chiaramente: si dà per scontato che Dio è in tutte le cose (lato essenziale), ma senza necessitare di nessuna di esse in particolare, né per esistere né per essere pensato (lato esistenziale). Ne segue, quindi, che non vi è niente che Dio non sia e che, invece, tutto è per lui, in modo tale che Dio si definisce allo stesso tempo in quanto non è il mondo (cioè: non sembra possibile pensare Dio senza ammettere *prima* l’esistenza del mondo, sia pure per negargli consistenza propria: *teologia negativa*), e in quanto crea il mondo (teologia per *analogia attributionis*; qui, al contrario del caso precedente, non è possibile né che il mondo esista né che sia pensato *se prima* non si presuppone Dio). Il mondo (diciamo: la diversità e la differenza) è negativamente necessario per pensare l’identità; e Dio (l’identità) è positivamente necessario per pensare la mancanza d’identità del mondo: *quid pro quo* del positivo e del negativo, come ben sapeva già Hegel<sup>10</sup>.

Qui, ciò che si è interessatamente dimenticato è il fatto che il cosiddetto principio d’identità non è quel principio, quanto piuttosto il risultato dell’azione di astrazione dalla diversità (e il suo sviluppo come differenza

<sup>9</sup>Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae* I<sup>3</sup>, q. 8, art. 3, 2. *Praeterea*.

<sup>10</sup>Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (L. II, cap. 2, C. Anm. 1), in Id., *Gesammelte Werke* II, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 283.

e contrapposizione), in modo tale che il presumibile primo principio è in realtà veramente il *principio di contraddizione* (essendo significativo che sempre sia stato chiamato così invece di principio di *non* contraddizione): che A non possa essere non-A nello stesso tempo e nello stesso versante (*nel tempo e nel versante nei quali rifiuta di essere e di essere pensato come essente non-A*, che è la parte esclusa da questa definizione). Quindi, veramente in realtà, sembra sia necessario riconoscere che: “Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie”<sup>11</sup>. Ma questo è proprio ciò che nessuno vuole riconoscere: non che qualcuno o qualcosa sia contraddittorio, bensì che lo sia *in se stesso*, cioè: che la *medesimezza* (se vogliamo: la sua identità) consista nella sua *contraddittorietà*. E questo sia nella propria esistenza temporale come nel versante logico (i due lati, si ricordi, del principio di identità).

Quanto al primo aspetto, tutte le cose (inclusendo l'amato “io”) sono identiche con se stesse (o meglio: *coerenti* con se stesse) se e soltanto se assimilano, modificano o rifiutano in ogni momento l'altro da se stesse (proprio quello che *loro* capita) facendo allo stesso tempo la stessa cosa rispetto a ciò che esse stesse erano prima<sup>12</sup>. Come diceva il vecchio Eraclito: “Mutando riposa”<sup>13</sup>.

E sul versante logico: un soggetto è identico a se stesso soltanto se il suo predicato, nell'affermarsi come tale, nega determinatamente ogni possibile predicato diverso da lui nello stesso aspetto (non può essere soltanto “spagnolo”, bensì spagnolo sotto l'aspetto positivo di essere castigliano, o negativo di non-essere catalano o navarrino ecc.). Da questa precisazione dipende *il passaggio cruciale della credenza nell'identità alla difesa dell'identitarismo*. Certamente si può e persino si deve essere spagnoli come castigliani, o (*vel*: senso inclusivo) come navarrini o catalani, ecc. (qui avrem-

---

<sup>11</sup> *Ibi*, Anm. 3, p. 286: “Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie; e precisamente nel senso che di fronte alle altre, questa proposizione esprime meglio la verità e l'essenza delle cose”.

<sup>12</sup> B. Brecht, “Das Wiedersehen”, in *Geschichten vom Herrn Keuner (Kalendergeschichten)*: “Un uomo che il Sr. K. non vedeva da tempo, lo salutò con queste parole: ‘Non La trovo affatto cambiato’. ‘Oh!’ disse Herr K. e impallidì” (*‘Sie haben sich gar nicht verändert’*. “Oh!” sagte Herr K. und erbleichte). <https://nosologothevlc.files.wordpress.com/2013/03/brecht-geschichten-keuner.pdf>.

<sup>13</sup> Diels-Kranz 22, B 84a: *metabállon anapaúetai*.

mo un paragone di uguaglianza, del tipo: spagnolo è il castigliano così come il navarrino ecc.). Ma il credente identitario non ammette questa equiparazione, dato che sostiene che, o (*aut*) uno è *davvero* spagnolo in quanto castigliano, oppure (*aut*) può esserlo solo in quanto navarrino, ecc., con il pericolo evidente del fatto che dall'esclusione *aut... aut* si passi ad una proposizione condizionale *escludente*: se essere spagnolo si identifica con essere (soltanto) castigliano, *allora* essere (soltanto) navarrino o catalano non è essere un vero spagnolo.

Nel primo caso, quello della disgiunzione inclusiva, nell'ambito politico-nazionale avremo una specie di *federalismo* (altrettanto spagnolo è essere castigliano come navarrino, catalano ecc., ciascuno a modo suo), articolando così una *Nazione di nazioni* (sarebbe il caso dell'identità logica, sviluppata come diversità). Nel secondo caso (distinzione escludente) occorrerebbe parlare di una *Confederazione* (avremmo allora uno *Stato plurinazionale*: un'amministrazione formata da diverse nazioni *differenti e contrapposte* tra loro senza che esista qualcosa come "la Nazione spagnola")<sup>14</sup>. E finalmente, nella versione più estrema (propria dell'*identitarismo nazionalista*), avremmo una specie di Stato-Nazione giacobino, nel quale si identificerebbe un modo particolare di essere spagnolo (per esempio, il castigliano) con il modo generale ed *esclusivo* di esserlo, in modo tale che gli altri territori dovrebbero piegarsi a questo modo essenziale di essere, oppure dovrebbero scorporarsi dalla Nazione spagnola (come sarebbe il caso della Catalogna, decisa a smettere di essere spagnola, pur di non sottostare alle direttrici di "Madrid"). Per il resto, è evidente che quest'ultimo passaggio è così illogico (non si può passare dal particolare di una specie all'universalità del genere) quanto frequente.

In realtà, ciò che maschera l'*identitarismo* risulta chiaro, da quanto ho detto: si tratta di imporre una credenza mitica, *essenzialista* (secondo la quale il "Popolo" continua ad essere lo stesso lungo tutta la sua storia, articolandosi così come Nazione), contro la realtà faticosa di un'esistenza sempre variabile, sempre fortuita, dovuta alle contingenze della storia. Il fatto è che la Nazione, in quanto erede migliorata del diritto divino dei Prin-

---

<sup>14</sup>Mi sia permesso di rimandare al mio saggio: *L'Espagne: la nation qui n'existe pas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 81/1 (2014), p. 11-26.

cipi, compie simbolicamente nell'ambito terreno ciò che la fisica scolastica ammetteva soltanto per il "lombo del cielo", il Dio, ovvero: essere identica in modo *sempiterno*; cioè: rinnovandosi una volta e un'altra ancora (ciò significa etimologicamente *semper*) lungo una vita che si dà nel tempo, ma senza fine. E in effetti, una nazione lo è quando si riconosce come comunità dei vivi, dei morti e di quelli ancora non nati. È vero che Kant riconobbe questo carattere di *immortalità*, ma per la specie umana nel suo insieme<sup>15</sup>.

Ovviamente, quest'idea ben può essere *regolativa e orientativa* ma si tratta in definitiva di un universalismo astratto, derivato dalla credenza scolastica nel cielo inferiore, il quale muove le altre sfere cristalline, ma è mosso dal cielo superiore (*empyrium immobile*). Ciò che in ultima istanza muove le azioni umane (e quindi funziona come fonte di legittimità) è l'idea di una temporalità presumibilmente perenne e sempre rinnovata, ma limitata a un paesaggio, a un territorio e a certe frontiere, dentro le quali le diverse generazioni possono riconoscersi come tali attraverso un mito o una narrazione delle *origini*, che obbliga i vivi in un modo quasi teleologico a onorare i morti e a garantire future nascite e possibilità di vita per le generazioni posteriori. Soltanto che questo sentimento di coappartenenza è legato *ab origine* e strutturalmente all'esistenza dell'Altro, che deve essere mantenuto, persino *manu militari*, all'esterno delle frontiere, essendo ammesso nel proprio territorio solo in virtù di trattati reciproci.

Ebbene, il movimento identitario fa ancora un passo al di là (o meglio: *al di qua*) e torna a vincolare questa idea di nazione sempiterna ma in pericolo (come se godesse di una *esistenza perenne* ma precaria: sempre sul punto di scomparire) con una versione rinnovata del citato *perpetuum mobile* in quanto *Anima del mondo*; soltanto che, in questo caso, sarebbe limitata a un territorio (senza ammettere un "ultimo cielo" motore, cioè il *cosmopolitismo*). In questo caso, lo *spazio*, una determinata "terra", corrisponderebbe alla *potentia*, mentre il tempo sarebbe l'*actus*, la storia che aggiorna una volta e un'altra ancora, *eadem sed aliter*, le potenzialità insite in una terra che accoglie nel contempo le ceneri dei morti e i semi dei vivi. In questo modo, ogni Nazione (se lo è veramente) sarebbe guidata da un determinato

---

<sup>15</sup>Cf. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (3. Satz, Scholium), in *Kants Werke*, De Gruyter, Berlin 1968, Ak. VIII, 20.

“spirito del popolo” (*Volksgeist*) che la guida, la protegge e a volte la punisce, affinché sia sempre la stessa (il cosiddetto “Antico Testamento” mostra abbondanti prove di questa protezione, sempre accompagnata da azioni violente: *sorvegliare e punire*). In una traduzione laica (più biologica che storica, certamente) si tratterebbe piuttosto del *carattere* dei diversi popoli, il quale deve essere preservato nella sua purezza, evitando possibilmente ogni contaminazione esterna, e ogni insurrezione interna da parte della plebe incivile.

Portata questa logica identitaria all'estremo, essa implica non tanto uno “splendido isolamento” tra le nazioni, intese come unità collettive indifferenti tra loro (qualcosa di impossibile persino per gli inglesi, nonostante lo stereotipo fissato da Kant), quanto una specie di *bellum omnium contra omnes*, dato che ogni nazione lo è soltanto in quanto nega le altre, e di conseguenza in quanto negata dalle altre.

Nel fondo, l'identitarismo (così come la sua forma più “democratica”: il nazionalpopulismo) deve la sua espansione (soprattutto in Europa) alla trasformazione di un'economia della *produzione*, basata sul libero mercato, ma che in certo modo era controllata o almeno vigilata dai diversi stati nazionali, a un'economia *speculativa*, nella quale sono i mercati finanziari che, attraverso le agenzie di *rating*, controllano, orientano ed infine di dirigono non soltanto le economie nazionali, bensì le istituzioni transnazionali come l'Unione Europea (così come si può vedere attraverso il dominio esercitato dalla cosiddetta *troika* formata dalla Banca mondiale, dal Fondo Monetario Internazionale e dalla *Banca Centrale Europea*).

Per quanto riguarda l'immigrazione, e dal punto di vista dell'identità, si può ben dire che siamo davanti a una relazione inversamente proporzionale: quanto maggiore è la perdita graduale d'identità del migrante “invasore” (privo di paese, etnia e famiglia sino a diventare un semplice corpo nudo, rappresentante l'umanità nel suo grado più basso), tanto più quest'uomo, senza altra determinazione che – forse – il colore della sua pelle e l'esotico della sua lingua, genera una reazione xenofoba nella “nazione invasa”; il cittadino si barrica nella sua presunta identità nazionale, che ingloba e protegge l'identità di gruppo, familiare ed individuale. Con ciò, questa identità fa dell'individuo un portatore di *valori esterni eterni*: l'anima dello spirito

nazionale. Così, quanto più si perde “dignità umana” dal lato del migrante (il quale acquisisce in cambio, sarcasticamente, un valore *cosmopolita* per difetto), tanto più si accresce dall’altro lato il senso di appartenenza, di radicamento in una *Heimat*, prena di valori sentimentali. Un radicamento esaltato da Martin Heidegger (e sfruttato *ad nauseam* dall’estrema destra), senza che si consideri necessario soffermarsi a spiegare le ragioni di questo primato: “È già sufficiente se ci soffermiamo sulle cose che abbiamo vicino e che perciò ci appaiono ovvie, se ci raccogliamo su ciò che ci tocca più da vicino, che riguarda ciascuno di noi nella sua individualità, qui ed ora. Qui: in questa parte della Terra (*auf diesen Fleck Heimerde*); ora: nella presente ora del mondo (*in der gegenwärtigen Weltstunde*)”<sup>16</sup>.

Certamente, non è questo – almeno io credo – ciò che pensa e sente l’emigrante che arriva attraverso una precaria imbarcazione alle coste dell’Italia e della Spagna. A lui non importa perdere il senso d’identità nazionale o d’identità sociale, quando è in gioco l’identità familiare, o persino la propria vita. Al contrario, l’identità nazionale tanto cara ai nazionalpopulisti sottomette e nasconde nello stesso tempo il deterioramento dell’identità sociale (sia dentro che fuori dalle frontiere del paese), e disprezza l’identità singolare-particolare (rafforzando invece, come si era notato, l’immersione dell’individuo nell’identità nazionale). In questo modo, la consegna: “Tutto per la patria” (logica di sussunzione) diviene impercettibilmente: “Tutti siamo la patria” (logica di inerenza). Come sarebbe a dire: mi affermo nella mia propria nullità personale; la mia autoaffermazione è la mia propria *abnegazione*.

Tra l’altro, non si può identificare semplicemente il movimento identitario con il populismo, sebbene collabori con lui, paradossalmente, come forza d’urto e avanguardia di questo, e, nello stesso tempo, come avvertenza alla popolazione intimorita dalla doppia minaccia del neoliberismo tardocapitalista e della perdita della propria identità per mano degli stranieri.

Come se dicessimo: se non si accetta il populismo autoritario come il male minore, apparirà, allora, sia il nichilismo di contorni apocalittici, sia l’estrema destra di profilo persino “neofascista”. Invece, credo sia inutile screditare la nuova destra e i gruppi identitari, considerandoli semplicemente

---

<sup>16</sup>M. Heidegger, *Gelassenheit* (1955), Neske, Pfullingen 1985<sup>5</sup>, p. 14.



come *paleo-* o *neo-fascisti*. Sia sufficiente segnalare brevemente le differenze. Così:

1) Il fascismo, nei suoi diversi versanti, ha sempre una vocazione *imperialista* sul piano geopolitico *ad extra*, e *anticapitalista* (“corporativista” o “nazional-sindacalista” nel caso spagnolo) sul piano economico *ad intra*. Senza andare più lontano, la Falange Spagnola – attualmente non più di un gruppuscolo – appoggiò lo sciopero dei tassisti in Spagna contro le multinazionali Uber e Cabify nel luglio del 2018; e quando si presenta alle elezioni non dimentica di criticare l’usura delle grandi banche.

2) In una versione esorbitante del socialdarwinismo, il fascismo sostiene una presunta gradazione assiologica dei diversi popoli: dei pochi sono i Signori della Terra (per usare – ed abusare – della terminologia di Nietzsche), gli altri molti incarnano invece il servo, prima; e l’*homo democraticus*, ora.

3) I suoi nemici sono il *macchinismo fordista*, e le condizioni che permettono il suo sorgere e la sua espansione: la tecnologia (etichettata notoriamente da Heidegger come *Machenschaft*) e il denaro (indipendentemente, questo sì, dalla sua distribuzione interna). Questi fattori sarebbero stati incarnati dall’*Amerikanismus* e dal *Bolscevismo*.

Invece, l’identitarismo sorge dalla nuova destra (come nel caso di Casa Pound sorta da una scissione del MSI), come una correzione “postmoderna” e *aggiornata* di questa ideologia, ma appropriandosi del *modus operandi* dei movimenti di estrema sinistra di agitazione e propaganda (*agit-prop*). È vero che, data la comune radice ideologica, entrambi mostrano un’ossessione mitica per un passato comune ancestrale, con predominio – nonostante il fascismo italiano e il suo delirante intento di rivitalizzazione dell’Impero romano – del mondo celtico e germanico; ma, nel movimento identitario, frammisto con fantasie orientalizzanti senz’altro fondamento che quello che proviene dai mezzi di *entertainment* e *show business*, dai video giochi ai concerti di *rock psichedelico* e *heavy metal* (principalmente, si veda l’ironia, provenienti dal “nemico americano”). Nella fantasticheria fascista e nazionalsocialista, la razza bianca (nel caso italiano, inventata nel 1938 per l’occasione come “razza mediterranea”) necessiterebbe di uno spazio vitale (*Lebensraum*) per espandersi, colonizzare e soggiogare altri popoli<sup>17</sup>.

<sup>17</sup>Secondo il punto 3 del Programma del NSDAP (1933, ma esteso da Hi-

Al contrario, secondo la concezione identitaria esistono popoli ben definiti, separati gli uni dagli altri, in modo tale che non ci dovrebbe essere tra loro interazione che non sia commerciale e culturale, ma senza mescolanza biologica, fatto che porta alla distinzione forse più chiara tra il fascismo e il movimento identitario. Questo difende in effetti l'etnopluralismo (ma non l'internazionalismo), precisamente per evitare il nichilismo e la distruzione della terra, come conseguenza della globalizzazione. Come dice Martin Sellner nel *Plädoyer* dedicato a Heidegger: «Credo che questo accordo unificatore non possa costituire nessuna "Internazionale delle Nazioni". Tutto il popolo deve sbarazzarsi da solo della sua inserzione globale e responsabilizzarsi di se stesso, dentro il corso della storia dell'essere; accettando l'eredità del nichilismo, deve procedere al suo oltrepasamento nella maniera adeguata a ogni caso. Ciascuno per se stesso e tutti insieme (*Jeder für sich und alle gemeinsam*)»<sup>18</sup>. È questo ciò che difende l'identitarismo: «Ciascun popolo, partendo dalla sua origine etnoculturale dentro la connessione di destino dei cammini della storia, ha il suo proprio compito ed il suo proprio futuro»<sup>19</sup>. Non sarebbe necessario quindi un grande sforzo per rendersi conto del fatto che questa *metapolitica* di popoli come compartimenti isolati e stagni implichi una difesa contro quegli altri popoli che, d'accordo con la pittoresca concezione della storia come geopolitica, "insistono" nel non stare al loro posto, come i neri o i latinoamericani in Nordamerica o gli arabi in Europa. Come si è già notato, questa concezione *pseudoegalitaria* nasconde la proibizione di migrazioni e, certamente, di matrimoni misti.

Un altro punto paradossale è quello della separazione tra fondo e forma. Mentre quello continua fedele ai contenuti di *Blut und Boden*, la forma nella preparazione e diffusione di messaggi da parte degli identitari è quella di organizzare *performances* "controculturali" e antisistema (si potrebbe ben dire che oggi gli unici movimenti effettivi antisistema provengono dal

---

tlar nel 1920): "Esigiamo terra e suolo (colonie) per l'alimentazione del nostro e per la residenza del nostro eccesso di popolazione", in <http://www.luebeck-kunterbunt.de/TOP100/NSDAP.htm>.

<sup>18</sup>M. Sellner, W. Spatz, *Gelassen in den Widerstand. Ein Gespräch über Heidegger*, Antaios, Schnellroda 2013, p. 47.

<sup>19</sup>*Ibi*, p. 68.

movimento identitario) con la sola finalità di diffondere le immagini attraverso *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*. Su questo punto, la strategia è inversa a quella del nazionalsocialismo e del fascismo italiano, che organizzavano grandi concentrazioni di militanti con un formidabile apparato scenografico, per conseguire l'identificazione del popolo con il Movimento, e poi lo ritrasmettevano (attraverso la radio e il cinematografo) alle masse. In questo modo, le masse sobillate e organizzate dal partito, seguivano il leader. Ora invece, sono sia i leader che il popolo a seguirsi reciprocamente gli uni con gli altri, secondo gli indici dell'audience, con la ricezione di video, immagini, consegne e manifestazioni di ogni tipo (soprattutto *on line*, con l'approvazione o riprovazione conseguente), che sono nuovamente distribuiti, modificati, da qualunque punto (*many to many*), e con conseguenze in principio imprevedibili. Ora sono le reti sociali quelle che retroalimentano una volta e un'altra ancora il movimento, aiutate da pagine web o piccole editrici ma molto "consapevoli", per la formazione di quadri intellettuali del movimento (come Arktos ed Antaios in Germania, o Fides in Spagna). Come nota Volker Weiss, gli identitari «hanno compreso che la documentazione e ulteriore diffusione delle loro azioni in internet sono più importanti nel lungo periodo che l'azione stessa».

In generale, il movimento presenta una sintesi – alquanto stravagante – di programmi, applicazioni e messaggi high-tech (che procedono in ultima istanza dalle gigantesche corporazioni nordamericane di *hardware* e *software*, o della distribuzione universale di prodotti, come Amazon) e di una specie di tradizionalismo *travestito*, come se si trattasse di una parodia dell'*archofuturismo* difeso venti anni fa da Guillame Faye. Ed è questo, in effetti, il gran paradosso: gli identitari si servono di strumenti che ostacolano la realizzazione finale dei loro obbiettivi (in questo tra l'altro condividono la stessa fortuna del jihadismo internazionale). Nell'era globale, con lo scambio costante di comunicazioni e messaggi, l'unica cosa che la difesa del suolo e della terra propri, diffusa *urbi et orbi* dalla Rete, può offrire ai suoi addetti è una mera soddisfazione virtuale, senza altri effetti reali che quelli di tenere a freno la sinistra, facendone una parodia nel copiare i suoi metodi. Tranne nel caso in cui questa mobilitazione della gioventù sia teleguidata dai movimenti nazionalpopulisti, in un altro doppio gioco di retroalimentazione

(feedback).

In effetti, il populismo capisce, promuove e – se necessario – protegge i gruppi identitari come “avanguardia” del movimento (fortemente efficace per esempio per tenere sotto scacco i resti del populismo di sinistra e, soprattutto, per lottare per la “conservazione etnoculturale dell’Europa”). Al contrario, gli identitari non desiderano essere visti come semplici “pedine” dei gruppi dell’estrema destra, bensì essere il loro *cervello* e guida, e non soltanto sul fronte di combattimento. Così, rispondendo alla strategia di *Alternative für Deutschland* (nel giugno 2016) per assorbire l’*Identitäre Bewegung*, questo movimento si presentò come alleato del populismo e con lo stesso rango (o persino considerando il partito con un movimento identitario in più): «Desideriamo – dice il documento – una stretta collaborazione tra l’*Identitäre Bewegung* e *Alternative für Deutschland*, dato che questa non smette di essere anche un movimento identitario, mentre il nostro movimento è certamente un’alternativa per la Germania». Ma, in fondo, gli identitari aspirano ad integrarsi in *AfD* come il suo “cervello centrale”, dato che sanno che non potrebbero sussistere nel lungo periodo come semplici attivisti e intellettuali “impegnati”. Così, la rivista *printzip* pubblicò in quella stessa estate del 2016 documenti interni dell’*Identitäre Bewegung*, nei quali si discuteva la convenienza di «riuscire a mettere un piede, o ancor più, in *AfD*».

Ad ogni modo, i diversi movimenti identitari – a livello europeo – si trovano ancora in uno stato iniziale. Si può congetturare che finiranno per integrarsi negli apparati ideologici (*think tanks*) dei populismi nazionalisti, e che questi, a loro volta, riceveranno orientamento (e aiuto finanziario) provenienti dalla rinascita di gruppi estremisti degli Stati Uniti e della Russia: i due grandi blocchi vincitori della Seconda Guerra Mondiale che misero fine al fascismo, nel senso classico del termine, e che oggi sono riluttanti a perdere la loro supremazia sul piano ideologico e geopolitico.

Ma questa sarebbe un’altra storia. In ogni caso, è imprevedibile chi potrebbe vincere questa possibile guerra (nella quale, curiosamente, si lascia da parte il gigante cinese). In ogni caso si sa già che: *Victura semper nescia est*.

(Traduzione di Leonardo Mattana)



Visita il nostro catalogo:



---

Finito di stampare nel mese di  
Dicembre 2019  
Presso la ditta Photograph s.r.l. - Palermo  
Progetto grafico di copertina: Luminita Petac  
Editing e Typesetting: Gabriele Schimmenti