

studi  **interculturali**



STUDI INTERCULTURALI 1-2/2016 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali 1-2/2016



Kobanê (Rojavayê Kurdistanê), 25 aprile 2016

Resistenza come Forma di Vita

*«Occorre essere attenti, occorre essere attenti
e scegliersi la parte dietro la Linea Gotica».*

Studi Interculturali #1-2/2016
issn 2281-1273 - isbn 978-1-326-72114-5

MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata.

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilboleroDIRAVEL.org.

Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 28.4.2016

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

SOMMARIO

PIER FRANCESCO ZARCONI:

Approccio a un Messico problematico 7

GIANNI FERRACUTI:

«*Dejándome llevar de un impulso romántico*»: *Valle-Inclán e l'esotismo messicano della Sonata de estío* 41

MARIO FARAONE:

«*I went almost everywhere on horseback*»: *il viaggio interculturale di Anthony Trollope, scrittore e ufficiale postale di sua maestà* 73

MANUEL ROSSINI:

Il sillabario del biopotere: immagine, dominio e mobilitazione totale 97

FEDERICO DONELLI:

Leggi suntuarie e moda come strumento di potere nell'Impero Ottomano tra XVII e XIX secolo 133

NOTE E RECENSIONI

PIER FRANCESCO ZARCONI:

Riflessioni su Cristianesimo e Islam 161

CHIARA SAVIGNANO:

Il cibo e il suo diritto nelle Costituzioni: sicurezza e sovranità alimentare 170

STEFANO WULF:

Omaggio a Dino Campana 181

VOLUME SUPPLEMENTARE: *Grande guerra e interculturalità, volume a cura di Mario Faraone, con scritti di Carina Ionela Brânzila, Olga Mäeots, Gorica Majstorović, Caerina Martino, Rossanna Pozzi, Serena Quagliaroli, e altri.*



APPROCCIO A UN MESSICO PROBLEMATICO

PIER FRANCESCO ZARCONI

IL MESSICO MESTIZO

Parafrasando William Prescott - secondo cui un libro di storia non può prescindere dall'inquadramento geografico dei territori teatro degli avvenimenti da narrare - facciamo una breve presentazione del Messico. Il paese, situato nella parte sud dell'America settentrionale, confina a nord solo con gli Stati Uniti, e attualmente ha 1.972.547 km² di area. La maggior parte del territorio è costituita da un grande ed elevato altopiano (*meseta*) circondato da catene di montagne che discendono verso le strette pianure costiere situate a ovest e a est. La Sierra Madre occidentale e la Sierra Madre orientale sono le due principali catene montagnose, che si uniscono a sud-est formando la Sierra Madre del sud. Quest'ultima appare come un labirinto di montagne vulcaniche, che nell'Orizaba si elevano fino a 5.610

metri. I più noti vulcani attivi sono il Popocatepétl, il Paricutín, il Chichinal, il Nevado e il Colima. Dalla Sierra Madre del sud si arriva all'istmo di Tehuantepec, tra il golfo di Campeche e quello di Tehuantepec. La *meseta* centrale si prolunga verso le pianure di quella che oggi è la parte sud-orientale degli Stati Uniti. A nord-ovest c'è la Baja California, lunga e stretta penisola in cui continuano le montagne della California settentrionale. All'estremo sud-est si trova la pianeggiante penisola dello Yucatán. I grandi fiumi sono pochi, e per lo più non navigabili. Quello di maggior lunghezza è il Rio Bravo del Norte per i Messicani e Rio Grande per gli Statunitensi, che fa da frontiera con gli Stati Uniti. Vanno poi menzionati il Balsas Pánuco, il Grijalva e l'Usumacinta al sud e il Conchos al nord. Nella parte meridionale il clima è tropicale. Al sud si trovano foreste esuberanti, mentre al nord si va riducendo la vegetazione, fino ad arrivare al deserto della Sonora. La popolazione si aggira sui 105.000.000, di cui circa il 26% vive nelle zone rurali e il restante 74% nelle città: la maggiore di esse è la capitale, Ciudad de México, definita *el monstruo*, per le sue dimensioni, l'alto tasso di inquinamento, la diffusa criminalità (forse non ancora ai livelli brasiliani, venezuelani o guatemaltechi) e le non facili condizioni di vita per chi non disponga di denaro a sufficienza.

Antropologicamente la maggioranza dei Messicani è costituita da meticci, con una consistente minoranza di amerindi (*indígenas*) e circa un 10% di ispanici. Almeno il 9% della popolazione è ancora analfabeta, la mortalità infantile colpisce 31 neonati su 1.000 e l'aspettativa di vita si aggira sui 73 anni. A causa dell'elevato il tasso di povertà è rilevante l'emigrazione verso gli Stati Uniti. Il Messico è un grande produttore di gas naturale e si colloca al settimo posto per la produzione di petrolio nel mondo; la sua economia (a parte il consistente traffico di droga) si basa anche su turismo, caffè, cotone, canna da zucchero, allevamenti di bovini e suini, pesca e sull'industria: alimentare, siderurgica, chimica, automobilistica, chimica e meccanica. Elementi trainanti della macroeconomia messicana sono oggi le cosiddette *maquiladoras*, cioè i centri di delocalizzazione di determinate fasi produttive di imprese statunitensi, grazie al minor costo della mano d'opera locale: inutile dire che si tratta di centri di intenso sfruttamento dei lavoratori.

Parlare del variegato microcosmo che è il Messico non è mai stato facile. La storia messicana è passata attraverso tre sanguinosissime rivoluzioni (Indipendenza, Riforma e 1910 e anni successivi) che hanno permesso la realizzazione di un'indiscutibile identità messicana, ancora inesistente al momento dell'Indipendenza (e questa lacuna fu presa a pretesto dagli Stati Uniti per la loro politica di fagocitazione di almeno metà delle originarie terre messi-

cane). Pur tuttavia l'identità messicana non è ancora priva di aspetti problematici, a cominciare dal persistere della discriminazione verso gli indios; discriminazione che troviamo alla base della ribellione zapatista chiapaneca, pur senza esaurirne sotto questo aspetto i contenuti.

Il grande scrittore Carlos Fuentes ha parlato di una duplice paura messicana: paura della costrizione e paura della libertà,ⁱ che effettivamente ritroviamo lungo tutto il corso della moderna storia del paese: la prima paura appartiene alla cosiddetta «chimica sociale» che innesca le esplosioni rivoluzionarie, intese emozionalmente e a livello diffuso come *fiestas de las balas* (feste delle pallottole); la seconda, porta all'avvento del *caudillo*, figura che per le sue caratteristiche getta la propria ombra sulle conquiste rivoluzionarie finendo con l'annullarle. E così, a partire dal declino del potere coloniale spagnolo, riscontriamo un susseguirsi di rivolte e rivoluzioni (tre grandi e sanguinosi sommovimenti della società nell'arco di un secolo non sono uno scherzo, più le altrettanto sanguinose rivolte locali), dopo le quali persistono, in vario modo e varia misura, gli stessi problemi: *in primis* il problema della terra, che vuol dire anche (seppure non solo) problema degli indios. Infatti esso è in stretto collegamento col processo di lesione della società indigena, sviluppatosi dalla conquista ispanica in poi con intensità e progressione maggiori nelle ulteriori fasi della storia messicana. Fuentes, nel suo proposito di fare comprendere meglio la complessità del suo paese, ha parlato di pluritemporalità del Messico, nel senso che qui

non c'è, e mai c'è stato, un solo tempo, o una tradizione centrale, come in Occidente. In Messico vivono tutti i tempi, tutti i passati sono presenti. I nostri tempi ci appaiono davanti agli occhi vestiti di un manto impuro, saturi di resistenti agonie. Noi affrontiamo una duplice battaglia contro un tempo che ci svia, ritorna indietro contro di noi, ci sovverte e ci trasforma costantemente. Il coesistere in Messico di livelli storici molteplici non è che il segno esteriore di una profonda decisione inconscia presa dal paese e dalla sua gente: tutti i tempi devono essere conservati, tutti i tempi devono essere tenuti in vita. Perché? Perché nessun tempo messicano si è ancora realizzato. Siamo un orizzonte di potenzialità latenti, promettenti o frustrate, mai pienamente conseguite. Un paese di tempi sospesi. Il poeta López Velarde ha visto nella storia messicana una serie di «eden sovvertiti» che vorremmo, simultaneamente, ritrovare e dimenticare. [...] Il paradosso del tempo in Messico è che quando le promesse vengono mantenute si autodistruggono mentre quando rimangono insoddisfatte continuano a vivere per sempre. L'esempio fondamentale è la Conquista spagnola che agli occhi degli indios poteva significare il compimento di un mito benevolo: il ritorno del dio buono, Quetzalcóatl, il serpente piumato, esattamente nel momento previsto dai calendari religiosi e mitologici: la Pasqua 1519 era

ⁱ Carlos Fuentes, *Tutti i soli del Messico*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 24.

l'anno indio «del dardo», o Ce Acatl. Con l'arrivo degli spagnoli il tempo del Messico indio ha mantenuto la promessa solo per trovarvi la morte. L'epoca coloniale si è rivelata un anacronismo nel suo tentativo di prolungare in modo fittizio ordinamento del mondo e struttura mentale tipici del Medioevo, negando, sia il tempo dell'antichità india sia la modernità europea (razionalismo, mercantilismo, libertà di ricerca) e sposando invece la tradizione autoritaria del mondo azteca e i bisogni dell'assolutismo reale spagnolo. Ma i tempi sommersi ritornano in modo perverso: il tempo indio come nostalgia sentimentale, quello moderno come capitalismo sfruttatore. Tuttavia i secoli coloniali crearono il tempo nuovo del meticcio - miscela di sangue indio, nero ed europeo - e una nuova cultura, il Barocco, cultura di finzione e insoddisfazione, che protegge la perseverante fede religiosa del mondo indio ponendola sotto cupole cattoliche, compensando la povertà e l'incertezza del popolo mediante altari dorati, profusione d'argento e lapidi scolpite. Una volta ottenuta l'indipendenza dalla Spagna, tre secoli dopo la Conquista, avevamo sì una nuova cultura meticcia ma non ne eravamo affatto fieri; volevamo diventare esattamente come la Francia o gli Stati Uniti, il più presto possibile. Volevamo diventare «moderni». I sogni di modernità messicana nel XIX secolo - liberalismo e positivismo - vengono esauditi solo parzialmente e sempre a scapito dei vincoli comunitari, della dignità, dei diritti e della cultura della popolazione contadina e indigena [...]. Il sogno di Benito Juárez di una nazione di piccoli proprietario terrieri governata dalle regole di mercato diventa l'incubo di Porfirio Díaz: separate dai legami tradizionali e dalla protezione concessa loro dalla Corona spagnola, le comunità indios e rurali si dissolvono nel grande ventre dei latifondi, delle haciendas, talvolta estese quanto l'Olanda, dove il lavoratore agricolo è un bene mobile. La volontà di modernità di Juárez e dei suoi compagni nel movimento della Riforma della metà del XIX secolo ignora la simultaneità dei tempi del Messico, lasciandoci con la pura attualità, privati delle profonde identità storiche e culturali. Ecco perché le libertà conquistate da Juárez diventano così facilmente forme di assoggettamento sotto Díaz. Solo la Rivoluzione riporta al presente tutti i passati del Messico, ed ecco perché merita la "R" maiuscola. [...] La Rivoluzione rivela istantaneamente la pluralità di tempi, come presagendo che ci sarebbe stato poco tempo per le cerimonie di reincarnazione. La pesante tradizione messicana di potere centralizzato, l'inveterata tendenza mentale al paternalismo e al pragmatismo astrattamente economico ben presto trasformano la Rivoluzione in un'istituzione, un'istituzione che, a parole, rende omaggio agli indios e ai passati rivoluzionari, esprimendo allo stesso tempo nei fatti il suo credo capitalista. Ancora una volta il culto dell'attualità è stato tradotto in forme di autoritarismo interno e di dipendenza esterna

Il retorico prostrarsi alla simultaneità nella storia del Messico, perciò, ha un duplice significato: intorpidisce, giustifica, spoliticizza, ma mantiene anche in vita le antiche aspirazioni della popolazione messicana. La tigre nazionale fa una siesta, ma non è morta [...].ⁱⁱ

Un'altra costante della storia messicana è data dalla tensione tra l'esigenza di modernizzazione e l'esigenza di giustizia. In via immediata a soccombere è stata sempre e solo quest'ultima. Tuttavia, a ben guardare, anche la prima non ne è sempre uscita bene, tant'è

ⁱⁱ *ibid.*, pp. 31-4.

che a tutt'oggi il Messico si trova in una situazione caratterizzata da isolette da primo mondo in un mare socio-economico da terzo o quarto mondo. Al riguardo sempre Fuentes nota che l'odierno Stato messicano - per quanto nato dalla grande rivoluzione del 1910 (diventata un po' la rivoluzione per antonomasia del Messico) - è oggi più vicino a Tommaso d'Aquino che non a Montesquieu, a motivo del suo carattere autoritario, paternalistico, teleologicamente equipaggiato verso il raggiungimento del «bene comune», e perciò più interessato all'unità che al pluralismo.ⁱⁱⁱ È per il mistificato criterio del bene comune che la storia messicana degli ultimi due secoli non conosce un eroe di successo. Il bene comune - cioè l'interesse dei potenti - vuole che alla fine l'eroe popolare passi per due fasi: prima il plotone d'esecuzione o l'imboscata mortale e poi la glorificazione e il culto ufficiale, cioè una volta che sia stato reso innocuo, o si presuma che tale sia. Ma spesso e volentieri anche da morto l'eroe messicano può essere pericoloso: come accade quando il suo esempio e/o il suo pensiero continuano ad essere punti di riferimento per le lotte sociali sostenute dai mai risolti problemi del paese. È il caso, per esempio, di Ricardo Flores Magón, di Emiliano Zapata e di Pancho Villa. Il regime dominante - nato dalla vittoria di una nuova borghesia durante la Rivoluzione del 1910 - ha dedicato loro strade, piazze e anche monumenti. Ma per chi in termini concreti voglia rifarsi a essi c'è sempre la persecuzione violenta.

Tutte le rivoluzioni del Messico hanno una caratteristica in comune: ognuna contiene le premesse della successiva. Se e quando ce ne sarà una quarta, non sappiamo. Guardando retrospettivamente, la terza rivoluzione nasce dalle irrisolte contraddizioni della seconda, che partì da quanto di insoluto aveva lasciato l'indipendenza, a sua volta frutto della dominazione coloniale ispanica. Anche la terza rivoluzione - vinta da un'emergente borghesia meticcica che, dietro roboanti slogan rivoluzionari, era riformista nel solo senso di perseguire la propria modernizzazione capitalista - non ha risolto alla radice i problemi che la fecero esplodere: anzi, sotto certi profili, l'involuzione politica e sociale iniziata quanto meno dopo la fine del mandato del Presidente Lázaro Cárdenas, è stata tale da fare sprofondare il Messico in una situazione tale per cui il mitico Marziano, ideato da Ennio Flaiano, sarebbe legittimato a chiedere dopo un'immaginaria visita in quel paese: «Scusate ma la rivoluzione messicana del 1910 c'è stata davvero, o mi prendete in giro?».

ⁱⁱⁱ *ibid.*, p. 55.

Parlare della complessità del Messico richiede una premessa: per quanto il paese faccia parte dell'America Latina, non per questo ne è totalmente espressivo. Ovvero, possiede delle peculiarità che ne fanno una realtà a parte nell'America di lingua castigliana, atteso che molto del cosiddetto messicano «medio», o «tipico», ha tra le sue matrici la specifica realtà preispanica del paese. Dopo quanto testé detto è necessaria un chiarimento, in quanto la precedente affermazione ha tutti i requisiti per suscitare le critiche di quanti negano che si possa parlare di identità collettive attraverso l'enucleazione di caratteri assumibili come significativi, o esponenziali. Un po' come quando si parla della seriosità dei portoghesi, della chiassosità degli spagnoli, della gelosia dei siciliani, della tirchieria dei genovesi o degli scozzesi, ecc. C'è sempre qualcuno pronto ad argomentare o dimostrare ciò che nessuno mette in discussione: cioè l'esistenza di molti portoghesi caciaroni, di spagnoli introversi e taciturni, di siciliani le cui donne non vengono chiuse in casa e del fatto che proprio a Genova c'è il detto «chi più spende meno spende». Tuttavia con una certa frequenza gli stessi nostri possibili critici sono pronte a condividere la valutazione per cui passare da una lingua a un'altra - magari della stessa macrofamiglia indoeuropea - significa inevitabilmente anche cambiare modo di pensare! Come effettivamente è. E allora? Allora bisogna intendersi, perché forte è il rischio di negare il bosco per l'esistenza di alberi di specie diversa. Prescindiamo da retaggi filosofici idealisti che portano a parlare di spirito di un popolo, e cose simili; e senza sforzo alcuno riconosciamo da un lato la sussistenza di più specificità, spesso irriducibili, nei contesti nazionali etnicamente non omogenei; come pure, da un altro lato, che spesso anche valutazioni non scollegate dalla realtà delle cose finiscono col produrre veri e propri luoghi comuni e, per chi li frequenta, una specie di dogmi.

Va però detto che: a) quando si imposta un discorso su un'entità collettiva di ampia portata - quale può essere quella ricompresa nel termine «nazionalità» - si fa inevitabile riferimento a caratteristiche non necessariamente «comuni» in senso assoluto, ma «caratterizzanti» in linea di massima, a motivo della loro oggettiva diffusione, e tali da poter essere assunti come tratti particolarmente individuanti di un dato popolo genericamente inteso; b) l'enucleazione di tali elementi caratteristici ha innanzi tutto una finalità euristica ed ermeneutica, trattandosi della ricerca di una chiave di lettura basilare, fermo restando che la sua capacità di far capire meglio certi fenomeni (individuali e collettivi) va poi verificata

«sul campo».^{iv} Alla formazione di tratti idonei a caratterizzare un contesto nazionale concorrono taluni «precipitati» storici (fondamentali), climatici e ambientali, antropologico-culturali, religiosi, processi di socializzazione; tutti fattori che portano ad assumere in modo diffuso comportamenti uniformi e inconsapevoli. Possiamo riassumere questi tratti caratterizzanti sotto i termini di «civiltà culturale», di «caratteri forti» o, kantianamente, di «metafisica dei costumi», oppure di «profili culturali ricorrenti»? Non è questione di nomi giacché, ricorrendo a Shakespeare, *the rose under another name will smell as well*.^v

Ciò di cui stiamo parlando rientra a buon diritto nell'ambito della «cultura». E la cultura (che implica altresì i contenuti dell'immaginario collettivo) è frutto di un'eredità sociale, e quindi storica. Comprende anche valori normativi, cioè modalità di vita, di comportamento, oltre a schemi di pensiero alla fine condivisi da una parte significativa della popolazione locale, per amore o per forza. La presa di coscienza della diversità tra le culture etnico/nazionali ha aperto le porte a una serie di studi su di esse e sui fenomeni che le compongono. Del pari è un fattore assai studiato il condizionamento sociale sulla cultura di persone, ceti e gruppi, e quindi sui loro modi di esistenza, sancito da Marx con la sua affermazione che non è la coscienza degli uomini a determinare il loro essere individuale, ma, al contrario, è il loro essere sociale a determinarne la coscienza. Al riguardo possiamo risalire fino agli *idola* di Bacone. E che la cultura si sviluppi in buon a parte in accordo con interessi e situazioni economico/sociali dominanti viene sperimentato quotidianamente. Fino ad oggi forse la migliore analisi psicologica, storica e politica della messicanità è quella effettuata da un altro grande poeta e scrittore, Octavio Paz, nel suo *El laberinto de la soledad*,^{vi} al quale facciamo riferimento.

^{iv} Prendiamo ad esempio una realtà collettiva composita come quella dello Stato italiano, con le sue molteplici articolazioni regionali, per secoli produttive di culture la cui ricchezza è stata volutamente occultata dopo il 1860. Sia le culture regionali, sia quelle nazionali, esprimono peculiarità proprie, ma a vari livelli. Oggi seppure Palermo e Milano appartengano allo stesso Stato (solo per talune contingenze storiche), non vi è dubbio che restino due mondi diversi. Ma è pur vero che nel corso del tempo si crea una peculiarità collettiva sovraregionale il cui bacino umano è infraregionale. Per cui - restando all'esempio Italia - il suo interno pluralismo etnico/culturale/linguistico non ha impedito il formarsi di una cultura italiana diversa dalle singole culture regionali, con tratti peculiari che si riflettono poi sul modo di essere di un popolo, assunto in termini generali (o generici).

^v Anche sotto altro nome la rosa profumerà ugualmente.

^{vi} Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Postdata. *Vuelta a «El laberinto de la soledad»*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.

Storicamente il Messico attuale è nato dall'incontro/scontro tra le civiltà precolombiane mesoamericane e la conquista ispanica, ma si deve andare oltre l'asetticità formale di questo dato. Per le popolazioni autoctone tale conquista non è certo da paragonare - in termini quantitativi e qualitativi - con la conquista austriaca dell'Ungheria, per esempio; bensì si è manifestata ed è stata vissuta come una traumatica catastrofe cosmica, causa dell'annientamento di un intero «mondo» umano, con tutto ciò che significa. Questo sentimento si è trasmesso poi alle generazioni successive, fino a oggi, nel Messico meticcio. Come conseguenza abbiamo il sorgere di problemi di identità culturale non ancora soddisfacentemente risolti. Messico spagnolo, Messico indio, o nessuna delle due cose. Ma allora che cosa?

Il primo dato sintomatico da cui partire è quello espresso dai termini *chingada* e *hijos de la chingada*. Nella lingua castigliana parlata in Messico *chingar* è un verbo dal significato molto forte, solo in prima approssimazione traducibile come «stuprare», perché si tratta di stupro con sfumature particolari, trasferitosi in questa accezione alla sfera esistenziale dei Messicani. *Chingar* implica sempre un'aggressione, che può essere e non essere fisica, ma esprime comunque forzatura indebita, spaccare, ferire, rompere, violare con crudeltà o con risentita soddisfazione da parte del soggetto agente. *Chingar* dà anche il senso di una transitività tra il detentore di un potere cinico e violento e la vittima impotente. Si tratta di un verbo che, a seconda delle circostanze, può offendere in modo sanguinoso; per cui, per «mandare a quel paese» un Messicano è sconsigliabile usare l'espressione *chinga a tu madre*, salvo che non si voglia lo scontro fisico, anche mortale.

La *chingada* per antonomasia è il Messico, assunto in forma femminile, e *hijos de la chingada* sono i Messicani. Non si tratta però di un equivalente del castigliano *hijo de puta*, poiché la *chingada* non è la prostituta, bensì l'innocente madre violata, schernita, umiliata. Per cui la condizione sua e dei figli appartiene a un particolare livello di dolorosità e di ingiustizia, tanto concreta quanto rimasta impunita. La femminilizzazione del Messico violato dai *conquistadores* ha un significato profondo per il simbolismo di cui è carica: non fa riferimento solo alla sorte subita da tante donne indigene e che sta all'origine del meticcio, per cui sotto questo profilo il meticcio messicano storicamente è davvero un *hijo de la chingada*, e oggi il Messico ha in maggioranza una popolazione *mestiza*. Il riferimento va fatto soprattutto alle soperchierie che il Messico ha dovuto patire nel corso della sua storia.

La femminilizzazione del Messico *chingado* si connette con la femminilità della natura nella cultura mesoamericana: la donna (al pari della natura a cui appartiene) incarna la volontà della vita, e ne è una manifestazione misteriosa, oltre che canale di un appetito cosmico; rappresenta pure la stabilità e la continuità della stirpe. La situazione di *chingada* in cui la conquista ispanica ha messo sia l'elemento femminile concreto sia, per il suo significato traslato, la Madre-terra e tutto il precedente e stabile mondo indigeno, dà il senso della profondità e della crudeltà dell'attacco alle fonti stesse della vita, attacco distruttivo di quel che orgogliosamente gli Aztecas chiamavano «l'Unico Mondo». Il verbo *chingar* proviene forse dall'azteca *xinachli* (seme), oppure da *xinaxtli* (*aguamiel* fermentato); ma da queste possibili origini linguistiche non si ricava obiettivamente granché. E nemmeno dai significati che *chingar* ha assunto in altri paesi americani di lingua castigliana. Comincia ad aiutare, invece, il significato del termine *chingadito* usato a Oaxaca, cioè fondi di caffè; e ancora di più ci aiuta il guatemalteco *chingastes*, che indica la feccia che si forma nei recipienti dove si sono depositati certi liquidi. Feccia, aiuta a capire meglio. La *chingada* e i suoi figli sono stati ridotti a una condizione di feccia umana e sociale a causa della violenza subita e delle modalità con cui è avvenuta. E tali devono sentirsi la *chingada* e i suoi figli. Tuttavia l'intento dei violatori non si è realizzato appieno: chi è stato messo nella feccia non sempre è diventato feccia a sua volta. E da un momento all'altro, quando il dominatore dorme tranquillo, la vittima uscirà dal marciume ingiusto in cui si trova relegato col *machete* in pugno, a esigere violentemente e senza pietà il riconoscimento della sua dignità di vittima e di essere umano. Comunque la Madre è stata violata, spaccata e schernita; un'identità di massa è stata travolta da Cortés e dai suoi uomini; i vecchi dèi sono stati definitivamente sconfitti e sono morti con la distruzione e il massacro di Tenochtitlán (la capitale azteca, oggi Ciudad de México). Un nuovo ciclo cosmico è cominciato, sulle macerie del vecchio. Con nuovi dominatori e nuove forme di oppressione.

I sopravvissuti alle uccisioni e soprattutto alle epidemie portate dagli Ispanici erano destinati a vivere in un mondo radicalmente diverso da quello che conoscevano, con esiti traumatici di lunga, assai lunga durata. Ed è sicuramente dopo la Conquista che si avvia il processo di formazione del *macho* messicano, dimensione esistenziale/culturale sicuramente interclassista. Sappiamo che spesso le vittime sono tali due volte: perché hanno patito la sopraffazione, e perché nella loro psiche si insinuano i semi malvagi del carnefice. Nella formazione del *macho* accade qualcosa di simile: è frutto della conquista e del

chingar. Al definirsi degli elementi compositivi di questo processo - che si è formato, non dimentichiamolo, nel quadro di una società coloniale in cui a dominare erano i bianchi - abbiamo il diffuso convincimento dello svolgersi della vita tra due opposti: *chingar* e *ser chingado*, per cui il *macho* si confonde col *gran chingón* - connotazione che entra a far parte anche della stereotipa figura paterna in Messico, titolare di un potere arbitrario pari a quello che subisce nella società. Nel suo processo di costruzione questa figura ha finito con l'assumere il fardello della solitudine, sentimento che non sembra aver albergato tra le popolazioni dell'altopiano centrale del Messico, sospeso come era fra cielo e terra popolati da divinità e forze espressive della dialettica dei contrari (come la Terra, madre e tomba nello stesso tempo), e che l'uomo deve alimentare per la salvezza stessa del cosmo. Sta di fatto, però, che la realtà sociale del Messico, dalla Conquista a oggi - costituita da oppressione, asservimento, prostrazione di fronte ai potenti, sfruttamento, arbitrarietà, privilegio, lotta al coltello con gli altri - ha determinato modi di essere che poi si radicano e si espandono per la persistenza delle loro cause. Così il *macho*, esaltato in Messico senza il benché minimo senso dello *humour*, è sostanzialmente una persona sola, perché non può aprirsi con gli altri, nemmeno con gli amici (in una società del genere sarebbe pericolosissimo); e quindi - finendo con l'assumere interiormente tale situazione - non deve aprire il proprio animo perché darebbe un segno di debolezza tipico delle donne, non già di un vero *hombre*.

Il linguaggio del *macho* in linea di massima non è improntato alla chiarezza: esprime solo una parte del suo pensiero ed è accompagnato da silenzi che valgono un discorso, come pure da espressioni «in codice», al punto che spesso anche le ingiurie sono formulate in modo velato. La cortesia è una cosa positiva, ma la confidenza no, giacché nessuno è in grado di dire se il proprio interlocutore sia sincero oppure se dissimuli il suo vero atteggiamento. Tuttavia la cerimonialità non si riduce a puro formalismo: esprime anche un certo gusto per l'ordine che il più delle volte resta insoddisfatto, e nasconde un desiderio di stabilità. Nelle feste si realizza un'apertura maggiore verso l'esterno, ma con un'allegria che è sovente venata di tristezza. Feste che sono anche l'esplosione di quello che ordinariamente è stato compresso, inclusa la violenza, e prefigurano anche i caratteri della rivoluzione, perché sono una rivolta contro l'ordinario e il quotidiano, un mettere in burla le autorità, una disgregazione quasi rituale per creare una vita nuova, o almeno la speranza di essa; e sono anche purificazione e rafforzamento del gruppo che vi partecipa. Non è un caso, quindi, che in Messico la rivoluzione abbia anche le connotazioni della festa popola-

re. Inoltre, sia la festa sia la rivoluzione hanno un ospite costante, spesso visibile nella prima in modo simbolico, ma sempre in primo piano nella seconda: la morte. Per il Messico vale il detto castigliano *hay que tomar la muerte como si fuera aspirina*, tuttavia con connotazioni e sfumature particolari. Qui la morte è estremamente importante, e il suo rovescio è la scarsa considerazione per la vita umana (anche la propria), non propriamente intesa come valore assoluto, perché alla fin fine la vita non costituisce un valore supremo. La matrice precolombiana è fuori discussione, ma al riguardo non si deve nemmeno sottovalutare il tipico barocchismo necrofilo ispanico dell'epoca della Controriforma, che ha portato ad arredare cripte con ossa umane o a considerare l'*hidalgo* come *el novio de la muerte*.^{vii} Si pensi alla festa del 2 novembre, con le scampagnate ai cimiteri, le merende all'aperto fra le tombe e i dolcetti a forma di piccoli scheletri e teschi. Folklore? Senz'altro, ma il problema sta in cosa esso esprima.

La morte in Messico non è solo il grande evento - naturale e misterioso allo stesso tempo - la cartina di tornasole della vanità o della vita o di tanti eventi e cose ritenuti importanti dai viventi. Nel Messico precolombiano vita e morte non erano termini in opposizione, essendo la morte il prolungamento della vita, l'avvio di un nuovo ciclo. La funzione più alta della vita era il suo sfociare nella morte; e la morte, a sua volta e come nel sacrificio umano, consentiva di placare la vorace ansia di vita degli dèi. Sull'altare del sacrificio, o con la sua morte in battaglia, l'uomo simultaneamente pagava agli dèi il debito per il suo essere in vita, alimentava la vita cosmica che sugli dèi si fondava, e quindi contribuiva ad assicurare la stabilità sociale che senza la natura e gli dèi non avrebbe potuto sussistere. Ai fini di una maggiore comprensione della dialettica vita/morte nel mondo mesoamericano, va presa in considerazione la maniera di concepire all'epoca il tempo e lo spazio. Tempo e spazio non erano concepibili separatamente, bensì formavano un'unità inseparabile, dotata di una specie di propria sostanzialità, con proprie virtù e propri poteri, che influenzavano la vita umana in termini di poderosa determinazione. A ogni spazio (con i suoi quattro punti cardinali, e il centro, in cui essi trovavano l'immobilità ma anche la fonte del dinamismo) corrispondeva un «tempo particolare». Nascere in un certo spazio e in un certo tempo equivaleva a un destino che tracciava i termini fondamentali della vita del soggetto in questione. Vita che si svolgeva, per così dire, nelle mani delle divinità e del destino. È stato il Cattolicesimo a introdurre nel paese il concetto di libertà, sia pure coniugato con

^{vii} Fidanzato della morte.

quello di peccato e limitato dal fatto che in una società cattolica, penetrata dallo spirito della Controriforma, le libertà di pensiero e di parola restavano accuratamente fuori dalla porta. Era considerato libero il singolo essere umano prima della conquista ispanica? Non propriamente. Il ruolo degli dèi e del destino in ordine alla vita umana e agli accadimenti che la costituivano, faceva sì che un ampio spazio venisse riservato alle pratiche divinatorie. Si pensava che l'uomo fosse sottoposto al cosiddetto ciclo del calendario (*tonalpohualli*: catena dei giorni). E non essendo completamente libero, l'essere umano poteva dirsi peccatore solo entro certi ambiti. Del tutto libere e peccatrici, invece, erano proprio le divinità, in quanto detentrici del potere di scegliere. Il sacrificio, che tanta parte aveva nella religiosità individuale e sociale di quel contesto umano, non aveva come suo fine la salvezza individuale, ma quella collettiva e cosmica, offrendo il sangue umano alla voracità e all'ansia di vita degli dèi. Notoriamente ben diversa la concezione cattolica circa libertà, peccato e sacrificio. Ma in concreto l'incontro tra queste due realtà culturali ha prodotto dei frutti, avvalendosi soprattutto di un'affinità di sentire sulla vita e la morte: tanto per la cultura mesoamericana quanto per il Cattolicesimo, pur con le differenti impostazioni di partenza, vita e morte mancano di autonomia, traendo da un ordine superiore ed esterno la rispettiva valorizzazione. Dall'intreccio di cui si parla è derivato un modo di sentire che fa della morte il coronamento della vita, ma in un modo particolare, indipendentemente dal credere o no nell'al di là. In linea di massima per esprimere questo modo di sentire si potrebbe coniare il detto «dimmi come muori e ti dirò chi sei».

La morte, cioè, come coronamento della vita a cui conferisce maggior luce e chiarezza, in quanto (sempre in linea di massima) alla vita di ciascuno corrisponde una data morte. E da qui, quando taluno viene ucciso, la «normalità» della reazione nei termini del «se l'è cercata», oppure «poteva solo finire così». Questo, però, non è sempre vero, perché esistono casi in cui la morte tradisce - per così dire - la vita della persona, così come gli dèi mesoamericani a volte tradivano i propri fedeli. Il che accade quando si ha un tipo di morte immeritato. Allora il sentire comune depreca l'evento, perché *hay que morir como se vive*. Infatti, allorché la morte non viene a dare significato alla vita, allora la non corrispondenza tra questi due eventi equivale a defraudare la vita stessa della fine a cui avrebbe avuto diritto; equivale a ledere la correlazione tra la vita e la morte. Vita e morte finiscono con l'esaurirsi, col consumarsi, in sé stesse, e in fondo in Messico scatta verso la morte lo stesso atteggiamento di chiusura che si ha verso la vita, guardando ad entrambe con un sorrisetto sdegnoso di superiorità; da *macho* appunto. A essere davvero problematico è il

fondamento ontologico di quest'atteggiamento. Il Messicano che si pone in una tale dimensione non rende affatto un culto alla morte, ma nemmeno la ignora (come invece accade nelle odierne società occidentalizzate), perché questo vorrebbe dire negare anche la vita. In fondo non nega nessuna delle due; ma a nessuna delle due si concede. Con entrambe ha un rapporto intimo, svolgendosi però - come opportunamente rileva Octavio Paz^{viii} - senza «erotismo».

Questo tipo di Messicano nella sostanza sente il fascino della vita, e lo dimostra il fatto di essere tutt'altro che ascetico quando ne abbia la possibilità. Ma nel fondo rimane un sentimento di indifferenza, come se ancora non avesse risolto la questione del significato della vita stessa. E sente il fascino della morte, per quanto anche di fronte a essa non si spogli dell'indifferenza, restandogli aperto il tema del significato che essa abbia o meno. Il senso messicano della morte colpisce l'europeo per il suo modo di essere: ci si fa beffe della morte, la si contempla, la si cerca come in un gioco, la si stimola e la si disdegna. Uccidere o essere uccisi fa parte della normalità della vita e, in certe zone e situazioni, della quotidianità. La morte in determinati casi costituisce un'uscita più che onorevole dalla vita quando tutti gli sbocchi diventano ardui; e se si è certi che la morte attende dietro l'angolo, allora è meglio incontrarla subito. Sotto questo aspetto è significativo il verso di una canzone dell'epoca dell'ultima rivoluzione - *La Valentina* - in cui si dice: *si me han de matar mañana, que me maten de una vez*.^{ix}

E comunque c'è un tratto che umanizza, se così si può dire, questa rappresentazione della morte: il proprio simile va ucciso da uomo a uomo. Infatti - a eccezione della sfera politica e del narcotraffico - non lo si sopprime, o non lo si fa sopprimere, come una bestia. In fondo il *macho* che va a uccidere guarda in faccia la morte e può essere lui stesso a venirne colpito. Sappiamo che la depravazione militarista spagnola del secolo XX ha riproposto ed esasperato - con il generale Millán Astray, fondatore del *Tercio de Extranjeros* - la «mistica» del *novio de la muerte* fino al grido (definito necrofilo da Miguel de Unamuno) di *¡Viva la muerte!* Per quanto sopra detto, si tratta di una prospettiva differente da quella messicana. A quest'ultima sono estranee la passionalità e la dedizione implicite nel concetto di *novio*; e l'inneggiare alla morte viene escluso in radice da quel tratto di indifferenza di cui il *macho* è portatore. Per il resto, sul piano formale in Messico la morte va sempre giù

^{viii} O. Paz, *El labirinto de la soledad*, cit., p. 65.

^{ix} Se mi devono ammazzare domani, che mi ammazzino una buona volta.

come se fosse aspirina. Si potrebbe anche parlare di una sopravvivenza secolarizzata dell'antica concezione azteca sul carattere effimero della vita umana calata in un mondo altrettanto effimero, comparabile a un sogno destinato a svanire da un momento all'altro. Molti dei tratti antipatici del *macho* messicano - specialmente se esasperati - in fondo derivano dall'aver da secoli sotto gli occhi l'archetipo dell'uomo «che può». E non si tratta di un'immagine molto edificante, consistendo in *caciques*^x *hacendados*, politicanti senza scrupoli né morale, preti corrotti, mercificatori di qualsiasi ideale che non sia la propria ascesa sociale ed economica. Certi modelli, soprattutto se costanti, influenzano eccome.

Infine resta da parlare di un argomento importante: quel 10% circa di messicani che, più o meno taciturni, sembrano starsene per i fatti propri, come se non volessero farsi notare, ma anche dolenti. Parliamo degli indios, i diretti discendenti delle antiche popolazioni autoctone. Ancora oggi in Messico l'indio è una non-immagine, un non-volto, che passa accanto ai pochi bianchi (*criollos*) rimasti e al meticcio orgoglioso, praticamente senza essere percepito come essere umano, come volto appunto. Egli è rimasto un estraneo rispetto al mondo forgiato dal nazionalismo meticcio. La stessa grande e famosa arte muralistica messicana, sviluppatasi dopo la rivoluzione del 1910, e a cui si deve l'esaltazione del passato indigeno del paese, ha una caratteristica che fa riflettere: gli indios ivi raffigurati

^x La parola *cacique* avrebbe un'origine caraibica, derivando dalla parola arawak *kassequa*, designante il capo indigeno. In seguito ha indicato semplicemente colui che comanda (dal dittatore al proprietario terriero dai tratti feudali, l'*hacendado*; dal leader politico al commerciante socialmente influente in ambito locale). Una specificazione più puntuale del termine si è avuta in Messico, dove il termine ha finito con l'indicare il capo locale che nel quadro della lotta politica, disponendo di una consistente rete di collegamenti (parentali e non) è in grado di fungere efficacemente da intermediario tra settori tra settori dell'ambiente di cui fa parte e un uomo politico di rango superiore (locale o nazionale). In fondo, il *cacique* resta tale grazie al consenso del suo capo politico il quale, se il *cacique* diventasse scomodo, gli potrebbe sempre togliere la «legittimità» di cui di fatto gode. In genere il *cacique* è una figura a doppia faccia: è il protettore della sua rete di collegamenti (la sua clientela) e opera per soddisfarne le aspirazioni, in quanto compatibili con l'assetto del regime da lui appoggiato; inoltre, è anche un astuto e spregiudicato politico, attento alla cura dei propri interessi personali, arricchimento in primo luogo. Con la rivoluzione del 1910 tale figura non è stata eliminata, ma è rimasta strumento essenziale per la formazione e la sussistenza della superiore figura del *caudillo*. Con la specifica che quest'ultimo (in definitiva considerabile un *cacique* dotato di più potere e in un ambito più vasto) può diventare tale senza essere stato prima un *cacique* locale; e che un *cacique* opportunamente relazionandosi con altri suoi simili, può diventare un *caudillo* regionale o nazionale. In un sistema basato sul dominio, l'essenzialità del *cacique* dipende dall'enorme vastità degli spazi della repubblica federale messicana, dall'isolamento delle varie realtà locali e dalla diversità tra le mentalità, a cui in certe zone si unisce la diversità di linguaggio.

sono più stereotipi che persone; reminiscenza storica, più che umanità ancora vivente. Anche qui, lo si voglia o no, si tratta di non-persone la cui spasmodica richiesta di giustizia, terra, libertà, salute, diritti, nella realtà concreta viene ancora vista con fastidio. Ma l'indio deve essere guardato negli occhi dal Messico meticcio, per cui possiede una fortissima carica simbolica il fatto che all'esplosione della ribellione zapatista del 1° gennaio 1994 gli indios ribelli del Chiapas si siano presentati col volto coperto dal passamontagna, in modo da mettere in evidenza solo gli occhi. Quegli occhi che da più di 500 anni il Messico ufficiale ha rifiutato di guardare.

La questione indigena è un'altra delle costanti problematiche irrisolte dalle tre rivoluzioni. Sul punto il Messico si presenta più che contraddittorio. Per chi arriva la prima volta a Ciudad de México sono quasi d'obbligo le visite allo stupendo *Museo Antropológico*, alla piazza di Tlatelolco (o «delle tre culture») e al monumento a Cuahutémoc (m. 1525), ultimo imperatore azteca e sfortunato difensore di Tenochtitlán contro Cortés. Questo induce a ricavarne conclusioni positive che però dopo un minimo approfondimento si rivelano errate. Infatti, per quanto il Messico ispanico e coloniale non esista più, da quando Messico meticcio e Messico indio si sono trovati l'uno di fronte all'altro la cosa si è risolta nella conferma di una pesante discriminazione razziale, sociale ed economica nei confronti degli indios.^{xi} Naturalmente le epidermidi più o meno scure e i tratti da indio abbondano pure fuori dal mondo indigeno propriamente detto, ma le discriminazioni sociali non si basano tanto sul mero cromatismo della pelle (sul piano psicologico è come se sui meticci «arrivati» il denaro avesse avuto un poderoso effetto «sbiancante»!), quanto sull'abbigliamento e sul luogo in cui si abita, sul tipo di cultura, sulla lingua usata quotidianamente ecc. Sorge spontanea la domanda: ma allora in Messico - non quello ufficiale, ma quello reale della maggioranza *mestiza* - come ci si pone davvero e concretamente verso il passato precolombiano? Al riguardo Octavio Paz ha scritto che «il messicano non vuole essere né indio né spagnolo. Nemmeno vuole essere loro discendente. Li nega: e non si afferma in quanto meticcio, bensì come astrazione: è un uomo. Diventa figlio del nulla. Lui comincia con sé stesso».^{xii} Sulla questione Paz - con particolare riferimento alla rivoluzione del '10 - ha svolto considerazioni del massimo interesse, non sempre positive, ma comunque ineludibili:

^{xi} Non si tratta di una prerogativa messicana. La situazione è ancor peggiore in Guatemala, dove la popolazione è maggioritariamente indigena. Anche altri paesi, come Bolivia, Perú, Ecuador, etc. sono colpiti da questa piaga.

^{xii} O. Paz, *El labirinto de la soledad*, cit., p. 96.

Il Messico è un paese che si è fatto da sé stesso, pertanto è carente di passato. O meglio, il Messico si è fatto contro il suo passato, contro due localismi, due inerzie e due casticismos:^{xiii} quello indio e quello spagnolo. [...] Tutta la storia del Messico, dalla Conquista alla Rivoluzione, può vedersi come una ricerca di noi stessi, deformati o mascherati da istituzioni estranee, e di una Forma che ci dia espressione. [...] La Rivoluzione è stata una scoperta di noi stessi e un regresso alle origini, in primo luogo; poi una ricerca e un tentativo di sintesi, abortito varie volte; nell'incapacità di assimilare la nostra tradizione e di offrirci un nuovo progetto salvatore; alla fine c'è stato un compromesso. [...] Né la Rivoluzione è stata capace di articolare tutta la sua esplosione salvatrice in una visione del mondo, né la intelligenza messicana ha risolto il conflitto tra l'insufficienza della nostra tradizione e la nostra esigenza di universalità. [...] sempre, eccetto nel momento della Rivoluzione, abbiamo vissuto la nostra storia come un episodio di quella del mondo intero. Le nostre idee, del pari, non sono mai state nostre del tutto, bensì eredità o conquista di quelle generate in Europa. [...] Noi messicani non abbiamo creato una Forma che ci esprima. Pertanto, la messicanità non si può identificare con nessuna forma o tendenza storica concreta: è un'oscillazione tra vari progetti universali, successivamente trapiantati o imposti e a tutt'oggi inservibili. La messicanità, così, è un modo di non essere noi stessi, una maniera reiterata di essere e vivere un'altra cosa. [...] In un certo senso, la Rivoluzione ha ricreato la nazione; in un altro, non meno importante, ha esteso razze e classi che né la Colonia né il secolo XIX hanno potuto incorporare. Tuttavia, nonostante la sua straordinaria fecondità, non è stata capace di creare un ordine vitale che fosse, a un tempo, visione del mondo e fondamento di una società realmente giusta e libera. [...] Dall'epoca di Cortés la Rivoluzione messicana è stata un compromesso tra forze opposte: nazionalismo e imperialismo, operaiismo e sviluppo industriale, economia diretta e regime di «libera impresa», democrazia e paternalismo statale.^{xiv}

E le conseguenze non sono mancate e non mancano. Non a caso fra i tratti costantemente presenti nella storia delle rivoluzioni e delle rivolte messicane, e per nulla trascurabili, ve ne sono altri due: il caudillismo, e il millenarismo. Per quanto riguarda il caudillismo, esso in via generale fa perno su un personaggio - il *caudillo* - che ha acquisito un certo potere politico e/o economico, lotta per difenderlo e/o estenderlo, e a motivo del conseguito consenso di massa, diventa la guida di strati popolari alla ricerca di un riscatto, diventando spesso l'incarnazione dei loro sogni di emancipazione. Il *caudillo* latinoamericano è senz'altro un capo carismatico: la forza della sua autorità nasce essenzialmente dal livello di fiducia che riscuote nel popolo, dalla sua capacità di seduzione. Il suo passato importa poco a chi lo segue con entusiasmo; può trattarsi anche di un ex *bandolero*. Pan-

^{xiii} Purismi.

^{xiv} *ibid.*, pp. 173-95.

cho Villa, per esempio, lo fu. La rete dei rapporti personali che riesce a stabilire tra i propri seguaci è per lui fondamentale, come pure le sue capacità politiche, militari, di negoziazione, di evitare e tendere trappole ai nemici (il *caudillo*, infatti, non ha meri avversari, bensì nemici giurati, che prima o poi lo uccideranno, o lo faranno uccidere). Potenzialmente si tratta di un dittatore plebeo, che punta al dominio - per vie costituzionali e/o violente - e non ha intenzione di dividerlo con nessuno. Il suo populismo implica alleanze di classe con i *campesinos* e/o con i lavoratori urbani. Si tratta di un fenomeno emerso con le guerre d'indipendenza, e consolidatosi in epoca successiva. Nella società postcoloniale il *caudillo* esercita il suo potere anche indipendentemente dall'occupazione di cariche istituzionali: si tratta di un potere extragiuridico, ma il cui peso è tale da influire sulla politica locale e/o nazionale, e da impedire ai politici e agli organi dello Stato di esercitare le competenze stabilite dalle Costituzioni formali.

In merito al millenarismo presente nella storia messicana, e ai miti che lo compongono, ai nostri fini non useremo il termine «mito» nel senso metafisico datogli nel secolo scorso dalla fenomenologia religiosa, bensì secondo il significato datogli nel saggio *Mito e Utopia nella storia del Messico* da Claudio Albertani, cioè come manifestazione «per via poetica [di] aspirazioni politiche coagulate in archetipi». ^{xv} E conseguentemente condividiamo il significato di utopia non tanto come prodotto di elucubrazioni intellettuali, quanto invece come «l'universo contraddittorio dove irrompono gli aneliti dei condannati della terra. [...] Il caso del Messico - che si può in certa misura estendere ad altre regioni dell'America Latina - colpisce però per la persistenza di movimenti sociali con forte contenuto utopico e/o religioso». ^{xvi}

Utopia e mito saranno presenti fin dalla prima fiammata rivoluzionaria accesa dal prete Hidalgo contro gli Spagnoli. I movimenti millenaristi in genere sorgono nei momenti di crisi più acuta di una società, quando dominazioni interne o esterne impongono condizioni sociali ed esistenziali sfavorevoli, alle quali non si riesce a dare sbocchi che non consistano in un rivolgimento totale della società stessa. La «salvezza» offerta dal millenarismo è sempre terrena, collettiva, integrale, imminente, non priva di aiuto soprannaturale, e preceduta da una serie di catastrofi, naturali o di origine umana. Il millenarismo si connota in senso messianico quando sorge il *leader* carismatico in cui le masse individuano colui che

^{xv} Claudio Albertani, *Mito e Utopia nella Storia del Messico*, disponibile online all'URL: www.quipo.it/scripts/cittadelsole/messico.htm, p. 1.

^{xvi} *ibidem*.

meglio le guiderà verso la salvezza e la liberazione. Le conclusioni possibili a cui accennavamo possono essere etiche e politiche nello stesso tempo: scomparsa della menzogna e dell'inganno perché la verità la verità non sarà più occultabile; perdita delle condizioni che danno luogo alla violenza; ogni essere sarà libero e responsabile oltre che aperto alla verità, per cui leggi, istituzioni repressive, eserciti, etc. non avranno più ragion d'essere; le frontiere, che dividono artificialmente la madre terra non saranno più necessarie; la proprietà privata e il denaro non avranno più ragion d'essere; la povertà scomparirà. La pace interiore ed esterna regnerà sovrana.

Secondo Octavio Paz la questione del millenarismo si intreccia con la distinzione fra rivoluzione, ribellione e rivolta, così argomentando:

Le rivoluzioni, figlie del concetto di tempo lineare e progressivo, significano il cambio violento e definitivo di un sistema con un altro. Le rivoluzioni sono la conseguenza dello sviluppo, come non si stancarono di dire Marx e Engels. Le ribellioni sono atti di gruppi e individui marginali: il ribelle non vuole cambiare l'ordine, come il rivoluzionario, bensì detronizzare il tiranno. Le rivolte sono figlie del tempo ciclico: sono sollevazioni popolari contro un sistema reputato ingiusto, che si propongono di restaurare il tempo originario, il momento inaugurale del patto tra uguali.^{xvii}

LA REALTÀ DELL'INDIO

Il mondo indigeno è rimasto per lunghissimo tempo il grande sconosciuto per il resto della società messicana, a buon bisogno confinato nella categoria del primitivismo. Forse solo dal secolo XX si è avviato un certo sforzo per meglio conoscerlo dal suo interno, ma è stato necessario che prima raggiungessero un certo grado di sviluppo le cosiddette «scienze umane» - sorte nella seconda metà del secolo XIX - perché si cominciasse a vederne i primi frutti sul piano conoscitivo. I problemi relativi al mondo indigeno^{xviii} sono alquanto com-

^{xvii} O. Paz, *El labirinto de la soledad*, cit., p. 334.

^{xviii} La percentuale degli indios dovrebbe aggirarsi tra il 10 e il 15% della popolazione. I gruppi indigeni messicani sono oggi i seguenti: aguatecas, amuzgos, cakchiqueles, chatinos, chichimecas-jonaz, chinantecas, chochos, choles, chontales-oaxaqueños, chontales.tab, chujes, cochimis, coras, cucapás, cuicatecas, guarijíos, huastecas, huaves, huicholes, ixcatecas, ixiles, jalaltecas, kanjobales, kekchis, kikapús, kiliwas, kumiais, lacandonas, mames, matlatzincas, mayas, mayos, mazahuas, mazatecas, mixes, mixtecas, motozintlecas, nahuas, ocuiltecas, otomías, paipais, pames, pápagos, pimas, popolosas, popolucas, purépechas, quichés, seris, tarahumaras, tecos, tepehuas, tepehuánes, tlapaneças, tojolabales, totonacas, triduis, tzeltales, tzotziles, yaquis, zapotecas, zoques. *L'indigenado*

plicati a cominciare dai parametri di identificazione. Si tratta di un punto fondamentale non solo per avere più chiaro di che cosa stiamo parlando, ma anche per determinare i contenuti e le mete delle politiche inerenti al mondo indigeno. Il primo elemento a entrare in gioco è certamente quello biologico, a cui fanno seguito quello linguistico e quello culturale in senso ampio. Ma il criterio razziale è uno dei meno accentuati, e lo stesso criterio linguistico è discutibile perché escluderebbe coloro che, pur parlando solo castigliano, sono tuttavia in possesso delle caratteristiche culturali autoctone. Secondo l'intellettuale maya guatemalteco, Demetrio Cojti Cuxul, l'incompletezza di tutti i criteri proposti discenderebbe dal non prendere in considerazione l'autoidentificazione per stabilire la nazionalità di appartenenza.^{xix} E tenuto conto anche del citato effetto «sbiancante» derivante dai casi in cui l'indio riesca a integrarsi nella società circostante e a «fare i soldi», l'elemento più importante - poiché comporta un'irriducibilità all'integrazione, e quindi è di vero ostacolo alla perdita dell'identità indigena - risulta quello culturale, del quale la lingua finisce con l'essere più mera conseguenza che non causa (si pensi che in Cile esistono indigeni che non parlano più le lingue aborigene). Come ha scritto Juan Gómas, «sono indigeni coloro che hanno il predominio delle caratteristiche peculiari della cultura materiale e spirituale distinte da quelle che denominiamo cultura occidentale ed europea».^{xx}

La valorizzazione dell'elemento culturale non è comunque priva di insidie, perché taluni considerano in termini problematici l'esistenza di un'oggettiva dimensione culturale che consenta di parlare di «cultura indigena». Si dice che in realtà esisterebbero solo singole «culture» indigene fra loro differenziate, tanto che si è sostenuto che l'uso del termine «cultura indigena» avrebbe senso solo nell'ambito della contrapposizione con una «cultura europea» da intendersi - altrettanto genericamente - come somma di tutto ciò che venga dall'Europa. In realtà, non è affatto anomalo che un polo culturale presenti al suo interno contenuti eterogenei a livello di «specie», pur mantenendo dei connotati comuni a livello di «genere».

presenta attualmente circa 80 fra lingue e varianti dialettali. In Messico oggi sono pochi i bianchi (circa il 10%), tantissimi i meticci (più del 60%). Il resto della popolazione messicana è composto da ebrei, arabi, turchi, cinesi e giapponesi, spagnoli, immigrati latinoamericani

^{xix} Demetrio Cojti Cuxil, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, Asociación de Escritores Mayances de Guatemala, Quetzaltenango 1991, p. 23.

^{xx} Juan Gómas, *Ensayos sobre indigenismo*, vol. III, Instituto Indigenista Interamericano, México 1964, p. 262.

Che non esista una cultura indigena, bensì ci siano varie culture fra loro differenziate, è nello stesso tempo cosa vera e cosa non vera. È vera, se si prendono in considerazione analiticamente gli elementi di «specie» che nell'ottica dell'analisi connotano e identificano culture singole; ma non è vera se l'attenzione si incentra invece sugli elementi di «genere», che compongono un panorama culturale mesoamericano omogeneo, se non unitario. Tant'è che oggi la politica rivendicazionista portata avanti direttamente dagli indigeni è superetnica, panindigenista, e non fa alcun riferimento alle specificità etniche delle singole popolazioni autoctone. A questo va poi aggiunto che - a motivo degli interscambi culturali intervenuti nella plurietnica società messicana, e indipendentemente da ogni valutazione quantitativa e qualitativa - gli stessi indigeni hanno acquisito elementi di derivazione occidentale, e viceversa. Quindi le identità culturali non sono più contenutisticamente identiche a quelle del periodo della conquista. A questo punto è importante considerare, come ha fatto Guillermo Bonfil Batalla, che la categoria dell'indio fa riferimento alla situazione di colonizzato, ovvero alla realtà coloniale; nonché - come notava Díaz Polanco - che l'etnia, o il gruppo etnico, si caratterizza per essere un insieme che ha sviluppato una solidarietà o identità sociale più o meno accentuata, a partire dalle componenti razziali. Il *I Congreso Indigenista Interamericano*, svoltosi nel lontano 1940 a Pátzcuaro, in Messico (che ha rappresentato la prima - seppur timida - tappa nella creazione di organizzazioni politiche indigene in America) non fu in questo senso eccessivamente esaustivo, puntando sul concetto di indio come individuo economicamente e socialmente debole: cosa verissima, ma insufficiente per la sua determinazione. Più completa è stata la definizione emersa dal *II Congreso Indigenista Interamericano*, (tenutosi a Cusco, Perù, nel 1949) che, partendo dall'autoidentificazione come criterio fondamentale, dichiarò:

L'indio è il discendente dei popoli e delle nazioni precolombiane che condividono la coscienza della loro condizione umana [...] nei loro sistemi di lavoro, nella loro lingua e nelle loro tradizioni, seppure queste abbiano sofferto modifiche a causa di contatti esterni [...]. L'indio è l'espressione di una coscienza sociale vincolata con i sistemi di lavoro e l'economia, con l'idioma proprio e la rispettiva tradizione nazionale dei popoli o nazioni aborigene.^{xxi}

^{xxi} Acta final del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cuzco, Perú, junio 24-julio 4, 1949, Instituto Indigenista Interamericano, México 1949 (suppl. del *Boletín Indigenista*, vol. 9), pp. 86-7.

Problema indio e indigenismo non sono affatto sinonimi. Il problema indio ha visto e vede in contrapposizione due soggetti collettivi: da un lato il potere statale messicano (vicereale prima, e repubblicano poi) e la parte di società ad esso collegata, e dall'altro lato le popolazioni indie. L'indigenismo, invece, nelle sue varie correnti e impostazioni è essenzialmente una costruzione ideologica/antropologica dei *criollos* (latinoamericani di origine iberica ma nati in America) e di una certa intellettualità *mestiza* (meticcica). Dopo un periodo di lenta formazione in epoca coloniale, l'indigenismo ha raggiunto il suo massimo sviluppo teorico nel secolo scorso a partire dalla rivoluzione del 1910, come strumento teorico per un progetto politico di modifica sostanziale dei popoli indigeni che ne permettesse l'inclusione/integrazione nella cosiddetta «società nazionale», cioè nella società meticcica nata da quella rivoluzione. In ordine all'esistenza del mondo indigeno in vari Stati latinoamericani, rispetto al problema delle minoranze in Europa, Díaz Polanco ha sottolineato che

In Europa le condizioni economiche, politiche e socioculturali che accompagnano lo sviluppo capitalista [...] fanno sì che il liberalismo assuma una certa tolleranza verso la diversità nazionale interna, proprio per contrastare le tendenze disgregatrici di una forte minoranza culturale [...] che accarezzava l'idea di uno Stato per ogni nazionalità. L'alternativa era chiara: o si sistemava questa diversità all'interno di ogni Stato nazionale, o si correva il rischio reale di una lotta immediata delle nazionalità per l'autodeterminazione che avrebbe condotto a un'organizzazione statale secondo le identità culturali. [...]. A differenza dell'Europa, in Latinoamerica la nazionalità dominante creolo/meticcica si confronta non con altre nazionalità capaci di disputare il controllo dello Stato o di negoziare le sue posizioni, bensì con un arcipelago di comunità politicamente disarticolate e con scarsa prospettiva nazionale (gruppi etnici). È in questo contesto storico che, ideologicamente, unità nazionale e pluralità socioculturali diventano antitetiche. [...] questa autonomia [della pluralità socioculturale; N.d.T.] non può risultare da una concessione, ma come una conquista del soggetto etnico (necessariamente articolato con altri soggetti popolari) la cui costituzione e il cui sviluppo i diversi indigenismi che ci sono stati in Latinoamerica hanno cercato a ogni costo di impedire. [...] Gli indigenismi implicano politiche concepite e disegnate dai non indios per essere applicata agli altri; non suppongono una considerazione del punto di vista e degli interessi degli altri, bensì una rotonda negazione che costoro abbiano qualcosa da opinare sui propri affari. Gli indigenismi riuniscono così la duplice qualità di essere inorganici (rispetto ai gruppi etnici) ed estremamente omogeneizzanti.^{xxii}

^{xxii} Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autonomía de los pueblos indios*, Siglo XXI, México 1996, pp. 39-42.

Dell'indigenismo gli indios non sono mai stati i soggetti, bensì solo l'oggetto (come del resto è accaduto con l'orientalismo di marca occidentale): oggetto di studio, di teorizzazioni, di progettualità, di sperimentazioni. E intorno agli indios, com'è ovvio, si sono formati nel secolo scorso programmi governativi, investimenti a favore dei programmi stessi (e non delle popolazioni indigene) istituzioni culturali, scuole di pensiero, cattedre universitarie, brillanti e laute carriere di antropologi e consulenti. Così oggi esistono l'*Instituto Nacional Indigenista* (Ini) e il *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, che ha incorporato l'*Instituto Nacional de Antropología e Historia* (Inah), il quale aveva incorporato a sua volta la *Escuela Nacional de Antropología e Historia* (Enah).

In via generale, a parte i criteri predetti, gli angoli di visuale da cui effettuare l'approccio al problema indigeno sono essenzialmente due: quello culturalista e quello economicista. In base al primo, il problema dell'*indigenado* è eminentemente culturale, per il contrasto tra cultura tradizionale indigena e cultura moderna. Al riguardo si dice che, per superare il *gap* fra le due culture, il mondo indigeno dovrebbe effettuare un cambiamento culturale verso la dominante cultura occidentalizzata, mediante l'integrazione nella società nazionale. L'approccio economicista parte da un altro presupposto - quello economico - ma per giungere a conclusioni identiche: la necessità dell'integrazione. Qui il contrasto viene individuato tra il modo di produzione capitalista e quello tradizionale degli indigeni, di tipo precapitalista. Entrambi questi approcci finiscono col considerare l'indio una realtà passiva e conservatrice. Per l'indigenismo ufficiale - che non è mai stato scienza, bensì un approccio per orientare politiche governative concrete - elaborato da coloro che indios non sono, in definitiva si è trattato (e si tratta) di affrontare il problema specifico dell'inserimento (in prima approssimazione forse è meglio usare questo termine più neutro) degli indigeni nella società messicana. Tuttavia questo problema così genericamente enunciato ne implica un altro anch'esso non privo della sua complessità: quale sia, in concreto, l'identità nazionale del Messico post-coloniale.

L'aspetto complicato e drammatico inerente al problema indigeno sta nell'individuazione del giusto modo di correlare la realtà indigena con la restante società messicana, inserendola in essa, ma nel rispetto per l'identità india, di modo che ciò costituisca un arricchimento reciproco. Cosa facile a enunciarsi, e assai meno facile da realizzare soprattutto quando le classi dominanti sono portatrici di mala fede e specifici interessi economici di sfruttamento, a cui si intrecciano gli interessi specifici dell'imperialismo statunitense

da cui in buona parte tali classi dominanti dipendono. Al mondo indio si contrappongono oggi entro i confini messicani due realtà americane: quella ormai portatrice assoluta di valori e modi di vivere *yanqui*, e quella che il grande patriota cubano José Martí (1853-1895) definiva «*nuestra América Mestiza*», ormai maggioritaria nella società messicana. Cioè quella realtà sociale e culturale la cui identità è data da una particolare mistura di elementi di derivazione spagnola e di elementi di derivazione indigena. Quell'America Latina in relazione alla quale il *criollo* Simón Bolívar (1783-1830) - magari anticipando un po' i tempi rispetto alla situazione della sua epoca - nel *Messaggio al Congresso di Angostura* affermò: «*Il nostro popolo non è quello europeo, né quello americano del nord, ma è più un composto di Africa e America che non un'emanazione dell'Europa [...]. È impossibile stabilire con proprietà a quale famiglia apparteniamo*».^{xxiii} Mentre il poeta nicaraguense Rubén Darío (1867-1916), rimarcando l'importanza del lascito spagnolo, scrisse che per quest'America la Spagna non era solo «*il fanatico curiale, né il pedante, né l'educatore infelice, sdegnoso verso un'America che non conosce; la Spagna che io conosco si chiama Hidalguía, Ideale, nobiltà; si chiama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velázquez; si chiama El Cid, Loyola, Isabel; si chiama la figlia di Roma, la sorella della Francia, la madre dell'America*».^{xxiv}

Problema fondamentale collocato in modo autonomo sul tappeto della storia dal mero fatto della rivendicata e poi conquistata indipendenza messicana rispetto alla «madrepatria» degli originari *conquistadores*: la Spagna, paese di cui il Messico ha comunque conservato la lingua e la religione introdotte dai primi dominatori iberici. L'indigenismo antropologico nasce essenzialmente con Manuel Gamio (1883-1960), il primo messicano laureato in questa materia. I filoni di pensiero che costituiscono questo nuovo e «più scientifico» approccio al problema indigeno sono interessanti soprattutto se visti alla luce della rivolta indigena zapatista del 1994 in Chiapas, fornendone parte delle motivazioni culturali e politiche. Manuel Gamio assunse la razza, intesa come eredità biologica, ai fini dell'individuazione e definizione dell'indio, integrandola però con il concetto di cultura, a cui dava una valenza maggiore rispetto alla razza. Cultura che egli antropologicamente considerava come la somma globale delle credenze e delle pratiche di un gruppo umano.

^{xxiii} Simón Bolívar, *Discurso pronunciado por el Libertador Simón Bolívar ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación*, disponibile online all'URL:

<es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Simón_Bolívar_ante_el_Congreso_de_Angostura>.

^{xxiv} Rubén Darío, «El Triunfo de Calibán», *El Tiempo*, 20 maggio 1988 [poi in Aníbal González (ed.), «Balance de un siglo (1898-1998)», *Revista Iberoamericana*, 184-185, Número Especial, pp. 441-55].

Pur tuttavia, la definizione dell'indio in termini culturali non incideva affatto su quella che doveva essere la soluzione ultima del problema indigeno, la quale restava immutata: l'indio deve integrarsi,^{xxv} richiedendolo l'esigenza di costituire una nazione moderna e soprattutto omogenea - programma, questo, che deve essere fatto proprio e concretizzato dallo Stato, su quella materia inerte che continua a essere considerato l'indio col suo mondo. L'indigenismo antropologico perse di rilevanza politica, al pari della sua tematica quale problema nazionale, con il consolidamento dello Stato messicano dopo l'epoca rivoluzionaria, con la riforma agraria, la nazionalizzazione del petrolio, il programma di industrializzazione, il precipitare vertiginoso verso una forma di capitalismo dipendente, e la crescita accelerata a qualsiasi prezzo.

Con Alfonso Caso (1896-1970) tre elementi vennero a individuare l'indio: le caratteristiche somatiche, il linguaggio separato dalla cultura, l'aspetto psicologico - il più importante dei tre - inteso come identificazione soggettiva con i valori della comunità indigena. Ma l'esito è sempre lo stesso: le leggi della storia condannano senza appello l'indio e la sua cultura comunitaria all'estinzione. L'antropologo Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) assume come un dato di fatto la disintegrazione dell'indio nel generale contesto della società messicana, per risistemare i termini del problema indigeno visto dai non indigeni: se da un lato lo sviluppo dell'indio non può avvenire senza una trasformazione integrale, da un altro lato è impossibile che egli si integri *sic et simpliciter* nella moderna società capitalista completamente diversa dalla sua. Quindi, in alternativa sia all'integrazione individuale, sia a quella comunitaria, si fa portatore di un programma di «integrazione regionale», con la creazione di regioni interculturali - coinvolgenti anche i meticci e i bianchi - per la trasformazione delle aree meno evolute del paese, al fine di consolidare un Messico moderno e progressista.

La sintesi di questo breve discorso sull'indigenismo esterno alle comunità indigene non può che essere una: si tratta di un indigenismo integrazionista a scapito dell'identità dell'indio. La realtà effettiva dell'indio restava sempre una (o la) componente del problema «arretratezza del Messico», e andava quindi eliminata. Non mancarono poi i burocrati dell'antropologia indigenista che - con perfetta astrattezza - hanno studiato a tavolino

^{xxv} Un momento importante dell'indigenismo integrazionista fu il *I Congreso Indigenista Interamericano*, tenutosi in Messico a Pátzcuaro nel 1940 che puntò all'internazionalizzazione del problema, ma anche a farne venir meno il carattere rivendicativo inserendolo nel quadro degli strumenti di potere e del rafforzamento degli apparati ideologici di Stato.

quali fossero gli aspetti della cultura e del costume indigeno meritevoli di essere conservati, e quali invece dovessero essere abbandonati in quanto di ostacolo alla modernità. E mentre si sviluppava la retorica di questi selezionatori del degno e dell'indegno di essere conservato, continuava sul campo il processo di distruzione delle strutture del mondo indio.

Dietro la sua maschera di «scientificità», l'indigenismo integrazionista, attraverso la mistificazione dell'integrazione dell'indio nella società messicana, puntava al suo inserimento come proletario nelle classi subordinate e sfruttate di questa società. Orbene, se è fallito l'intento di trasformare il mondo indigeno in una indifferenziata componente del Messico, anche quello della proletarizzazione ha avuto poco successo, perché si è realizzata una spaventosa sottoproletarizzazione / emarginazione degli indigeni in tutti gli ambiti: politico, economico e sociale. Comunque, se non si sfugge al condizionamento ideologico del «processo evolutivo dei popoli in un senso determinato dalla storia», l'esito integrazionista è inevitabile. In una prima fase l'indigenismo integrazionista puntò alla «castiglianizzazione» linguistica e culturale degli indigeni. Fra il 1955 e il 1975 si è cercato di promuovere per le comunità indigene uno «sviluppo compatibile col sistema» attraverso l'introduzione di innovazioni tecniche nella produzione, nell'organizzazione e nei servizi. Questa svolta ha facilitato la formazione di quadri professionali e politici indigeni funzionali in parte alle esigenze del sistema. Tuttavia, alcuni di questi quadri sono diventati poi *leaders* proprio dei movimenti di rivendicazione etnica. Dal punto di vista materiale non vi è dubbio che attraverso l'Ini, per esempio, siano stati realizzati dispendiosi progetti di sviluppo, ma sussistono almeno due aspetti negativi: a) a livello globale non è stata per niente risolta una serie di problemi: sanità, insegnamento, sviluppo dell'economia e della produzione; b) si è continuato a ignorare del tutto il potenziale culturale degli indigeni, a non prendere in considerazione le soluzioni tecniche compatibili con l'ambiente né le tradizionali forme organizzative comunitarie. In seguito, con la crisi del petrolio e le sue ripercussioni sull'agricoltura, sono svanite molte illusioni *desarrollistas*^{xxvi} in ordine alla possibilità di rompere il circuito vizioso della povertà con quei sistemi.

Non è mancata naturalmente una corrente di segno opposto, ovviamente sempre esterna al mondo indigeno: quella chiamata etnopopulista, che formalmente idealizza l'indio e conferisce al dato etnico un valore metastorico anteriore al sorgere delle classi

^{xxvi} Da *desarrollo*, sviluppo.

sociali e delle nazioni. Essa ha dato origine ad un fenomeno tipicamente piccolo borghese, privo di valore scientifico ma non di esiti politici, che esalta una *mexicanidad* consistente nel tentativo di restaurare credenze, culti, rituali, canti e moduli comportamentali che si assumono essere di origine preispanica. Qui non siamo solo su un versante che interesserebbe di più lo studio dei fenomeni di costume o da baraccone, perché l'etnopopulismo ha un effetto politico di termini di mantenimento dello *status quo*, tanto che ha ricevuto aiuti statali: esso infatti non nasconde che considera fondamentale l'azione dello Stato, promuove l'allontanamento dai partiti e movimenti di opposizione, favorisce l'esclusivismo etnico ma mantiene gli indios al margine, isolandoli dalle lotte popolari, e quindi generando un effetto di divisione tra gli sfruttati.

In Messico (ma anche nel resto dell'America Latina la situazione è simile) i tentativi di trasformare forzatamente gli indios in Messicani *tout court* è fallito alla grande. Lo sbocco dell'indigenismo integrazionista non poteva che essere l'incorporazione subordinata degli indios nelle odierne società capitaliste dipendenti dell'area, cioè - per meglio dire - la loro proletarizzazione, e quindi la loro integrazione con le altre classi sfruttate dal capitale e dallo Stato, come i contadini e gli operai. In concreto il risultato è stato ancora peggiore (aggravato anche dalle politiche liberiste dello Stato messicano), assumendo il carattere dell'impovertimento crescente e dell'aggravarsi dell'emarginazione politica, culturale, economica e sociale. Come ha scritto Marie Chantal Barre, l'indigenismo integrazionista «non tocca il fondo del problema, limitandosi semplicemente a ridefinirlo come un problema di integrazione [...] appoggiandosi sull'ideologia delle classi dominanti cerca di "risolvere" il "problema indigeno" mediante l'integrazione, l'acculturazione, il meticcio, ecc.».^{xxvii}

In contrapposizione ai fallimenti dell'indigenismo ufficiale - riforma agraria, innovazioni tecniche spesso arbitrarie, per cui le popolazioni indigene si trovarono più povere ed emarginate di prima, tanto che al loro interno si riprese in considerazione l'opportunità di tornare alle forme organizzative e alle pratiche agricole e produttive tradizionali - verso l'inizio degli Anni Settanta si è poi formata la corrente detta dell'etnosviluppo, a cui appartiene Guillermo Bonfil Batalla,^{xxviii} che ha cercato di ribaltare l'impostazione di eco-

^{xxvii} Marie Chantal Barre, *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina*, in *Etnocidio y etnodesarrollo*, Siglo XXI, San José de Costa Rica 1982, p. 12.

^{xxviii} Guillermo Bonfil Batalla, «Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica», in Arturo Warman, Mercedes Olivera *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México 1970, pp. 43-4.

nomicismo subordinato dell'indigenismo precedente, partendo proprio dalla dimensione culturale indigena. Questa corrente non ha avuto difficoltà a riconoscere che l'attuale situazione degli indigeni è il risultato di un sistema coloniale introdotto nel XVI secolo, e riprodotto attraverso il colonialismo interno. Per cui uno degli errori dell'indigenismo integrazionista è stato quello di pretendere di risolvere il problema senza porre mano alla situazione coloniale. Inoltre l'aspetto culturale dello sviluppo è stato di nuovo preso in considerazione, ma in termini diversi dall'indigenismo precedente: non più come ostacolo allo sviluppo, bensì come strumento essenziale per lo sviluppo integrale e autonomo dell'*indigenado*. In quest'ottica la cultura dell'indio invece di essere considerata l'ostacolo principale risulta essere lo strumento fondamentale per uno sviluppo integrale. Detta corrente ha valorizzato la categoria della coscienza etnica, intesa come nozione di appartenenza a un gruppo identificato a partire dalla partecipazione a un codice culturale comune. Nella *Declaración de San José de Costa Rica* (dicembre del 1981), riunione tenutasi sotto gli auspici dell'Unesco, fu approvata la seguente definizione di etnosviluppo:

L'ampliamento e il consolidamento degli ambiti di cultura propria, mediante il rafforzamento delle capacità di decisione di una società culturalmente differenziata per la guida del proprio sviluppo e l'esercizio dell'autodeterminazione [...] e implica un'organizzazione equitativa e specifica del potere. Questo significa che il gruppo etnico è l'unità politico/amministrativa con autorità sul suo proprio territorio e capacità di decisione negli ambiti che costituiscono il suo progetto di sviluppo inserito in un processo di crescente autonomia e autogestione.^{xxix}

Non a caso si parla al riguardo di «indigenismo di partecipazione». Al fine di realizzare davvero tale ribaltamento, per l'etnosviluppo l'essenziale è che siano gli indigeni stessi ad assumere la gestione del proprio destino storico. Inoltre, la valorizzazione dell'elemento culturale indigeno porta a sottolineare l'importanza delle comunità indie come «società culturalmente differenziate», alle quali va riconosciuto il diritto (e la capacità) di costituirsi in entità politico/amministrative autonome sia pure all'interno di uno Stato nazionale. Ciò implica e richiede «l'esistenza di un quadro di relazioni politiche tra lo Stato e i popoli indios che permetta il controllo e la gestione autonoma delle risorse culturali. Ma questo non può conce-

^{xxix} <www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_leginternacional/seminario_internacional_sobre_el_etnocidio_y_el_etnodesarrollo_en_america_latina.htm>: Seminario internacional sobre el etnocidio y el etnodesarrollo en América Latina, 1981, San José - Costa Rica Declaración de San José.

pirsi come un processo circoscritto solo allo spazio etnico, bensì suppone determinate relazioni con lo Stato e la società globale».^{xxx}

L'impatto politico/istituzionale di una simile prospettiva è evidente: essa mette profondamente in discussione l'assetto dello Stato contemporaneo nato ufficialmente dalla rivoluzione borghese nella Francia del 1789. Ricordiamo, infine, che il VII e l'VIII *Congreso Indigenista Interamericano* (rispettivamente a Brasilia nel 1972 e a Mérida, Messico, nel 1980), dopo che in precedenza si era stato per lo più la cassa di risonanza all'indigenismo integrazionista, hanno decisamente rotto con tale impostazione, e nel successivo IX *Congreso* si è data un'enfasi particolare alla prospettiva di società multiculturali e plurilingue. Parallelamente, le forme organizzative indigene in tutta l'America Latina - quello dell'*indianidad* è ormai un problema continentale - si sono andate sviluppando a vari livelli, di modo che i congressi indigenisti tradizionali non sono più l'unico *forum* a disposizione. Potenzialmente potrebbe avere un suo rilievo il Parlamento Indígena Latinoamericano, costituitosi a Panamá a settembre del 1987, come organismo continentale di coordinamento tra vari movimenti nazionali.

Per quanto non si tratti di un messicano, e abbia operato essenzialmente in ambito andino, parlando del problema indio visto dall'angolazione marxista non si può non menzionare il peruviano José Carlos Mariátegui, che esaminò lucidamente i nessi fra la miserevole situazione degli indigeni dell'America Latina e il regime di proprietà della terra, visualizzando il problema indigeno fondamentalmente in termini economici, di alienazione del lavoro umano per un assetto creato dalla conquista coloniale ed aggravato dai successivi periodi repubblicani. Egli capì lucidamente che la spoliazione delle terre «*in una razza dal costume e dall'anima agraria, come la razza indigena, [...] ha costituito una causa di dissoluzione materiale e morale. [...] La feudalità criolla si è comportata, a questo riguardo, con maggiore avidità e durezza della feudalità spagnola*».^{xxxii}

Nell'ottica di Mariátegui la soluzione del problema non passava preliminarmente per l'abbandono dell'identità etnica da parte degli indigeni, bensì per la loro lotta come classe sfruttata per abbattere l'attuale assetto economico. Il fattore culturale risulta qui eviden-

^{xxx} Istituto Indigenista Interamericano, «Política Indigenista (1991-1995)», in *América Indígena*, L, 1990, pp. 7-139, p. 82.

^{xxxii} Juan Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Megabyte, Lima 2004, pp. 31-2.

temente in secondo piano rispetto a quello economico, e questo è stato oggetto di rilievi, ma non vi è dubbio che Mariátegui faccia piazza pulita di ogni indigenismo romantico e addita una scelta combattiva molto pericolosa per le classi dominanti. L'etnomarxismo, formatosi come corrente anch'esso dopo gli anni '60, in contrapposizione all'integrazionismo, ha espresso al suo interno due differenti punti di vista circa il problema indigeno: il primo riduce la questione etnica a questione di classe, e il secondo, invece, pur radicando il problema nella questione di classe ne prende in considerazione anche gli aspetti socio-culturali. Il diverso modo di considerare la questione di classe fa sì che per la prima impostazione tutto ruoti sulla modifica della struttura economica, mentre la seconda propone un diverso modo di considerare tutta la questione nazionale, nel quadro di una più ampia democrazia che riconosca un sistema di autonomie per i gruppi etnici. Con la svolta data all'etnomarxismo da Díaz Polanco il fattore etnico assume un ruolo fondamentale per un progetto rivoluzionario di cambiamento della società, atteso che egli lo considera produttivo di realtà socioculturali create e ricreate dal capitalismo dal capitalismo, che non possono essere intese senza il fattore dell'egemonia che esercitano su di esse le classi dominanti. In questo modo il problema indigeno viene diventa parte di un conflitto fra gruppi umani con propria identità e lo Stato, e la sua soluzione passa attraverso il mutamento delle relazioni economiche e politiche che mantengono lo sfruttamento. Tuttavia egli vede la radice ultima della situazione degli indigeni nella struttura di classe della società, ma si rende conto del fatto che la disuguaglianza etnica impedisce agli indios di percepire con chiarezza che l'oppressione proviene fondamentalmente dal loro inserimento fra le classi sociali sfruttate. Dall'indipendenza in poi - come si è detto - il Messico ufficiale attraverso l'artificio liberale dell'uguaglianza formale dei suoi cittadini ha ignorato la realtà e i problemi del mondo indigeno, e il nazionalismo del nuovo Stato non ha preso affatto in considerazione la diversità culturale degli indios, valutandola semmai una forza disgregatrice; e ha cercato di costruire una barriera contro di essa volendo creare un'unica comunità di cultura, senza rendersi conto che la disuguaglianza sociale e l'emarginazione culturale approfondivano un fossato che si voleva eliminare. I borghesi meticci e *criollos* vincitori della rivoluzione si sono contentati di scrivere sulla Costituzione che «*tutti i messicani sono uguali di fronte alla legge*».

La mistificazione dell'uguaglianza formale del pensiero liberale era stata già svelata dal pensiero marxista e da quello comunista anarchico: le rivendicazioni degli indigeni dell'America Latina compiono lo stesso lavoro riguardo alla composizione etnica delle

società statuali nate dalla disgregazione dell'impero coloniale spagnolo. Negli anni '80 del secolo scorso in Italia, fra le fila degli epigoni della ex «nuova sinistra» si parlava dell'esigenza di dare un «diritto disuguale» a situazioni (come quella di genere, per esempio) caratterizzate da debolezza sociale, in luogo del diritto formalmente uguale instaurato dallo Stato borghese, che perpetua e aggrava tale debolezza. In fondo, è ciò che chiedono oggi per sé gli indios, tanto più che il vecchio progetto integrazionista, che voleva fare scomparire gli indigeni nel *mare magnum* del Messico meticcio, è fallito perché essi non hanno mai rinunciato a essere tali.

Una volta risolta positivamente dai teologi cattolici il problema sull'esistenza o meno dell'anima negli indios, il loro mondo ha sempre colpito per le sue particolari relazioni con l'ambiente circostante e verso il lavoro. La cornice naturale sacra e magica in cui l'indio si sente inserito non esaurisce il discorso. L'indio è figlio di questa natura impregnata di teofanie, la sua madre è la Terra. La terra crea le condizioni per la vita sua e di tutti, sulla terra egli nasce, vive, soffre e gioisce; la terra lo accoglie alla sua morte e lo fa rinascere attraverso la vita che la decomposizione del suo corpo favorisce. Con la terra in specie, e il mondo naturale in genere, l'indio ha un legame intimo, anche di natura psicologica, tanto che ci si potrebbe chiedere se - al pari di quanto accade nel mondo africano - egli sia portatore di un inconscio del tutto interiorizzato, oppure se il suo inconscio non faccia parte di una più ampia ed anche esterna dimensione sita nella natura e nella terra. L'indio non è un individuo atomizzato, come nel mondo occidentale, bensì l'elemento di una molecola - la sua comunità - di cui è parte essenziale: per sé stesso innanzi tutto. Si può anzi dire che il suo essere parte della comunità gli conferisce identità ed essenza, essendo ciò che è in quanto inserito nella comunità. La situazione è simile a quella di una serie infinita tipo $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n$: in essa ciascun elemento è tale non in sé e per sé, ma in virtù del suo legame con gli altri e con l'insieme. Lo stesso vale per l'indio. Qui siamo palesemente fuori dalla definizione di comunità politica come viene data, ad esempio, da un pensatore borghese occidentale quale Norberto Bobbio, che la definì come gruppo sociale territoriale che riunisce individui legati dalla divisione del lavoro politico e definita dalla distinzione fra governanti e governati.^{xxxii} Favorita anche dal fatto di avere dimensioni coincidenti con quelle delle ordinarie relazioni della vita quotidiana, la comunità indigena favorisce il senso di appartenenza del singolo all'insieme ed al contesto naturale in cui essa è inserita.

^{xxxii} Norberto Bobbio, *Diccionario de politica*, vol. I, Siglo XXI, México 1985, p. 330.

Si crea, in definitiva, una rete di legami interiori, e non esteriori, come nelle comunità politiche occidentali. In quanto parte della comunità egli partecipa a tutte le attività ed i momenti della vita di essa, e sa che la comunità parteciperà a tutti i momenti della sua vita. La solitudine esistenziale dell'uomo moderno è nota solo all'indio che viva sradicato dalla sua comunità, ma non a chi ancora ne sia parte. E le forme di autogoverno comunitarie sono le pratiche attraverso cui si svolge il processo di mantenimento dell'identità del gruppo, con i suoi costumi e le sue pratiche. Ha scritto Mariátegui che «*l'individualismo non può prosperare, e nemmeno effettivamente esiste, se non all'interno di un regime di libera concorrenza. E l'indio non si è sentito mai meno libero che quando si è sentito solo*».^{xxxiii}

L'autogoverno indigeno ha i suoi cardini nel sistema degli incarichi e nell'assemblea comunitaria. Il primo di essi consiste nel fatto che una serie di responsabilità o incarichi^{xxxiv} - civili e religiosi - nell'organizzazione della comunità vengono attribuiti (senza retribuzione) a rotazione a rispettati membri del gruppo. Questi incarichi durano generalmente un anno (in certi casi possono arrivare fino tre). Alla scadenza, i detentori rientrano fra i ranghi comunitari e per un periodo abbastanza lungo non possono riceverne di nuovi. Questi incarichi comportano un grande onore all'interno del gruppo, ed è questa la retribuzione per i titolari *pro tempore*. Essi invece devono fare fronte a oneri, anche economici, di una certa rilevanza: cosa impensabile nelle società non indigene, dove gli incarichi pubblici sono per lo più strumenti per l'acquisizione di ricchezza e potere personali.^{xxxv} Un

^{xxxiii} *ibid.*, p. 65.

^{xxxiv} Questi incarichi in linea di massima sono: a) *alguacil*, che costituisce l'incarico di ingresso per il giovane indigeno che comincia a svolgere compiti di messaggero, o custode dei beni della comunità, di «guardia», etc.; le attività dell'*alguacil* non comportano oneri economici e sono svolti in gruppo; b) dopo essersi sposato l'indigeno può essere nominato agli incarichi di *mayordomo*, i cui compiti sono di natura religiosa (cura e pulizia della chiesa, delle statue dei santi, e delle altre immagini venerate dalla comunità), e soprattutto fra essi rientra il patrocinio delle feste locali - che comporta spese notevoli; c) *regidor*, che comporta incombenze religiose e civili, fra cui la riscossione delle imposte e la risoluzione dei conflitti; d) *alcalde*, capo dell'amministrazione locale, rappresentante della comunità nei rapporti esterni, giudice dei conflitti non risolti ai livelli inferiori, con poteri di nomina per determinati incarichi, spesso insieme ai *regidores*; e) *principal*, a cui va il massimo rispetto della comunità per aver ricoperto tutti gli incarichi comunitari; in alcune comunità i *principales* sono organizzati in consiglio degli anziani.

^{xxxv} Il sistema degli incarichi e delle feste comunque è stato contestato da alcuni antropologi, i quali sostengono che in realtà rafforzerebbe, più che indebolire, la stratificazione economica, e secondo Aguirre Beltrán faciliterebbe lo sfruttamento degli indigeni da parte dei meticci. Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México 1991.

indigeno dotato di qualità e che abbia saputo raccogliere la stima della comunità nello svolgimento degli incarichi nell'arco di una trentina d'anni può arrivare (sempre *pro tempore*) al vertice della comunità. Gli anziani non ricevono più incarichi comunitari, e sono onorati e consultati come autorità morali. L'altro cardine è l'assemblea della comunità, che ne costituisce la massima autorità, che tratta gli affari di maggiore rilevanza per il gruppo. Tendenzialmente la formazione delle decisioni non passa attraverso il voto della maggioranza, poiché si cerca di realizzare un consenso generale. È in questo sistema di autogoverno che sta la radice del motto «*mandar obedeciendo*», ormai reso famoso dagli zapatisti del Chiapas. Nell'ordine sociale, nella cosmovisione, nelle gerarchie comunitarie, nel ruolo fondamentale delle relazioni parentali, nel legame con la terra e i cicli agrari, nell'auto-delimitazione della comunità stessa, e nella costruzione dell'identità collettiva, la comunità indigena presenta a tutt'oggi i suoi caratteri preispanici, nonostante le rotture prodotte dalla conquista. Si diceva prima del rapporto con la terra. È noto che la terra ha costituito oggetto di forti e reiterate rivendicazioni da parte degli indios messicani, tanto che il motto rivoluzionario dell'anarchico Ricardo Flores Magón - *¡Viva Tierra y Libertad!* - fu davvero espressivo delle aspirazioni indigene. Si è trattato di rivendicazioni di classe, ma non solo di classe. Niente a che vedere con le mere agitazioni di contadini senza terra che vogliono la fine di un'ingiustizia e la distribuzione delle terre dei latifondisti. Il fenomeno non può essere visto *solo* in quest'ottica, né in termini di puro e semplice «agrарismo», come fecero nel periodo della rivoluzione, e dopo, tanti borghesi che si dicevano difensori delle rivendicazioni sulla terra. La terra è madre dell'indio e della sua comunità, abbiamo detto, e non soltanto una fonte di memoria storica o un qualcosa che reca le tracce - o contiene le ossa - degli antenati. Come l'indio si individua ed esiste (*ex-sistit*) grazie al rapporto con la sua comunità, entrambi traggono la loro identità e la loro esistenza dall'appartenere ad una data terra.

Si narra che il leggendario capo guerriero *Crazy Horse* degli Oglalas volle che il suo corpo, invece di essere depresso sul rituale catafalco funebre, venisse sepolto sulle sacre Montagne Nere del Dakota, senza alcun segno della sepoltura, di modo che se un giorno qualcuno l'avesse volto ricordare sarebbe stato sufficiente guardare le Montagne Nere per sapere che lì c'è *Crazy Horse* per sempre, identificandosi con quelle alture e quelle valli. Questo è un modo tipicamente indigeno di intendere il rapporto con la terra. Si può quindi meglio inquadrare il fatto che gli indios non conoscevano in termini effettivi e significa-

tivi né la proprietà privata della terra né la sua commerciabilità. Simili impostazioni ne fanno soggetti refrattari ad essere assimilati alla mentalità mercantile e capitalista dell'uomo bianco: per questo gli indios devono cessare di essere tali. Dal predetto rapporto uomo-comunità-terra derivano come caratteristiche esteriori del mondo indigeno a) l'appartenenza in comune di un determinato territorio e il libero accesso di tutti i membri della comunità alle risorse naturali (boschi, acque, giacimenti, etc.); b) una storia comune che si tramanda di generazione in generazione; c) un idioma comune; d) un'organizzazione comunitaria che definisce la sfera politica, culturale, sociale, civile, economica e religiosa; e) un sistema comunitario di amministrazione della giustizia; f) un lavoro in comune, sia nelle forme di coltivazione collettiva della terra, sia negli aiuti reciproci interfamiliari; g) l'ostilità per le forme di autorità che non siano quelle emanate *dalla* comunità india, e che sono *della* comunità.

Le comunità indigene hanno sempre manifestato, e manifestano, un'irriducibile tendenza all'autogoverno e all'autonomia normativa, che sarebbe erroneo considerare mero frutto dell'emarginazione. Si tratta invece di una barriera a difesa dell'identità comunitaria, del mantenimento del modo di essere culturale e della conservazione/sviluppo dei meccanismi di solidarietà interna: tutti elementi che consentono alla comunità di continuare a vivere. Il sistema degli incarichi è stato accusato di essere in realtà un sistema gerarchico, il che confuterebbe le edulcorate immagini sul carattere egualitario delle società indigene. Il carattere gerarchico funzionale è innegabile, ma la critica in questione non tiene nel debito conto che gli incarichi vengono conferiti a rotazione, e che la autorità suprema della comunità indigena - l'assemblea - è collettiva. La struttura interna delle collettività indigene, infatti, non deve in alcun modo essere confusa con la struttura di potere azteca o di una città maya (e il discorso vale anche per il mondo incaico). In queste società disposte a gradini, dall'alto verso il basso c'era una transizione graduale di reciprocità basata sulla simmetria e l'uguaglianza fino a una reciprocità gerarchica e disuguale, caratterizzante la cuspide della costruzione sociale. Il periodo coloniale ha innegabilmente introdotto una serie di deviazioni nella realtà di vita degli indigeni, e non è stato infrequente che il notevole indio si atteggiasse a imitatore delle storture autoritarie della società ispanica. Tuttavia nella gerarchia sociale indigena il «capo» è soprattutto un'autorità morale, per le sue doti di mediatore e di oratore, e per la sua generosità. Ma il soggetto politico vero è la comunità. Anche in guerra egli non comanda in quanto tale: e se dei guerrieri non gli obbediscono questo non è né tradimento né ammutinamento. Circa il lavoro gli osservatori europei

sono sempre stati colpiti dal fatto che in genere l'indigeno lavora per vivere, e non vive per lavorare. Per l'indio il lavoro deve occupare solo la parte necessaria della giornata. Da qui a considerarlo un fannullone e un ostacolo alla modernizzazione, al progresso con la «P» maiuscola, il passo è stato brevissimo. E ancora non si è fatta marcia indietro.



«DEJÁNDOME LLEVAR DE UN IMPULSO ROMÁNTICO»:
VALLE-INCLÁN E L'ESOTISMO MESSICANO DELLA SONATA DE ESTÍO

GIANNI FERRACUTI

I TESTI PRELIMINARI: HIDALGO E BRADOMÍN

Sonata de estío (1903) è il secondo volume di una tetralogia iniziata da Ramón del Valle-Inclán nel 1902 con *Sonata de otoño* e proseguita successivamente con *Sonata de primavera* (1904) e *Sonata de invierno* (1905); il ciclo costituisce le memorie del marchese Xavier de Bradomín, personaggio fittizio appartenente al genere del *dandy* decadente. Com'è noto (normalmente è la prima informazione fornita nei manuali) questo secondo romanzo non è totalmente originale, ma è costruito rielaborando (sostanzialmente prolungando) un racconto precedentemente inserito nella raccolta *Femeninas* (1895), col titolo *La Niña Cho-*

le.ⁱ Tale raccolta è costituita da sei racconti, ciascuno centrato su una figura femminile, dei quali solo *La Niña Chole* è scritto in prima persona da un autore fittizio il cui nome è indicato nel sottotitolo: «*Del libro Impresiones de Tierra Caliente por Andrés Hidalgo*». *La Niña Chole*, a sua volta, include alcuni scritti di don Ramón strettamente legati alle impressioni del suo viaggio in Messico, avvenuto alcuni anni prima: «*Bajo los trópicos*», pubblicato su *El Universal* del 16 giugno 1892, e «*Del libro Tierra Caliente*», pubblicato su *Don Quijote*, Madrid, 30 dicembre 1892. In questi due frammenti al momento della prima pubblicazione non viene fatto alcun riferimento ad Andrés Hidalgo: si può dunque ipotizzare che il personaggio di Andrés, e un insieme di temi a lui legati, siano stati immaginati da Valle-Inclán tra il 1892 e la pubblicazione di *Femeninas*: si tratterebbe, dunque, di un personaggio, pensato negli ultimi tempi del soggiorno in Messico o subito dopo il ritorno in Spagna,

ⁱ Ramón del Valle-Inclán, *Femeninas*, in *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid 1976, 2 voll., vol. II, 1271-370 (il racconto è alle pp. 1321-42). Le *Sonatas* sono citate dalle seguenti edizioni: Ramón del Valle-Inclán, *Sonata de otoño - Sonata de invierno, Memorias del Marqués de Bradomín*, ed. Leda Schiavo, Espasa Calpe, Madrid 2001 (*Otoño*, pp. 29-118; *Invierno*, pp. 119-213); id., *Sonata de primavera, Sonata de Estío*, ed. Pere Gimferrer, Espasa Calpe, Madrid 2000 (*Primavera*, pp. 23-97; *Estío*, pp. 99-180). D'ora in avanti le citazioni sono indicate con le consuete sigle SO, SE, SP, SI, seguite dall'indicazione della pagina; tutte le citazioni sono state tradotte da me. Per un inquadramento generale del testo cfr. i seguenti saggi e relativa bibliografia: G. Ferracuti, *Modernismo: teoria e forme dell'arte nuova*, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2010; id., «Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», *Studi Interculturali*, 1, 2014, pp. 164-220. Sulla tecnica narrativa di Valle-Inclán, in relazione ad alcuni temi trattati nel presente articolo, cfr. Amparo de Juan Bolufer, *La técnica narrativa en Valle-Inclán*, Universidade de Santiago de Compostela 2000, in particolare il primo capitolo, «Ironía y distancia en la narración de las Sonatas», pp. 17-92. Tutti i testi preliminari citati nel presente articolo sono stati ripubblicati in R. del Valle-Inclán, *Varia, artículos, cuentos, poesías y teatro*, a cura di Joaquín del Valle-Inclán, Espasa Calpe, Madrid 1998. Cfr. anche il classico studio di William L. Fichter, *Publicaciones periodísticas de don Ramón del Valle-Inclán anteriores a 1895*, El Colegio de México, México 1952. Cfr. inoltre: Joaquín del Valle-Inclán, Javier del Valle-Inclán, *Bibliografía de D. Ramón del Valle-Inclán (1888-1936)*, Pre-Textos, Valencia 1995; Javier Serrano Alonso, Amparo de Juan Bolufer, *Bibliografía general de Ramón del Valle-Inclán*, Universidade de Santiago de Compostela 1995. Utile anche, per vari aspetti collegati alle *Sonatas* e al periodo finisecolare: Luis Iglesias Feijoo, Margarita Santos Zas, Javier Serrano Alonso, Amparo de Juan Bolufer (eds.), *Valle-Inclán y el fin de siglo*, Congreso Internacional, Santiago de Compostela 23-28 de octubre de 1995, Universidade de Santiago de Compostela 1997.

che avrebbe dovuto essere al centro di un'elaborazione o un percorso che parte dagli scritti preliminari del 1892 e arriva fino alla raccolta di racconti del 1895.ⁱⁱ

In realtà il testo de *La Niña Chole* risulta datato «París, abril de 1893». William L. Fichter, ritiene che *Bajo los trópicos* sia direttamente un testo preliminare di *Sonata de estío*, e non del racconto;ⁱⁱⁱ ma è anche vero che *La Niña Chole* si baserebbe non sull'originale, bensì su una variante di *Bajo los trópicos*, pubblicata nel 1893.^{iv} Inoltre risulta difficile considerare il racconto un punto di arrivo, perché nel gennaio 1897, in *Apuntes* (Madrid) viene pubblicato un altro testo che poi sarà incorporato a *Sonata de estío*: «La feria de Sancti Espíritus, Fragmento del libro Tierra Caliente por Andrés Hidalgo», di cui viene data alle stampe anche una versione con varianti, intitolata «Tierra caliente (Lili)», in *La Correspondencia de España*, del 17 gennaio 1901, p. 4, prima di incorporarlo a *Sonata de estío*. Da questo testo apprendiamo che il povero Hidalgo è morto, cioè che il progetto è stato abbandonato, giacché si legge nell'introduzione: «*Il mio vecchio compagno Andrés Hidalgo morì in Messico completamente dimenticato. Il suo stalliere - un nero, poeta e suonatore di chitarra - mi ha inviato le pagine di Terra Caliente, il libro che il suo povero signore scriveva e che mi affidava in punto di morte!*». A conclusione del racconto, Valle-Inclán commenta:

*Il libro di Andrés Hidalgo finisce senza nominare ulteriormente Lili; ma io so troppo bene che quella donna per il mio povero amico non fece altro che finire di rovinarlo; e davanti al disastro della sua fortuna, Andrés Hidalgo ebbe solo il coraggio di spararsi...
Lili lo pianse amaramente e dispose per il lutto a Parigi.*

Semplificando, abbiamo dunque la sequenza:

1. alcuni testi *anonimi*, per così dire, di ambientazione messicana (*Bajo los trópicos* e *Del libro Tierra caliente*);

ⁱⁱ In realtà il testo de *La Niña Chole* risulta datato «París, abril de 1893». William L. Fichter, «Sobre la génesis de la *Sonata de estío*», NRFH, n. 3-4, 1953, pp. 526-35, p. 528 ritiene che *Bajo los trópicos* sia direttamente un testo preliminare di *Sonata de estío*, e non del racconto; però *La Niña Chole* si baserebbe su una variante di *Bajo los trópicos*, pubblicata nel 1893 riprodotta in Eliane Lavaud, «A propósito de los pre-textos de *Sonata de estío*», *El Museo de Pontevedra*, XL, 1986, pp. 109-20, p. 111; cfr. Xaquín Núñez Sabaris, *La novela corta en Valle-Inclán. Estudio textual de Femeninas*, Universidade de Santiago de Compostela 2005, p. 126.

ⁱⁱⁱ W. L. Fichter, «Sobre la génesis de la *Sonata de estío*», cit., p. 528.

^{iv} Riprodotta da E. Lavaud, «A propósito de los pre-textos de *Sonata de estío*», cit., p. 111; cfr. X. Núñez Sabaris, *La novela corta en Valle-Inclán. Estudio textual de Femeninas*, cit., p. 126.

2. *La Niña Chole*, racconto di ambientazione messicana attribuito ad Andrés Hidalgo, che include questi testi precedentemente anonimi;

3. un frammento posteriore alla *Niña Chole*, *La feria de Sancti Espíritus*, attribuito a Hidalgo (1897), del quale si annuncia la morte;

4. nel 1899 il titolo «Tierra caliente (impresión)» compare di nuovo, senza alcun riferimento a Hidalgo, in un testo pubblicato su *Almanaque de la vida literaria* (Madrid, 18 marzo 1899) - come se l'autore volesse riappropriarsene, cancellando del tutto la memoria del defunto Andrés.

5. *Tierra caliente* del 1901;

6. lo stesso titolo ritorna nello scritto «Tierra caliente (A bordo de la fragata Dalila)», su *La Correspondencia de España*, 3 agosto 1902;^v

7. un altro frammento: «Crónica», pubblicato su *El Liberal* del 7 febbraio 1903;

8. incorporazione di tutto il materiale sopra indicato in *Sonata de estío*, attribuito al marchese di Bradomín, che un anno prima era stato il protagonista e fittizio autore della *Sonata de otoño*.^{vi}

Il titolo *Sonata de estío* compare nel testo pubblicato a puntate su *El Imparcial* (prima anticipazione del romanzo omonimo) il 20 luglio 1903, e successivamente il 27 dello stesso mese, il 3, il 10, il 24 e il 31 agosto, il 14, il 21 e il 28 settembre.

Insieme a Hidalgo sparisce anche il misterioso personaggio di Lili, che svolge un ruolo molto importante nel complesso simbolismo della *Niña Chole* e di *Femeninas* nel suo insieme.^{vii}

Questo semplice elenco di testi preliminari solleva una questione determinante per l'interpretazione dell'opera. È unanimemente accettato dalla critica che alla base dell'intera serie dei testi di ambientazione messicana stiano le forti emozioni suscitate in Valle-Inclán dal suo primo viaggio in Messico, avvenuto nel 1892: il progetto di «Tierra caliente»

^v Contemporaneamente, nel 1901, Valle-Inclán inizia a pubblicare i testi preliminari che poi vengono inseriti in *Sonata de otoño*, edita in versione completa nel 1902: in sostanza, i lavori preparatori per i due romanzi sono in parte contemporanei.

^{vi} Sulla *Sonata de otoño* cfr. G. Ferracuti, «“¡Qué distinta pudo haber sido nuestra vida!”: *Sonata de otoño* o gli esiliati dalla modernità», *Studi Interculturali*, 3, 2014, pp. 119-61.

^{vii} Su *Femeninas* e la sua struttura simbolica cfr. G. Ferracuti, «“La emoción interior y el gesto misterioso”: i racconti galanti di Valle-Inclán», in *Mediterránea*, 11, 2011, p. 5-44 (poi in *Rocinante, Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana*, n. 7, 2012/2013, pp. 77-131); Rosa Alicia Ramos, *Las narraciones breves de Ramón del Valle-Inclán*, Pliegos, Madrid 1991.

sarebbe, almeno in alcuni aspetti, la rielaborazione artistica di tale esperienza. D'altronde è lo stesso scrittore a confermare la fondamentale importanza del suo viaggio per la maturazione della sua vocazione; come dichiara nel 1921, in occasione di un secondo viaggio messicano: «*Venticinque anni fa - ci dice don Ramón - sono stato per la prima volta in Messico. E lei non sa quanto è gradito al mio spirito tornare di nuovo in questo paese, dove ho trovato la mia propria libertà di vocazione. Debbo dunque al Messico, indirettamente, la mia carriera letteraria...*».^{viii} Il problema è accertare se tale elaborazione ha nella *Niña Chole* il suo momento conclusivo, dopodiché, per ragioni ignote, l'autore avrebbe deciso di riprendere il racconto per trasformarlo in romanzo (*Sonata de estío*), senza connessione con i precedenti testi, oppure se c'è un unico processo di elaborazione, che ha nella *Niña Chole* soltanto una tappa intermedia. In questa seconda ipotesi, la *Niña Chole* sarebbe un frammento, esattamente come gli altri testi preliminari, benché più riuscito e ben organizzato, e avrebbe avuto un trattamento particolare con l'inclusione in *Femeninas*, per la sua coerenza tematica e simbolica con gli altri cinque racconti che compongono il testo. A mio parere, il processo di elaborazione del tema messicano è unico, e va dal primo testo pubblicato, *Bajo los trópicos*, fino a *Sonata de estío*.

Valle-Inclán arriva in Messico l'8 aprile 1892, sbarcando a Veracruz, e vi rimane fino alla primavera del 1893. Sotto l'impressione suscitata dal viaggio pubblica, già in Messico, *Bajo los trópicos* (*Recuerdos de México*). 1: *En el mar* (16 giugno 1892). La distanza temporale tra questo testo e la composizione della *Niña Chole*, è molto breve e non supera l'anno; dunque Andrés Hidalgo risulta concepito a ridosso della stesura del racconto, è vigente come progetto letterario alla pubblicazione della raccolta; muore subito dopo ma gli sopravvive la tematica di cui era il fulcro o il narratore: questa tematica gli viene progressivamente sottratta e trasferita al nuovo progetto letterario centrato su Bradomín. L'elaborazione testuale procede senza interruzione di continuità per oltre un decennio, dal 1892 fino alla pubblicazione di *Sonata de estío* nel 1903. Si dovrebbe anzi precisare che l'atto conclusivo di questo processo è ancora posteriore, e avviene quando Valle-Inclán, che, attraverso molteplici varianti, aveva conservato *La Niña Chole* come racconto indipenden-

^{viii} *El Universal* el 19 de septiembre de 1921, in Dru Dougherty, *Un Valle-Inclán olvidado, entrevistas y conferencias*, Fundamentos, Madrid 1983, p. 110.

te anche dopo la pubblicazione della *Sonata*, decide di identificarli e di far coincidere il testo del racconto con i primi capitoli del romanzo.^{ix}

Dopo la pubblicazione della *Sonata de estío*, il racconto di *Femeninas* viene ristampato nella raccolta *Historias perversas* (1907) e nella successiva raccolta *Historias de amor* (1909), nessuna delle quali contiene testi inediti; sarà anche incluso nella raccolta postuma *Flores de almendro*, che ripubblica tutta la narrativa breve di Valle-Inclán. Indubbiamente, l'edizione del 1907 implica che, a giudizio dell'autore, il racconto (sempre attribuito ad Andrés Hidalgo) abbia senso anche come testo indipendente dalla *Sonata*. Invece, nell'edizione del 1909 il racconto compare mantenendo il suo titolo, ma con l'attribuzione al marchese di Bradomín, e il suo testo riproduce integralmente i primi otto capitoli della *Sonata*. In tal modo «ora le memorie di Andrés Hidalgo sono diventate quelle del Marchese di Bradomín, anche se una revisione dei diversi testi della serie "Sonata de estío" permette di situare il cambiamento del protagonista già nel 1902».x In effetti, nel 1902 - tre mesi dopo la pubblicazione della *Sonata de otoño* - viene attribuita a Bradomín una versione de *La feria de Sancti Espiritus*.^{xi}

La scelta operata nel 1909, pubblicando come *Niña Chole* il testo della *Sonata* e attribuendolo a Bradomín, è piuttosto sorprendente in un autore attento alla struttura delle sue narrazioni e alla costruzione di opere dotate di una rigorosa coerenza interna: in fondo implica che un racconto di *Femeninas* ha come autore fittizio il marchese di Bradomín (che ha sostituito Andrés Hidalgo) e, di conseguenza, la reinterpretazione dell'intera raccolta di *Femeninas* come attribuibile alla penna del marchese; in tal modo l'opera entrerebbe a far parte dello stesso ciclo delle *Sonatas*, come una sorta di introduzione: è una tesi che si potrebbe sostenere, anche grazie ai numerosi rimandi al testo presenti nelle *Sonatas*.^{xii} Personalmente, però, sarei più incline a pensare ad un abbandono del progetto artistico

^{ix} X. Núñez Sabarís, *La novela corta en Valle-Inclán, estudio textual de Femeninas*, cit., 119-56.

^x *ibid.*, p. 133

^{xi} *ibid.*, pp. 134-5. Cfr. R. del Valle-Inclán, *Historias perversas*, Maucci, Barcelona 1907; id., *Historias de amor*, Garnier Hermanos, Paris 1909.

^{xii} Valle-Inclán, fin dai suoi primi scritti, tende alla costruzione di un universo poetico che si ripresenta costantemente e costituisce lo scenario in cui ambienta diverse vicende, anche con testi appartenenti a distinti generi letterari: «Un esame accurato rivela che cinquantasei testi su settantotto pubblicati da Valle sono legati dalla presenza di personaggi ricorrenti, che formano un microcosmo abbracciante i principali elementi della società spagnola di fine secolo» (Roberta L. Salper, *Valle-Inclán y su mundo: ideología y forma narrativa*, Rodopi, Amsterdam 1988, p. 17).

legato a *Femeninas*, che le *Sonatas* avrebbero reso obsoleto: in effetti, *Femeninas* non viene ristampato nella sua forma originale, anche se tutti i racconti inclusi nell'opera vengono ripubblicati in altre raccolte dall'autore. In ogni caso, con l'identificazione testuale tra il racconto di *Femeninas* e la *Sonata* Valle-Inclán dichiara, o riconosce a posteriori, che il racconto era una tappa intermedia in un percorso unitario che conduce a *Sonata de estío*.

Ora, se si accetta l'idea di una elaborazione testuale senza soluzione di continuità da *Bajo los trópicos* a *Sonata de estío*, si dovrà anche accettare la conseguenza: che la radice delle quattro *Sonatas* non è *Sonata de otoño*, cioè la prima ad essere pubblicata nel 1902, ma è la seconda, appunto *Sonata de estío*; è a partire dal tema messicano e dall'idea di un Andrés Hidalgo che Valle-Inclán elabora almeno lo schema fondamentale della tetralogia e, almeno per un certo periodo, lavora contemporaneamente ai testi preliminari della prima e della seconda *Sonata*. Peraltro, questa ipotesi di lettura risulta abbastanza plausibile se si considera che il personaggio di Bradomín, fittizio autore delle *Sonatas*, è un'evoluzione del personaggio di Andrés Hidalgo, fittizio autore della *Niña Chole*, opportunamente fatto morire. Scrive Elena Cueto Asín:

Prestando attenzione ai testi preliminari del romanzo [=La niña Chole], bisogna riconoscere che la riscrittura ha inizio prima ancora che Valle-Inclán torni dall'America, dato che il frammento Bajo los trópicos (recuerdos de Méjico) viene pubblicato nel 1892 nel quotidiano messicano El Universal. Questo frammento viene considerato un bozzetto per La Niña Chole, racconto del 1893 integrato nella raccolta Femeninas nel 1895. Altri due frammenti col titolo Tierra caliente, già apparsi a Madrid nel 1899 e nel 1901 ricreano nuovamente l'ambiente messicano. Nel dicembre del 1903, qualche settimana prima che sia data alle stampe Sonata de estío, l'autore pubblica un'autobiografia fantastica nella rivista Alma Española, con un passo dedicato al viaggio in Messico che presenta grandi parallelismi con il frammento citato più sopra e con altri del romanzo, il che dà un sostegno all'idea fissa dell'autore di assimilare i suoi vissuti in una versione di finzione.^{xiii}

Allude a «Juventud militante», pubblicato in *Alma Española*, Madrid, 27 dicembre 1903. La costruzione del personaggio attraverso caratteristiche che sono proprie dell'autore è un procedimento consueto in Valle-Inclán: per esempio, Bradomín perde un braccio esattamente come don Ramón. Da qui l'equivoco, piuttosto frequente, di considerare il personaggio (e il Marchese in particolare) come un *alter ego* dello scrittore, quando in realtà le

^{xiii} Elena Cueto Asín, «Valle-Inclán y la emigración a América o la reescritura modernista de una realidad moderna», *El Pasajero*, 20, otoño 2004, <www.elpasajero.com/ventolera/cueto.html>.

loro visioni del mondo sono diametralmente opposte (si vedano i miei saggi citati e più avanti, nel presente articolo). Ad ogni modo, il richiamo di *Juventud militante*, con la sua commistione di elementi biografici e fittizi, mostra che Bradomín è il punto di arrivo di un'elaborazione letteraria che ha il suo punto di partenza nella materia messicana.

Speratti-Piñero nota che in *Femeninas* sono presenti diversi richiami al Messico: l'amante della Condesa de Cela, che è messicano, la creola Tula Varona, e naturalmente la Niña Chole, «e delle tre è quest'ultima la più importante in questo periodo, perché si trasformerà nel nucleo principale di Sonata de estío e mostra già con chiarezza un gusto, sviluppato posteriormente con maggior senso della sua funzione estetica, per termini ed espressioni americane».^{xiv} Sembra innaturale immaginare che, mentre sta appunto cercando un personaggio, la cui unica caratteristica a noi nota è il collegamento con il Messico, Valle-Inclán inventi parallelamente un personaggio nuovo, sul quale poi riversa il materiale collegato ad Andrés; è più naturale pensare il contrario: che Andrés evolva in Bradomín e, diventato il centro del mondo poetico di Valle-Inclán, vada a costituire l'elemento unificante delle tematiche galanti che aveva trattato in *Femeninas*.

Speratti-Piñero sottolinea poi che Valle-Inclán torna a parlare del Messico nel 1918, con una poesia, *Rosa de ultramar*, e altri testi successivi, in cui si evidenzia un cambiamento ideologico, con l'abbandono dell'esaltazione dell'elemento ispanico: «Valle ha perduto la sua fede in ciò che è ispanico e ha cominciato a ridicolizzarlo, a contemplarlo nello specchio deformante».^{xv} Vedremo però che questa fede da colonialista non l'aveva nemmeno durante la sua prima permanenza in Messico quando, pubblicando articoli su *El Universal*, adotta posizioni molto critiche e poco in linea con l'etichetta di tradizionalista, che comunemente gli viene attribuita. È fuori di dubbio che la nota più appariscente di *Sonata de estío* sia l'estetismo, nella sua variante dell'esotismo, ma ciò non significa che sia anche la nota dominante, né che l'estetismo non possa essere in se stesso fortemente critico nei confronti di ciò che non è esotico, vale a dire della società borghese europea:^{xvi} come si vedrà, la *Sonata de estío* ha una chiara dimensione politica nella quale viene denunciato e ridicolizza-

^{xiv} Emma Susana Speratti-Piñero, «Valle-Inclán y México», in *De Sonata de otoño al esperpento*, Tamesisbook Ltd, London 1968, pp. 55-71, p. 61.

^{xv} *ibid.*, p. 66.

^{xvi} Su ciò cfr. G. Ferracuti, *Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo*, cit., pp. 164-220 e id., «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di *Meditaciones del Quijote*», *Studi Interculturali*, 2, 2014, pp. 7-38.

to attraverso la figura di Bradomín il colonialismo spagnolo e il suo antistorico romanticismo. L'idea di un Valle-Inclán interessato solo all'arte per l'arte (ammesso che questa frase sia riferibile a testi di grande bellezza ma privi di impegno politico e sociale o esistenziale) è del tutto fuorviante e in larga misura superata. Tutto il modernismo finisecolare spagnolo, soprattutto se si sgombra il campo dall'equivoca nozione di *generazione del '98*, è un fermento complicatissimo di idee e di impegno:

Il fin de siglo fu anche la scoperta dell'Europa febbrile e creatrice e il recupero di una nuova dignità letteraria attraverso la via dell'immolazione bohémienne o della sensibilità intellettuale. E quasi tutto ciò che c'è in Valle-Inclán trova suggestive corrispondenze nel suo momento storico. Alcune - come le rifrazioni dell'io in un personaggio emissario - erano già note e più di una volta è stata confrontata la funzione del Marchese di Bradomín in relazione al suo creatore con la creazione di altri personaggi decadenti nel mondo europeo o con quella di altri alter ego nella letteratura spagnola del tempo. Ma anche la ricerca di un'espressività nuova nei quartieri bassi del cabaret o del grand guignol è un tratto comune ad alcuni tra i maggiori drammaturghi del momento. E l'ossessione per una descrizione simultanea e atemporale della realtà, la convinzione che il linguaggio abbia sofisticati legami con le cose che denomina, la passione per l'occultismo come via d'accesso alla conoscenza, la curiosità per la droga come ingrediente per potenziare le percezioni, sono tratti che evocano la parte fondamentale dell'estetica del nostro secolo: il cubismo, il simbolismo, l'opera di Yeats e Pessoa o le esperienze di Benjamin con l'hashish. E di fronte a ciò non serve a nulla collegare l'occultismo dello scrittore alla sua natura gagliega (quando piuttosto è la passione per il tema gnostico che gli fa vedere la Galizia in un determinato modo), né attribuire le pagine de La pipa de kif a un capriccio passeggero.^{xvii}

Accanto a questi temi, tipicamente modernisti, va collocata, e appunto come elemento modernista, la riflessione sulla Spagna, sulla sua storia, sulla sua catastrofe politica alla fine del XIX secolo. Il personaggio destinato a mostrare letterariamente l'esito catastrofico nasce come Andrés Hidalgo, ma si concretizza come Xavier de Bradomín.^{xviii} In *Sonata de*

^{xvii} Cfr. Nicolas Fernández Medina, «El joven Valle-Inclán en México (1892-93)», *El Pasajero*, estío 2004, <www.elpasajero.com/vallemexico.html>. Cfr. anche: José Carlos Mainer, «Valle-Inclán y el fin de siglo: los compromisos del hijo pródigo», *Bulletin Hispanique*, 96, n. 2, 1994, pp. 497-520.

^{xviii} Fernando Lázaro Carreter, in «De Valle de la Peña a Valle-Inclán», in L. Iglesias Feijoo, M. Santos Zas, J. Serrano Alonso, A. de Juan Bolufer (eds.), *Valle-Inclán y el fin de siglo*, cit., pp. 17-36, nota che in *La Niña Chole* è esplicita l'avversione agli yanquis, che potrebbe essere dovuta all'azione americana di appoggio alle rivendicazioni cubane, che poi portano alla guerra del '98; però in *Sonata de estío* le allusioni agli yanquis scompaiono, sostituite da riferimenti ostili ai sassoni; anche la Niña, che nella *Sonata* appare per la prima volta non in un ristorante, ma tra i palazzi e i templi di Tequil,

otoño, che apre la tetralogia, un Bradomín piuttosto anziano vive una romantica ed epigonale avventura con l'agonizzante Concha, in una sorta di autunno della nobiltà ottocentesca spagnola: il protagonista si rivela estraneo al tempo presente e si dedica all'artificio estetizzante di un'esistenza vissuta come se la forma di vita barocca (che già era più mitica che reale ai suoi tempi) rappresentasse ancora un modello imitabile e realistico.

Che Bradomín sostituisca Hidalgo è ben evidente; nondimeno bisogna chiedersi che cosa erediti da lui, oltre ai testi di cui compare come autore fittizio. Sembra anche evidente che Valle-Inclán, nel nuovo progetto, attribuisca una grande importanza al tema messicano, visto che incorpora l'intero racconto della *Niña Chole* nella *Sonata de estío*: la tematica messicana, essenziale in Andrés Hidalgo, risulta di conseguenza essenziale in Bradomín.

Un possibile punto di contatto tra Hidalgo e Bradomín può rivelarsi grazie al cognome del primo: *Hidalgo* fa riferimento all'*hidalguía*, all'essenza della nobiltà spagnola, e dunque evoca indirettamente il carattere del personaggio, secondo un procedimento a cui Valle-Inclán ricorre in altre occasioni (in modo particolare in *Femeninas*, nel nome di personaggi come Tula Varona, Octavia Santino, Rosarito). In tal senso si può ipotizzare che Hidalgo rappresentasse letterariamente un certo tipo di nobiltà spagnola e, in stretto collegamento, una certa concezione della Spagna, direttamente coinvolta nella crisi sociale e politica: tale idea della Spagna non sarebbe, dunque, un'indicazione per il futuro, né l'evocazione nostalgica dei bei tempi andati (tempi a cui non si dovrebbe attribuire alcuna responsabilità sugli esiti), bensì la rappresentazione letteraria del punto più basso della storia spagnola, legato alla sconfitta della guerra contro Cuba nel 1898.

In effetti, in *Sonata de estío*, rispetto alla *Sonata* precedente, è molto più preciso ed elaborato il collegamento tra il marchese e una Spagna vecchia, decrepita, così come è molto più scoperto e ben marcato il distanziamento tra il punto di vista di Valle-Inclán e quello di Bradomín, autore fittizio del testo. Con riserva di approfondire questo punto, direi che c'è coerenza tra la rappresentazione della crisi e della decadenza della nobiltà spagnola, anacronisticamente *barocca*, in *Sonata del otoño* e l'anacronismo dell'atteggiamento *coloniale* che Bradomín adotta in *Sonata de estío*: si direbbe perfino che si tratta di due aspetti complementari di uno stesso processo di decadenza. Ampliare il distanziamento tra la

non è accompagnata da americani (pp. 20-1). Questo cambiamento, però, non è necessariamente legato a un abbandono dei temi politici, ma potrebbe derivare da un mutamento di prospettiva: se ad essere oggetto di analisi e di critica nella *Sonata* è la Spagna nel suo passato imperiale, esso risulta logico.

visione dell'autore reale e quella del personaggio implica una componente ironica più marcata rispetto alla *Sonata* precedente, e facilmente rintracciabile nel discorso bradomiano; al tempo stesso, il tema messicano e le sue connessioni con l'emigrazione e con il crollo dell'impero coloniale spagnolo, rendono *Sonata de estío* un'opera riferibile a una drammatica attualità politica, appena velata dall'esotismo del testo. Naturalmente, la critica e la demitizzazione a cui Valle-Inclán sottopone il suo personaggio sono come una sorta di livello occulto, che filtra in certi momenti in cui nella percezione che Bradomín ha della realtà, e che espone insieme a tutto il repertorio del *dandy* decadente e del suo dongiovanesimo, si apre quasi uno scorcio, un punto di non coincidenza tra il suo immaginario e ciò che nel testo rappresenta la realtà extraletteraria.

A mio parere, se Bradomín è la versione definitiva del progetto avviato con Andrés Hidalgo, si deve ammettere che Andrés sta a Bradomín come *La Niña Chole* sta a *Sonata de estío*. E ciò lascerebbe supporre che l'ordine di pubblicazione delle *Sonatas* (*Otoño, Estío, Primavera, Invierno*) non sia casuale.

VALLE-INCLÁN CONSERVATORE?

Come si accennava in precedenza, le idee politiche espresse da Valle-Inclán già durante la sua permanenza in Messico sono molto lontane da ciò che comunemente si definisce tradizionalismo. Nei suoi testi giornalistici su *El Universal*, dove commenta le notizie provenienti dalla Spagna, adotta una posizione marcatamente ostile al partito conservatore. Molto duri sono gli attacchi contro il governo di Cánovas, ritenuto sostanzialmente non in grado di gestire le finanze pubbliche e incapace di intervenire efficacemente contro le proteste corporative di ogni ceto sociale: «Il Governo in tutti questi casi cerca di sostituire l'economia proposta con altre che presentino identiche difficoltà di realizzazione. Gli organismi che si credono danneggiati da una qualunque misura del Governo Cánovas ricorrono alla formula banditesca che finora era risuonata solo presso le piane della Sierra Morena: o la borsa o la vita, che si può tradurre così: O sottomissione o dimissione».^{xix} È peraltro notevole che, nell'affrontare questa polemica, Valle-Inclán non assuma le difese delle parti sociali, e anzi sembri

^{xix} R. del Valle-Inclán, «Ecos de la prensa española» (1892), in id., *Varia, artículos, cuentos, poesías y teatro*, cit., pp. 70-1.

prendere posizione a favore di un'azione forte del governo centrale, diversamente da ciò che ci si aspetterebbe da un carlista.

Contemporaneamente, negli articoli messicani viene quasi idealizzata la figura del progressista Salmerón, che era stato uno dei quattro presidenti della Prima Repubblica spagnola:

L'arrivo del Signor Salmerón ha assunto il carattere di un avvenimento solenne per i repubblicani.

All'arrivo del treno espresso da Barcellona, dove viaggiava l'illustre repubblicano, le banchine e i viali si vedevano pieni di una folla entusiasta che acclamava il grand'uomo, da alcuni considerato come il primo tra gli oratori del parlamento spagnolo.

Dopo titanici sforzi per separare la folla che portava a braccia l'ex presidente della Repubblica, sono riusciti ad avvicinarvisi i signori Azcárate, Pi y Margall, Pedregal, Solano y Persi, Muro, Villalba Hervás, Cervera, Ballesteros, Hidalgo Saavedra, Prieto y Caulés, Pascual, alcuni redattori di El País, El Liberal e La Justicia, e molti amici politici e privati cittadini.

Il treno era arrivato come sempre alle 11, e tuttavia la comitiva non ha potuto mettersi in cammino fin oltre le 12,30.

Lungo tutto il percorso non si è cessato di sentire gli applausi e gli avviva al signor Salmerón, al suffragio, agli elettori di Gracia e all'unione repubblicana.^{xx}

Pesanti sono anche gli attacchi alla stampa conservatrice, in particolare *La Época*, come nell'esempio seguente:

È turbata ora la stampa madrilenà a causa del «ri-debutto», come direbbe D. Ramón Campoamor, de Las Vengadoras. La Época ci getta addosso tutto il peso del suo pontificato conservatore, per dirci ex cathedra che a Madrid non esistono tali pecorelle, dico tali donne; no-signore; questo ex-genere francese, ancora non tradotto, si tradurrà col tempo; ma sarà quando lo comanderà Sagasta, che è colui che ci porta ogni sorta di male.

Si tratta di un riferimento quanto mai interessante a un'opera di Eugenio Sellés y Ángel (1842-1926), marchese, visconte, uomo politico e drammaturgo: *Las vengadoras* (1844). Sellés y Ángel era un sostenitore del partito progressista di Sagasta (i suoi articoli, anche sull'*Imparcial*, riuniti nel volume *La política de capa y espada*, ebbero un successo notevole).^{xxi} *Las vengadoras* ha come protagoniste prostitute madrilene di alto livello che imbro-

^{xx} *ibidem*.

^{xxi} Eugenio Sellés y Ángel (1876), *La política de capa y espada*, Biblioteca Hispania, Madrid 1914; id., *Las vengadoras*, Estrada, Madrid 1844.

gliano ricchi personaggi e termina con il suicidio del protagonista, con scene di crudezza inusuale all'epoca.^{xxii} Si trattava di un tema che non godeva di particolare apprezzamento da parte dei conservatori, attenti alla tutela dell'immagine della borghesia spagnola.

Negli articoli scritti in Messico sono presenti anche prese di posizione in favore del partito repubblicano e una nota in cui Valle-Inclán mostra tutta la sua simpatia per Pablo Iglesias, primo deputato socialista eletto alle Cortes nel 1910:

Due anni fa ho conosciuto il «fratello Iglesias», l'apostolo del socialismo spagnolo; l'idea fatta carne, il Verbo di questa dottrina, che minaccia di essere d'ora in avanti la religione politica di tutti i popoli.

Mi sembra ancora di vederlo e sentirlo con il calore e l'entusiasmo di un uomo convinto.

Fin dal primo giorno mi sono sentito attratto dal quell'apostolo che non esiterò a chiamare grande.

La sua natura vigorosa e apoplettica, di quercia e di toro insieme, reintegrava per un misterioso fenomeno di radiazione umana la penuria della mia vita, nevrotica, eccitata, sensitiva. Certamente da questo, più che dalle sue idee - delle quali non negherò che abbiano per me la potente attrazione di tutte le idealità - è nata la nostra amicizia mai interrotta. Contro ciò che solitamente accade nella vita, la diversità di principi, lungi dall'affievolire il nostro affetto, lo ha accresciuto e lo ha provato come acciaio al fuoco dei dissensi.^{xxiii}

Ne fornisce un ritratto enfatico e idealizzante^{xxiv} e lo accosta ad alcune delle migliori firme del momento: «El Liberal di Madrid pubblica le sue opinioni accanto a quelle di Echega-

^{xxii} Cfr. Concepción Fernández Soto, *Claves socioculturales y literarias en la obra de Eugenio Sellés y Ángel (1842-1926). Una aproximación al teatro español de finales del siglo XIX*, Universidad de Almería 2006, pp. 56 e 318 n. 45. Fu messa in scena in versione edulcorata dalla compagnia di María Tubau nel 1892.

^{xxiii} R. del Valle-Inclán, «Pablo Iglesias», in id., *Varia, artículos, cuentos, poesías y teatro*, cit., pp. 85-7.

^{xxiv} «Pablo Iglesias è un uomo ancor giovane. La sua testa virile ed energica, che sembra modellata nel bronzo, ricorda quella di alcuni re di Galizia nel Medio Evo; ha i capelli color carbone, la fronte stretta, il naso aquilino e storto, che dà un marcato carattere al volto abbronzato e lentiginoso; la barba trascurata, di vario colore e irsuta, verdi le pupille, che a volte assumono riflessi di rame, e l'intera persona eretta, valente, piena di vita e di forza straordinaria; è un frutto sano, maturato in campagna al sole e all'aria, che ai miei sensi un po' visionari ricordava, attraverso chimeriche e inverosimili somiglianze, una zolla satura di germi di vita, strappata all'era più fertile della terra salinense, di cui entrambi siamo oriundi» (ibid. p. 86). Il territorio salinense, antico contado di O Salnés, è in Galizia, affacciato sulla Ría de Arousa, e il nome è dovuto alla presenza di grandi saline che hanno alimentato un fiorente commercio fin dall'antichità.

ray, Castelar, la Signora Pardo Bazán e i più eminenti uomini pubblici, e sinceramente reggono assai gagliardamente il paragone».^{xxv}

Poco tradizionalista è anche l'approccio di Valle-Inclán alla cultura popolare. In *Un libro raro, o la ciencia de las castañuelas* dichiara tutta la sua simpatia per la tradizione flamenca, che alla fine dell'Ottocento è comunemente osteggiata dai conservatori,^{xxvi} con un poetico ritratto della bailaora Rosita Tejero:

Rosita Tejero non è una ballerina di «café cantante», di quelle incitate con battimani, accompagnate da un grido lamentoso e gutturale, da tre o quattro fighetti con berretti di seta, cravatta color peperone e ricca camicetta di battista. Il genere di Rosita non è di pedatine e ancheggiamenti, ma è come lei puramente andaluso: la grazia servita in una tazzina d'oro, come si dice, l'aristocrazia del baile.

Questa leggiadra creatura vestiva, la notte in cui l'ho vista, una gonnellina corta, rossa e gialla come la bandiera spagnola. Il bolero andaluso, ricamato con alamari e lustrini, si apriva

^{xxv} *ibidem*. Cfr. Pablo Iglesias, *el socialismo en España*, numero speciale della rivista *Anthopos*, 45-47, 1985.

^{xxvi} Ad esempio, una nota anonima su *El Eco de Ceuta*, 1.11.1884, nella rubrica «Hechos y dichos», informa che a Madrid «muoiono per sentire i lamenti del cante jondo e per vedere i balli di questi gitani che sopra un palco (tablado) battono molti colpi di tacco in poco tempo e si stirano e si contorcono fino ad adottare posizioni ridicole e oscene». In *Asta Regia* del 30.8.1880, pp. 3-4, si legge in: «Una súplica» che l'articolista guarda «con orrore» «questi spettacoli che, a quanto pare, si sono impadroniti ad perpetuam della nostra bella città, trasformandola in un immondo lupanare, facendo al tempo stesso beffa e scherno dei sentimenti più nobili ed elevati dei suoi abitanti». Al Teatro de Eguilaz trionfa infatti un «canto che chiamano genere flamenco», che rappresenta «un regresso e una depravazione di gusti e costumi». La *Época*, 9.7.1888, in una nota dal titolo eloquente, «Plaga Flamenca», informa con lungimiranza che «nella sfera dell'arte il flamenchismo è giudicato. È un'esagerazione grottesca, una vera caricatura del gusto e dei costumi dell'Andalusia». «Se il flamenco si limitasse alla sfera platonica dell'arte, sarebbe degno di censura, meriterebbe che la satira fustigasse tale aberrazione del gusto, ma non presenterebbe grandi pericoli. Il male è che invade la vita reale, penetra nei costumi, svilisce la lingua, si diffonde ovunque e ovunque conquista numerosi adepti nella massa volgare». La *Ilustración Ibérica*, 25.5.1895, in una nota intitolata «Victimas de lo chulesco» (*chulesco* e *chulo* sono termini che fanno riferimento alla moda e allo stile flamenco, con la loro eleganza appariscente), scrive: «La chulería porta ad allontanarsi da tutto ciò che è decente e colto, e conduce alla degradazione che si consuma nelle bische e nei bordelli, nelle bettole, tra le femmine più depravate e gli uomini più corrotti, molte volte ubriachi, svergognati, sempre degenerati». Si potrebbe continuare a lungo, basti pensare alle forti polemiche che, ancora nel 1922, debbono affrontare Manuel de Falla (che era considerato il più grande compositore vivente in Spagna) e il giovane Federico García Lorca nell'organizzazione del *Concurso di cante jondo* di Granada. Cfr. G. Ferracuti, «Debllica Barea: la tradizione segreta del flamenco», in *Studi Interculturali*, 1, 2013, pp. 56-86; id. «Blas Infante, andalusismo e flamenchismo», in *Studi Interculturali*, 3, 2013, pp. 99-158; id., «Una teoria sul gioco del duende», in *Studi Interculturali*, 2, 2013, pp. 123-55.

sulla camicetta di voile, che velava le linee pure e gloriose del biblico seno: portava in testa con gentilezza senza pari un cappellino calato sull'orecchio, e i capelli, color prugna, legati con una cinta dai colori della bandiera messicana.

Immaginatevi una ragazza, culla della grazia, fatta di madreperla, rose, avorio, velluto, e di tutto ciò che Dio ha creato di buono, e vi immaginerete Rosita.^{xxvii}

In un altro articolo del 1892, *Cantares*, osa affermare ciò che difficilmente potrebbe essere condiviso da un tradizionalista spagnolo: «Non è il romance, come si crede comunemente, la forma popolare e genuina della poesia spagnola, bensì il cantar, la strofa di quattro versi, e in certe regioni in cui ancora si conserva molto viva la tradizione celtica, come Portogallo e Galizia, la strofa di tre».^{xxviii} E non si è mai visto un tradizionalista diminuire il valore tradizionale del romance:

Il romance, anche se molte volte è anonimo, è quasi sempre opera di un poeta più o meno erudito, e non vi si sente mai l'anima collettiva del popolo; quegli accenti, ora gravi, ora acuti e vibranti, gioiosi o malinconici, che sono grida del cuore di una razza. Ed è singolare, in tutto questo, che nei canzonieri popolari, nonostante la loro grande varietà, ci sia un'armonia incantevole, è sempre la stessa musa che parla, sia coronata di cipresso, sia di mora selvatica, allegra come un giorno di maggio, o nuvolosa e triste come una sera autunnale. Un'unità altrettanto grande come quella della poesia del popolo forse non si vede nell'insieme dei versi di nessuno scrittore, compresi i più sinceri.^{xxix}

Trattando del rapporto tra Valle-Inclán e la tradizione, o in generale il pensiero conservatore, è utile fare riferimento al carlismo, corrente politica alla quale aderiscono sia lo scrittore sia il protagonista delle *Sonatas*.

Il movimento carlista prende il nome da don Carlos María Isidro de Borbón y Borbón-Parma, pretendente al trono di Spagna dopo la morte di Fernando VII (1833), di cui era fratello. Fernando, per lasciare il trono alla sua erede, aveva abrogato (1830) in modo patteggiato e illegittimo la legge salica vigente (*Auto acordado*, o *Nuevo reglamento sobre la sucesión en estos reynos*, del 1713), che escludeva la successione per linea femminile, con ciò privando don Carlos dei suoi diritti. Questa abrogazione della legge salica fu, tra l'altro, a sua volta abrogata da Fernando il 18 settembre 1832, a seguito di una sua grave malattia, che

^{xxvii} R. del Valle-Inclán, «Un libro raro, o la ciencia de las castañuelas», in id., *Varia, artículos, cuentos, poesías y teatro*, cit., pp. 89-90, p. 90.

^{xxviii} id., «Cantares», in id., *Varia, artículos, cuentos, poesías y teatro*, cit., pp. 93-5, p. 93.

^{xxix} *ibidem*.

rese consigliabile restituire i diritti di successione a don Carlos, salvo poi, essendo guarito il re, abrogarla di nuovo il 31 dicembre dello stesso anno. Dietro la questione dinastica esistevano anche profonde divergenze politiche: la monarchia di Fernando VII aveva un carattere marcatamente centralista e assolutista, mentre don Carlos intendeva il regno come un sistema di autonomie (*fueros*) decentrate, capaci di contrapporsi al potere regio e di controbilanciarlo. Tuttavia, tale concezione non si collocava in un campo liberale, in quanto il carlismo non accettava il carattere laico del liberalismo né i suoi fondamenti razionalisti, che riteneva astrazioni teoriche capaci di svuotare di fatto le autonomie reali della società.

Alla morte di Fernando sale sul trono la figlia Isabel II, che aveva cinque anni, con la reggenza della madre, Maria Cristina di Borbone-Due Sicilie e si apre un lungo contenzioso che provoca, nel corso del XIX secolo, tre guerre civili dette guerre carliste: la prima dal 1833 al 1840; la seconda dal 1846 al 1849; la terza dal 1872 al 1876: a questa guerra partecipa Bradomín (è l'ambientazione di *Sonata de invierno*) e ad essa è dedicata la trilogia della guerra carlista, composta da Valle-Inclán subito dopo le quattro *Sonatas*.^{xxx}

Qualificare il movimento carlista come ultra-assolutista e reazionario è, fuori dalla polemica politica, del tutto scorretto, perché non tiene conto della sua complessità. Limitandoci a temi attinenti con Valle-Inclán occorre tenere presente una distinzione che abitualmente non viene fatta, e cioè quella tra carlismo e jaimismo. Nel 1869, l'allora pretendente al trono, in esilio, Carlos VII - Carlos María de Borbón y Austria-Este (Liubliana, 1848 - Varese, 1909) - assume la direzione politica del movimento e crea un partito che opera legalmente in Spagna, con sedi locali e centri culturali. Nelle elezioni del 1871 il partito carlista ottiene 50 deputati e tuttavia pochi anni dopo la via politica viene abbandonata a vantaggio della via militare, con lo scoppio della terza guerra civile. Il suo successore, il figlio Jaime III de Borbón y Borbón-Parma (Vevey, 1870 - Parigi 1931) riorganizza il carlismo come partito, affidandone la segreteria politica a Juan Vázquez de Mella, con il quale ha rapporti piuttosto conflittuali, in particolare quando, durante la prima guerra mondiale, don Jaime è costretto agli arresti domiciliari in Austria a causa del suo appoggio alla Francia. Dopo la guerra assume personalmente la direzione del partito, allontanando

^{xxx} Sul complesso quadro dottrinario del movimento carlista cfr. G. Ferracuti, «Tradizione, destra, sinistra: il caso del carlismo spagnolo», *Letterature di Frontiera / Littératures Frontalières*, 3, 2001, p. 89-102; Francisco Elías de Tejada et al., *¿Qué es el carlismo?*, Escelicer, Madrid 1971; id., *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954.

Vázquez de Mella e i suoi seguaci nel 1919, e spostandolo decisamente a sinistra, su posizioni vicine al socialismo e al sindacalismo e schierandosi poi contro la dittatura del generale Primo de Rivera; a tutt'oggi l'erede del jaimismo è il Partito Carlista,^{xxxí} che fa parte di Izquierda Unida, mentre dal gruppo di Vázquez de Mella deriva una corrente di estrema destra, addirittura alleata con forze di tipo neofascista.

Orbene, il carlismo di Valle-Inclán risulta costantemente allineato sulle posizioni del carlismo politico (nella trilogia sulla guerra carlista si vede chiaramente l'antipatia dell'autore per la guerra sporca che viene combattuta) e su quelle di don Jaime (del quale fornisce un delizioso ritratto in *Sonata de otoño*): si pensi al sostegno alla Francia durante la prima guerra mondiale, che caratterizzava in generale i progressisti spagnoli, all'opposizione a Primo de Rivera, o ai rapporti personali con i circoli jaimisti.^{xxxíí} È chiaro che la svolta politica di don Jaime non nasceva dal nulla, ma era cresciuta all'interno del movimento, in una componente che a suo tempo aveva mal digerito la scelta di entrare in guerra nel 1872 e che stava progressivamente separando la questione dinastica, che riguarda l'aspetto istituzionale, dalla questione politica, riguardante un partito inserito nella dialettica democratica con un programma di intervento nelle dinamiche sociali. Questo chiarisce come mai, dal punto di vista istituzionale, Valle-Inclán possa definirsi legittimista e difendere la tradizione, avendo anche punti di contatto con Vázquez de Mella, mentre dal punto di vista più strettamente politico evolve, con una notevole coerenza, verso posizioni di sinistra sempre più radicale. Va da sé che Bradamín incarna invece l'aspetto nostalgico e romantico del movimento carlista: in conclusione, non è esatto dire, come a volte si fa, che il carlismo è per Valle-Inclán soltanto un tema estetico; bisogna però precisare che esiste una notevole differenza tra il carlismo come tema estetico e il carlismo come partito politico con cui lo scrittore entra in relazione.

LA QUESTIONE MESSICANA E IL RUOLO SPAGNOLO

È singolare la presenza di un Hidalgo nella storia del Messico: Miguel Hidalgo (1753-1811), sacerdote e militare. Nel 1808, a seguito dell'invasione francese della Spagna, il viceré

^{xxxí} Si veda il sito web del Partito Carlista, con ricco materiale documentale: <partidocarlista.com>

^{xxxíí} Cfr. *Introducción a la vida y obra de Valle-Inclán*, disponibile online all'URL: <www.cervantesvirtual.com/bib/portal/catedravalleinclin/pcuartonivelod85.html?conten=autor&pagina=autor12.jsp>.

del Messico, José de Iturrigaray, viene deposto dal primo colpo di stato della storia del Paese, perché sospettato di volersi rendere indipendente dalla madrepatria spagnola. Il malcontento popolare nei confronti del dominio spagnolo era molto diffuso, e le idee indipendentiste avevano il loro centro a Veracruz, dove era concentrato il grosso dell'esercito, costituito da messicani (gli alti ufficiali erano spagnoli). Il golpe del 1808, in funzione antifrancese, sostituisce Iturrigaray con il militare Pedro de Garibay che pochi mesi dopo, anziano e malato, lascia il posto all'arcivescovo Francisco Xavier de Lizana y Beaumont (1809), a sua volta sostituito, l'anno dopo, dal tenente colonnello Francisco Xavier Venegas de Saavedra. Nello stesso anno si ha una cospirazione indipendentista a cui partecipa Hidalgo, che il 16 settembre 1810, con un proclama chiamato *Grito de Dolores* (dal nome della città in cui era parroco) compie l'atto considerato l'inizio della guerra di indipendenza del Messico. Hidalgo viene proclamato capitano generale dell'esercito degli insorti. Dopo un inizio favorevole, Hidalgo viene sconfitto il 7 novembre, ma la sua ribellione continua fino al 17 gennaio 1811, quando, a seguito di una nuova sconfitta, viene catturato per poi essere fucilato il 30 luglio 1811. Le operazioni militari, comunque, si concludono solo con la dichiarazione di indipendenza del 28 settembre 1821.

Il primo governo provvisorio messicano è presieduto dal generale Agustín de Iturbide, che nel 1822 è proclamato imperatore, ma viene costretto ad abdicare l'anno dopo da un'alleanza tra repubblicani e monarchici filoborbonici e si esilia in Europa: incautamente tornato in Messico nel 1824, viene arrestato e fucilato. Con la Costituzione dello stesso anno, il Messico si struttura come repubblica federale, senza che questo risolva i problemi politici del paese. Nel 1833 la federazione si dissolve, cedendo il campo a una repubblica centralista (1835), che non riesce a evitare la secessione del Texas (1836) né quella dello Yucatan (1841: tornerà a far parte del Messico nel 1848). Tra il 1846 e il 1848 il Messico viene invaso dagli Stati Uniti, in appoggio alla secessione texana. Yucatan era entrato a far parte dell'impero di Iturbide, e poi era entrato come Repubblica dello Yucatan nella federazione messicana. Questo status di repubblica federata viene cancellato nella trasformazione del Messico in repubblica centralista nel 1835 (fine della prima repubblica dello Yucatan). Negli anni successivi, Yucatan organizza un esercito indipendente che nel 1840 occupa Valladolid e proclama la separazione dal Messico, formalmente approvata dalla camera dei deputati nel 1841. Nell'agosto 1842, il generale Santa Anna, nuovo presidente del Messico, invade lo Yucatan, ma si ferma e si ritira di fronte all'impossibilità di conquistare Mérida, difesa dall'esercito yucateco integrato da 11.000 indios maya.

Un accordo per un patto federale tra Messico e Yucatan (1843) viene annullato dal Messico nel 1845, ma viene poi rimesso in vigore nel 1846, mentre è già in corso la guerra con gli Stati Uniti. Dopo una sanguinosa rivolta dei maya nel 1847, l'instabilità del paese continua fino alla reincorporazione definitiva nel Messico, nel 1848, senza che questo porti a una pacificazione, soprattutto nei rapporti tra indigeni e popolazione non indigena.

Ora, Bradomín si reca in Messico («*Después, dejándome llevar de un impulso romántico, fui a México*», SE, 100), ma in realtà si muove nello Yucatan (la *Niña Chole* è una yucateca): è probabile, dunque, che la *Sonata* sia ambientata in un periodo tra l'accordo di Vergara e la proclamazione dell'indipendenza dello Yucatan, cioè tra il 1839 e il 1841.

I conflitti politici, che ho rapidamente richiamato, si agitano sullo sfondo di *Sonata de estío*, che in vari punti allude ad attività di tipo guerrigliero; addirittura, la proposta di Brión, servitore di Bradomín e vecchio combattente carlista, di dare l'impero del Messico a don Carlos (SE, 177), di certo è politicamente *inattuabile*, ma non è anacronisticamente *inattuale*: si consideri che ancora nel 1863 Massimiliano d'Asburgo accetta la corona di imperatore del Messico, dove viene poi fucilato nel 1867.

BRADOMÍN, PARODIA DEL CONQUISTADOR

Che le imprese amatorie di Bradomín cifrino allusioni politiche appare evidente dal modo in cui lo stesso Marchese si pone nei confronti del viaggio e delle terre d'Oltremare:

Poi, lasciandomi trasportare da un impulso romantico, andai in Messico. Io sentivo elevarsi nella mia anima, come un canto omerico, la tradizione avventuriera di tutta la mia stirpe. Uno dei miei antenati, Gonzalo de Sandoval, aveva fondato in quelle terre il Regno della Nuova Galizia, un altro era stato Inquisitore Generale, e il Marchese di Bradomín vi conservava ancora i resti di un maggiorascato, disfatto tra i fascicoli di una causa (SE, 100).

Il riferimento all'«*impulso romantico*» sta ad indicare che l'atteggiamento con cui Bradomín intraprende il viaggio è del tutto inattuale - in effetti vuole rivivere, almeno in forma di eco, «*la tradizione avventuriera*» della sua famiglia; in aggiunta indica anche che il marchese è consapevole di questa inattualità: di conseguenza la adotta come finzione, maschera o gioco. Bradomín gioca a fare in *conquistador* barocco, non essendo in grado di trovare alcun ruolo soddisfacente nella contemporaneità: «*Come un avventuriero di altri tempi, andavo a perdermi nella vastità dell'antico Impero Azteco*» (SE, 100). Proiettando il suo

romanticismo sul presente, il Messico gli si è trasformato nell'«antico impero azteco». È chiaro che, facendo adottare al suo personaggio un atteggiamento simile, Valle-Inclán dà una connotazione politica al suo viaggio: un nobile spagnolo, disadatto al presente, pensa a un Messico in cui ancora vive il ricordo del suo antenato che aveva fondato un regno e dell'altro che era stato inquisitore. Un intero settore della nobiltà, che alla fine dell'Ottocento pensava ancora in termini analoghi, viene escluso dal piano della realtà e collocato in quello del romanticismo: il vero tema politico emerge proprio quando il *colonialismo* di Bradomín si rivela come un artificioso atteggiamento irragionevole e antistorico, frutto di un «impulso» (quindi non di una valutazione razionale) «romantico» (quindi non attuale, bensì fuori dal tempo presente).

Anche altre informazioni di carattere politico sono fornite da Bradomín fin dall'inizio del romanzo: il suo imbarco avviene a Londra, dove - dice - «vivevo emigrato dopo il tradimento di Vergara. Noi leali non abbiamo mai riconosciuto l'Accordo» (SE, 100). Si tratta di un riferimento al carlismo al quale Bradomín aderisce, e in particolare all'accordo (o tradimento, a seconda dei punti di vista) di Vergara, noto anche come *Abraxo de Vergara* che conclude la prima guerra carlista: dopo l'accordo a Oñate, il 29 agosto 1839, tra il generale isabellino Espartero e i rappresentanti del generale carlista Montoro, per la cessazione della guerra, i due generali si abbracciano simbolicamente davanti agli eserciti riuniti a Vergara. L'accordo viene rifiutato da una parte del movimento carlista, che continua la guerra per un anno (si parlerà appunto di *traición de Vergara*). Terminata la guerra con la sconfitta, il pretendente don Carlos si reca in esilio in Francia, seguito da molti militanti della «Causa». La *Sonata* inizia dunque con l'immagine di un esule volontario, che ha abbandonato il suo paese caduto in un'illegittimità istituzionale, e che intraprende un viaggio romantico, come un antico avventuriero, nelle terre d'Oltremare che, proprio in quegli stessi anni, stanno rompendo il loro legame con la madrepatria spagnola.

Il richiamo al passato imperiale spagnolo torna al momento dello sbarco a Veracruz:

Con l'anima presa da emozione religiosa, contemplai l'ardente spiaggia dove sbarcarono, prima di ogni altro popolo della vecchia Europa, gli avventurieri spagnoli, figli di Alarico il barbaro e di Tarik il moro. Vidi la città da loro fondata, alla quale diedero un'ascendenza di valore, specchiarsi sul mare quieto e plumbeo, come se guardasse affascinata la rotta che portarono gli uomini bianchi (SE, 113-114).

Ancora una volta l'immaginazione prende il posto della realtà: l'emozione che prova è «religiosa», e accomuna in un'unica stirpe genti che si sono combattute per sette secoli (musulmani di al-Ándalus e sedicenti eredi dei visigoti) e che avrebbero continuato ancora a combattersi per molto tempo dopo lo sbarco a Veracruz del 1518. Solo una fertile immaginazione romantica può parlare di «figli di Alarico il barbaro e di Tarik il moro», ed è una chiara proiezione romantica l'immagine della città che non è semplicemente affacciata sul mare, ma addirittura guarda affascinata quella strada che le hanno portato i conquistatori, come se stesse volgendo uno sguardo d'amore alla madrepatria («*como si mirase fascinada la ruta que trajeron los hombres blancos*»). Così è del tutto naturale che l'esaltato romanticismo conduca a un entusiasmo patriottico, che si esprime con i toni della peggiore retorica:

Dato che non è possibile rinunciare alla patria, io, spagnolo e cavaliere, sentivo il cuore pieno di entusiasmo, e la mente affollata da visioni gloriose, e la memoria piena di ricordi storici. L'immaginazione esaltata mi raffigurava l'avventuriero estremegno [Hernán Cortés] che dava fuoco alle sue navi, e i suoi uomini sparsi sulla rena, che lo guardano di traverso, coi mustacchi eretti all'antico uso marziale, e i virili volti scuri, abbronzati e patinati, come le figure dei quadri molto vecchi. Io stavo per sbarcare in quella spiaggia sacra, seguendo gli impulsi di una vita errante, e nel perdermi, forse per sempre, nella vastità del vecchio Impero Azteco, sentivo crescere nella mia anima di avventuriero, di idalgo e di cristiano, l'augusto mormorio della Storia (SE, 114).

L'augusto mormorio della Storia, con S maiuscola, è una colossale simulazione, o una finta dimensione mitologica, che dovrebbe colmare la mancanza di un'immersione nella storia reale e nel tempo concreto della quotidianità: questo manca a Bradomín, e il suo continuo richiamo alle glorie passate, a Tarik che guida il suo pugno di berberi alla conquista della Penisola Iberica, ai visigoti che strappano la terra ai musulmani, a Hernán Cortés che brucia le sue navi per impedirsi la fuga, non è altro che un continuo appello a una storia immaginaria che, come un arazzo idealizzante, ha coperto infamie e saccheggî di ogni tipo. La distanza tra l'autore e il suo personaggio non potrebbe essere maggiore.

Coerentemente con questa sua immedesimazione con un'antica e fiera nobiltà, sopravvissuta fino al XIX secolo restando autoreferenziale e immutata, Bradomín immagina un suo progetto di conquista, una sorta di atto simbolico che ripete e riattualizza le gesta dei conquistatori, il cui oggetto è naturalmente una donna, la *Niña Chole*, assimilata simbolicamente a una terra di conquista:

Sbarcando a Veracruz, la mia anima si riempì di sentimenti eroici. Io passai davanti alla Niña Chole orgoglioso e superbo come un antico conquistatore. Ai suoi tempi il mio antenato Gonzalo de Sandoval, che fondò in Messico il regno di Nuova Galizia, non avrà mostrato maggior freddezza davanti alle principesse azteche sue prigioniere, e indubbiamente la Niña Chole era come quelle principesse che provavano amore nell'essere oltraggiate e vinte, perché i suoi occhi mi guardarono a lungo, e per me fu il più bel sorriso della sua bocca (SE, 121).

Bradomín / Sandoval da un lato, la Niña Chole / principesse prigioniera dall'altro, con perfetta complementarità: nel mondo epigonale del marchese non si tratta più di conquistare terre ma ci si limita a ripetere le gesta degli avventurieri antichi conquistando donne. Il passare con atteggiamento superbo davanti alla Niña Chole è un atto infantile di una persona che ha perso il senso della realtà, così come manca di senso della realtà la proiezione sulla ragazza dell'immagine delle principesse che amavano essere oltraggiate e vinte: Bradomín vive in un mondo onirico e non è capace di leggere la realtà se non alla luce dei suoi sogni e delle sue illusioni. E considerato che cinque anni prima la Spagna ha subito una sonora e vergognosa sconfitta nella guerra di Cuba, si deve dire che non è solo il nostro marchese ad essere allucinato: piuttosto, rappresenta letterariamente un'intera classe politica allucinata. Come scrive nel 1913 Manuel Machado:

La mancanza di lavoro e l'incultura - incultura e incoltivazione, mentale e materiale - trascinavano questo grande e disgraziato popolo verso le più crudeli disillusioni. Resi insensibili e rattristati dall'inazione, stufi del romanticismo passato e inadatti alla vita pratica e laboriosa, vivendo all'ombra di glorie morte, leggendo una Storia primitiva e falsa, senza il coraggio di rettificarla e trarne conseguenze amare, ma utili; disprezzando le lettere e le arti per amore delle scienze, allora vittoriose nel mondo (amore certamente platonico, dato che a mala pena un nome castigliano figurava nella lunga relazione di inventori e uomini di scienza), disprezzando tutto ciò che si ignorava, indisciplinati, poveri e arroganti, così vivevano gli spagnoli alla fine del secolo, fino ai disastri del '96.^{xxxiii}

E nel 1908 Ortega y Gasset, in articoli che hanno vasta risonanza, giunge a sostenere che la Spagna ha un grave problema di formazione della classe dirigente e che addirittura non costituisce una nazione:

^{xxxiii} Manuel Machado, «Los poetas de hoy», in *La guerra literaria (1898-1914)*, Imprenta Hispano-Alemana, Madrid 1913 (sic), pp. 15-39, p. 21.

Il problema spagnolo è certamente un problema pedagogico; ma la cosa genuina e caratteristica del nostro problema pedagogico è che abbiamo necessità anzitutto di educare alcuni pochi uomini di scienza, di suscitare sia pure un'ombra di preoccupazioni scientifiche, e che senza questa opera previa il resto dell'azione pedagogica sarà vano, impossibile, senza senso. Credo che una cosa analoga a ciò che sto dicendo potrebbe essere la formula precisa dell'europeizzazione.^{xxxiv}

Per Ortega è difficile risolvere i problemi nazionali, se la Spagna non si dota di tutte le caratteristiche necessarie per essere veramente una nazione:

«Oggi non lo siamo, nel senso pieno della parola. Oggi ci si prenderebbe piuttosto per un branco di antropoidi rinchiusi nell'estremità dell'Europa, ultimi esemplari di una fauna umana incapace di perdurare nel clima moderno, come quella dei fuegini o i boscimani. Per innalzarsi al rango di nazione dobbiamo unirli in un ideale moderno. Le tenaci e difficili fatiche, il cui esercizio è presupposto in questo concetto di nazione moderna, richiedono una polarizzazione così perfetta dell'anima popolare, un automatismo così esatto dei suoi movimenti, che non si può pensare ad esse finché non si faccia dell'ideale della cultura una religione nazionale».

«Ci manca precisamente ciò che Francia, Inghilterra, Germania e persino Italia hanno sempre avuto: la continuità culturale. Ecco il fattore specifico del nostro problema. E questo difetto non è di oggi, non è degli ultimi cinquant'anni, ma ci accompagna da tre secoli».^{xxxv}

Né sarebbe difficile trovare in Ortega violenti attacchi alla classe politica, come il seguente: *«La politica, cioè i vecchi partiti, i caduchi conglomerati sopravvivenuti della vecchia Spagna consunta, quelli che pretendono di continuare a infettare il futuro con i vizi tradizionali: favoritismo, arbitrarità, incompetenza e frivolezza».*^{xxxvi} Ridicolizzando la vecchia Spagna attraverso la figura di Bradomín, Valle-Inclán è in perfetta sintonia con il fermento rinnovatore del modernismo.^{xxxvii}

Una volta avvenuto lo sbarco, Bradomín continua a costruire una città ideale che si sovrappone alla città reale. Il suo alloggio a Villa Rica de Veracruz è *«un venerabile albergo che*

^{xxxiv} J. Ortega y Gasset, «Asamblea para el progreso de la ciencia», in *Obras completas*, Alianza, cit., vol. I, 99-III, pp. 102-3.

^{xxxv} id., «La cuestión moral», in *Obras completas*, Taurus, Madrid 2004, vol. I, pp. 208-13, p. 209 e 210.

^{xxxvi} id., «Competencia», in *Obras completas*, Taurus, cit., vol. I, pp. 602-6, p. 603.

^{xxxvii} Cfr. G. Ferracuti, *Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo*, cit., pp. 164-220.

ricordava il tempo felice dei viceré» (SE, 122). Nel monastero delle suore di Santiago campeggia ancora lo scudo nobiliare della fondatrice, donna Beatriz de Zayas, «favorita e dama di un viceré» (SE, 127), e il processo di immedesimazione di Bradomín col suo passato nobiliare si consolida con il richiamo alla sua condizione di cavaliere dell'Ordine di Santiago: «*La Niña Chole alzò la voce pregando in segno di ringraziamento per il nostro viaggio fortunato. I servitori rispondevano in coro. Io, come cavaliere di Santiago, feci le mie preghiere dispensato dall'inginocchiarmi per il nostro diritto come canonici agostiniani*» (SE, 128).

Nel monastero, la madre superiora presenta le caratteristiche di una vecchia Spagna che sopravvive nel Nuovo Mondo (e, peraltro, non è estranea alle sue vicende politiche), ed è interessante il confronto tra lei e il marchese, che per certi versi ricorda in confronto tra Bradomín e Juan Manuel de Montenegro in *Sonata de otoño*. Si tratta una badessa spagnola, che ha le sue lontane radici in quello stesso ambiente nobiliare da cui procede Bradomín: anche la suora è originaria di Viana del Prior, dove, prima di emigrare, aveva conosciuto il nonno del Marchese, e appartiene all'antico casato degli Andrades de Cela, ormai estinto in mancanza di eredi maschi: «*Che destino quello dei nobili casati, e che tempi ingrati i nostri! Dovunque governano i nemici della religione e delle tradizioni, qui come in Spagna*» (SE, 129). Donna energica e concreta, la nobile badessa appartiene a un casato estinto in Spagna: segno evidente che alla decadenza della madrepatria non corrisponde un'analoga decadenza della colonia: la badessa è legata a una tradizione, ma non è romantica. «*Qui come in Spagna*»: è un chiaro riferimento al conflitto politico messicano e alla situazione spagnola, segnata dall'usurpazione di Isabel II ai danni di don Carlos, secondo il giudizio dei lealisti; in Messico ci sono analoghi problemi di legittimità e difesa delle autonomie sociali, ma con ogni evidenza è diverso il carattere di coloro che sono chiamati a risolverli. È comunque divertente che la devota badessa appartenga alla stessa famiglia della disinibita contessa di Cela di *Femeninas*, cosa che probabilmente non ha significati trascendentali, anche se stabilisce una lontana parentela con lo stesso Bradomín.^{xxxviii}

La vicenda politica irrompe prepotentemente nel monastero quando, durante la messa, gli uomini della scorta di Bradomín e Chole cercano di catturare il bandito Juan de Guzmán, che ha tutta l'aria di essere un guerrigliero independentista, ed è protetto dal cappellano Lope Castellar: ne segue uno scontro a fuoco, durante il quale Bradomín ucci-

^{xxxviii} Concha e Isabel «*parlavano delle zie devote, vecchie e malaticce, delle cugine pallide e senza fidanzato, di quella povera contessa di Cela, follemente innamorata di uno studente...*» (SO, 91).

de due dei suoi mercenari. Juan de Guzmán, protetto dalla badessa sua madrina, suscita un'immediata simpatia in Bradomín, che prima lo aiuta a sottrarsi alla cattura in virtù del coraggio mostrato contro i mercenari, poi lo loda esplicitamente:

«Juan de Guzmán nel XVI secolo avrebbe conquistato il suo reale titolo di idalgo combattendo sotto le bandiere di Hernán Cortés» (SE, 145); «Il capitano dei plateados aveva il gesto dominante e galante con cui appaiono nei ritratti antichi i capitani del Rinascimento: Era bello come un bastardo di Cesare Borgia» (SE, 145); «Le sue sanguinose imprese sono imprese che in altri tempi fecero fiorire le epopee. Oggi solo raramente raggiungono una eccellenza simile, perché le anime sono sempre meno ardenti, meno impetuose, meno forti. È triste vedere come i fratelli spirituali di quegli avventurieri non trovino ormai altro destino in vita che il banditismo!» (SE, 145-146).

Ancora una volta Bradomín riesce a cogliere la realtà solo nella misura in cui coincide con il suo universo ideale ed è coerente con i personaggi - più letterari che storici - che lo popolano: il guerrigliero avrebbe ricevuto un titolo nobiliare ai tempi della conquista americana e avrebbe ispirato poemi epici: tra gli avventurieri di un tempo e i guerriglieri attuali c'è una fratellanza spirituale. È pur vero che buona parte delle lotte in corso tra Messico e Yucatan hanno proprio la Spagna per avversaria, ma queste considerazioni non rientrano nella valutazione romantica di Bradomín, che apprezza avventurieri e guerriglieri non per la causa per cui combattono, ma per il loro valore guerriero e per la loro dedizione al rischio e all'avventura. Si vede così che, mentre l'atteggiamento della badessa è apertamente politico (peraltro con notevoli analogie caratteriali con figure di religiose e religiosi carlisti che si ritrovano nella trilogia sulla guerra carlista o in *Sonata de invierno*), quello di Bradomín è soprattutto estetico: lo descrive, infatti, esteticamente, richiamando i ritratti dei capitani del rinascimento, la bellezza del personaggio e l'epopea.

Sempre nella chiave di lettura politica, con la Niña Chole come trasposizione simbolica di una terra da conquistare, è del tutto coerente che il generale Diego Bermúdez, padre e amante della *Niña*, venga a riprendersela - a riprendersi la terra conquistata dagli spagnoli - e più coerente ancora è il fatto che Bradomín e gli spagnoli al seguito siano incapaci di impedirglielo, mancando così a un'esplicita promessa e a proclami di gagliardia che alla semplice vista del generale si dissolvono: l'allegoria di una vecchia Spagna, che torna in Messico per riconquistare i propri domini (nelle vesti di una yucateca che sembra una principessa d'altri tempi), si infrange di fronte alla semplice comparsa dell'esercito messicano. Gli unici che riescono a compiere un'impresa sono i guerriglieri indipendentisti che

combattono proprio contro l'esercito messicano: la cosa avviene nel finale del romanzo, in una vicenda durante la quale Bradomín dorme: dorme in modo cervantino, mi sento di dire, come quando don Chisciotte viene messo da Cervantes fuori scena perché nella locanda possa fare il suo ingresso la realtà extraletteraria, con il racconto dello schiavo fuggitivo da Algeri. Bradomín dorme, nei suoi possedimenti americani. Il suo servitore Brión ha ottimi rapporti con i *plateados*, banditi guerriglieri che Valle-Inclán fa paragonare al *bandolerismo* andaluso, che aveva una componente di guerriglia indipendentista e soprattutto era erede di una secolare lotta contro un processo di colonizzazione interna subito dall'Andalusia dopo la caduta del regno di Granada e l'occupazione militare.

Mentre Bradomín dorme un sonno agitato, fuori si svolge una battaglia e in cui viene ucciso il capo dei banditi, sul quale Brión contava per portare don Carlos alla corona imperiale messicana: si tratta di una banda che in precedenza aveva sequestrato la *Niña Chole*, liberandola dal generale padre e amante. Ora la *Niña*, si trova nella residenza di Bradomín, e quando lo rivede, lo saluta con lo stesso titolo che aveva usato per il padre-marito: *Mi rey, mi rey querido* (SE, 178). Il lieto fine ha ancora una valenza simbolica: i *plateados* non potranno certo donare un impero a don Carlos, ma al militare che possiede con violenza e arroganza la *terra da conquistare*, ci si può opporre con il coraggio dei banditi che ricorda le virtù degli antichi avventurieri. Dice Bradomín a proposito di Juan de Guzmán: «È triste vedere come i fratelli spirituali di quegli avventurieri non trovino ormai altro destino in vita che il banditismo!» (SE, 145-146) - e sembra quasi un rimprovero alla politica spagnola.

Il carattere consapevolmente romantico che la nostalgia dell'antico impero iberico assume in Bradomín è l'elemento che più di ogni altro rivela la distanza tra il personaggio e il suo creatore: la mitizzazione antistorica dell'impero d'Oltremare rivela la sua assurdità politica e, con una sorta di argomento *a contrario*, risulta essere una critica contro l'ideologia neoimperiale alimentata da frange conservatrici come possibile via d'uscita dalla crisi spagnola. Il progetto di Brión di assegnare l'impero messicano a don Carlos è accolto da Bradomín come uno scherzo: con ciò la *Sonata de estío* si pone in conflitto con testi come l'*Idearium español* di Ángel Ganivet, molto conosciuto nel dibattito finisecolare, che nell'impero vedeva la forza e la grandezza della Spagna; il romanzo, dunque,

demistifica questo mito imperiale spagnolo attraverso l'ironia [...], strumento che serve per mettere alla berlina l'anacronismo del progetto neoimperiale. Effettivamente, il delirio di un vecchio maggiordomo, l'immagine attenuata e criminale del bandolero e gli amori pericolosi di

Bradomín presentano immagini sminuite della Conquista, versioni in tono minore che illuminano la spaccatura tra le limitazioni del presente della storia e la grandezza di un passato svanito. Non solo risulta impraticabile ristabilire l'ordine politico-militare di tre secoli prima, ma inoltre la nostalgia che lo invoca, sotto rivestimenti compensatori come quello romantico - o come quello culturale, per parlare dell'ispanismo come incarnazione diluita di un imperialismo bellico - risulta ridicola.^{xxxix}

LA VICENDA GALANTE. SACRO E PROFANO. IL TEMA DELL'INCESTO

Passando ora alla vicenda galante del romanzo, si può notare che, attraverso vari ritocchi, Valle-Inclán accantona i complessi significati simbolici presenti nel racconto *La Niña Chole* di *Femeninas*. Il cambiamento a mio avviso più significativo si trova nell'edizione ultima del testo (quella da cui cito), dove Chole viene caratterizzata come *musmé*. Questa connotazione non era presente nel racconto, né nelle prime versioni del romanzo (compreso il testo preliminare dell'*Imparcial*), e neppure nell'edizione Losada, Buenos Aires 1938 (*Sonata de primavera, Sonata de estío*), tutti testi in cui la figura di Chole era accostata a Salâmbo, con riferimento al romanzo di Flaubert.

La figura della *musmé*, o *musumé*, che indica una giovane donna giapponese (a volte il termine è tradotto anche con prostituta, ma questo non mi pare applicabile al nostro caso), diventa di moda a seguito del fortunato romanzo di Pierre Loti *Madame Chrysanthème* (1887);^{xl} è ripreso anche da un'opera di successo di Piero Mascagni (*Iris*, 1898) e successivamente dalla *Madame Butterfly* di Puccini (1904), ed è uno degli ingredienti del giapponesismo di fine secolo (anche Van Gogh, che ammirava l'opera di Loti, dipinge una *Musmé*).

In *Madame Chrysanthème*, si narra la storia di una concubina comprata da Kikou-San, che dunque è suo amante e padrone, ed è plausibile che proprio questo aspetto della pro-

^{xxxix} Luis H. Castañeda, Laura Lesta García, «Los romances contragóricos de Valle-Inclán: Idealización y desmitificación del pasado en el cuarteto de las Sonatas», *Cincinnati Romance Review*, 38, 2014, pp. 198-215, p. 206; cfr. anche la relativa bibliografia. E ancora: «L'impero che il Bradomín narratore costruisce nel suo discorso non equivale a una realtà plurisecolare di dominio coloniale: si psicologizza ed essenzializza per cifrare uno stato d'animo eroico e galante, una cornice individuale propizia per la prodezza e la trasfigurazione poetica [romance] che soppianta il processo della storia. Producendo un'interpretazione idealizzata di questo passato, la Sonata de estío mette in dubbio il contenuto reale della fantasia neoimperiale, sottolineandone il carattere di costruzione illusoria. La demistificazione [...] si estende fino al passato, mostrandolo come una elaborazione interpretativa. In tal modo la Conquista romantica occupa il luogo della fantastica infanzia medievale della Sonata de otoño» (*ibid.*, pp. 206-7).

^{xl} Pierre Loti (1887), *Madame Chrysanthème, Roman sur le Japon*, Flammarion, Paris 1993.

prietà sia la chiave di lettura della *Niña Chole* in *Sonata de estío*. Il tema è: fino a che punto si può essere *proprietari* di una donna, e più in particolare fino a che punto si può estendere il *possesso* sessuale. Nel linguaggio corrente è abituale l'espressione *possedere una donna*, con una certa sfumatura di maschilismo, che è adeguata al personaggio di Bradomín, ma c'è un limite a questo possesso? Ovviamente, c'è un limite morale, che Bradomín tende a superare, in primo luogo, con la sua abituale commistione di sesso e sacralità; in secondo luogo, esplicitando una sorta di diritto da conquistatore che spadroneggia nella sua colonia («*Io passai davanti alla Niña Chole orgoglioso e superbo come un antico conquistatore*», SE, 121). La burla con cui Bradomín fa credere alle suore del monastero di Santiago che la *Niña Chole* è sua moglie (ragion per cui la indicherà spesso come «*La Marquesa*») innalza la sua amante occasionale al rango di concubina, ma niente di più - anzi, la trasforma in un puro oggetto sessuale, con un'importanza ben minore di quella attribuibile a un'amante: concubina e schiava sottomessa, come chiarisce un dialogo che marca, con una certa brutalità, una netta distanza:

- *Saresti capace di uccidermi se il russo fosse un uomo?*

- *No...*

- *Di uccidere lui?*

- *Neppure.*

- *Non faresti niente?*

- *Niente.*

- *È che mi disprezzi?*

- *È che non sei la Marchesa di Bradomín.*

Restò un momento indecisa, con le labbra tremanti. Io chiusi gli occhi e attesi le sue lacrime, i suoi lamenti, le sue ingiurie, ma la Niña Chole rimase in silenzio, e continuò ad accarezzare i miei capelli come una schiava sottomessa (SE, 164).

Non manca nel romanzo l'elemento della profanazione, che accompagna costantemente Bradomín. Come accade di norma, e in modo particolare in questo romanzo, esso serve anche a rimarcare l'ingenua semplicità, e direi la creduloneria superstiziosa di personaggi che possiamo qualificare come tradizionalisti. Si tratta di un procedimento che verrà ampliato nel romanzo successivo, *Sonata de primavera*; in *Sonata de estío* è esemplare lo scherzo fatto alle suore riguardo alla fontana con l'acqua benedetta:

La Niña Chole volle bere alla fonte, ed esse glielo impedirono con grandi timori:

- *Che fa, Niña?*

Si fermò un po' impressionata:

- È velenosa quest'acqua?

- Si faccia il segno della croce. È acqua benedetta, e solo la comunità ha la bolla per berla. Bolla del Santo Padre, venuta da Roma. È acqua santa del Bambin Gesù!

E le due converse, parlando in coro, mostravano l'angioletto nudo, che intrigante e scapestrato versava l'acqua nella vasca di alabastro con la sua minuta e candida virilità.

Ci dissero che era il Bambin Gesù. Sentendo questo, la Niña Chole si segnò devotamente. Io assicurai alle converse che aveva anche lei la bolla per bere le acque del Bambin Gesù. Esse la guardarono facendo mostra di gran rispetto, in competizione per offrirle le loro anfore, ma io assicurai loro che la Niña Marchesa preferiva placare la sete applicando le labbra al santo rubinetto da cui emanava l'acqua. La Niña Chole si avvicinò con lo scialle caduto sulle spalle e mentre beveva fu assalita da una tale tentazione di riso, che per poco non soffoca (SE, 131).^{xli}

Bradomín si fa beffe di simili superstizioni perché, pur essendo caratteristiche della Spagna barocca, e non solo a livello di credenza popolare, non sono elementi romantici. Del cattolicesimo ammira il cerimoniale barocco, l'ordinamento sociale (che gli garantisce una posizione privilegiata), un principio di legittimazione della politica (e dunque della gerarchia nobiliare a cui appartiene), e si disinteressa completamente di tutto il resto, quando non ne fa oggetto di burla o di dissacrazione. Così, lungo le sue memorie, è facile trovare esempi di commistione dissacrante tra sacro e profano, che a volte fanno credere ai suoi interlocutori che egli abbia tratti diabolici. Naturalmente non li ha: Bradomín rappresenta letterariamente il conflitto tra etica ed estetica presente in ogni figura legata all'archetipo del don Giovanni - forse non dalla versione di Tirso de Molina, ma certamente da quella di Molière,^{xlii} e la dissacrazione fa parte del suo codice genetico proprio come strumento critica nei confronti di una religiosità ridotta a formalismo e superstizione. A questo va anche aggiunto il gusto modernista per le situazioni morbose, come nella seduzione della Niña Chole avvenuta all'interno del convento e mentre il lugubre rintocco di una campana annuncia la morte di una suora:

Velata e cheta la sua voce veniva meno. Mi guardò con le palpebre tremanti e la rosa della sua bocca semiaperta. La campana continuava a suonare lenta e triste. Nel giardino sussur-

^{xli} Surtidor: «s. m. La boca por donde sale con fuerza el agua hacia arriba» (RAE, ed. 1817, s. v.).

^{xlii} Cfr. G. Ferracuti, «Invito a cena col morto: Don Giovanni Tenorio tra macabro e comico», *Prospero*, XV, 2009, pp. 75-98, poi in id., *Cansóse el cura de ver mas libros... Identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro*, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2011, pp. 108-25 (disponibile online <www.ilbolero-diravel.org/index.php/prodotto/cansose-el-cura-de-ver-mas-libros-identita-nascoste-e-negate-nella-letteratura-spagnola-dei-secoli-doro>).

ravano i fogliami, e la brezza che faceva ondeggiare la zanzariera bianca e arricciata, traeva aromi. Cessò il rintocco dell'agonia, e ritenendo propizio il momento, baciai la Niña Chole. Ella sembrava acconsentire, quando d'improvviso, nel mezzo del silenzio, la campana suonò a morto. La Niña Chole emise un grido e si strinse al mio petto: Palpitante di paura, si rifugiava tra le mie braccia. Le mie mani, distratte ed esperte, cominciarono a sfiorare i suoi seni. Lei, sospirando, socchiuse gli occhi, e celebrammo le nostre nozze con sette copiosi sacrifici offerti agli dèi come trionfo della vita (SE, 136).

La connessione tra sessualità e morte è un elemento abituale in Bradomín, ma forse non va preso semplicemente come un topico modernista. La sua funzione tra gli elementi che caratterizzano il personaggio sembra emergere con chiarezza se si legge la tetralogia in ordine biografico (*Primavera, Estío, Otoño, Invierno*): la morte di María Nieves mentre Bradomín cerca di sedurre María Rosario è una sorta di trauma iniziale che porta al collegamento di *eros* e *thanatos*: dall'esplosiva esuberanza di Bradomín con i sette «sacrifici offerti agli dèi come trionfo della vita», fino a qualcosa di simile a una fusione completa dei due ambiti, quando in *Sonata de otoño* Concha muore nelle sue braccia durante un amplesso (Concha indossa una veste quasi monacale), e successivamente il Marchese si lascia andare ad atti di necrofilia sul suo cadavere, e più oltre, in *Sonata de invierno*, quando l'anziano Bradomín tenta di raggiungere quel possesso totale della donna, di cui aveva goduto il generale Bermúdez, padre e amante della Niña Chole: sarà il fallimento che mette fine alla sua carriera, quando sua figlia (che ignora tale parentela), si suicida dopo che le monache l'hanno sottratta al corteggiamento paterno e quindi all'incesto. Il complesso *eros-thanatos* è dunque espresso da un ideogramma con quattro segni, che vanno in progressione dal trauma alla sfida in cui la vita vuole come vendicarsi della morte, al fallimento finale: si tratta certamente di elementi molto diffusi nella letteratura modernista, ma anche in questo caso l'estetismo di Valle-Inclán sembra essere la parodia di temi romantici ottenuta attraverso la deformazione grottesca: negli aspetti più macabri non sembra che l'archetipo richiamato o visibile in filigrana sia quello di Don Juan Tenorio, quanto piuttosto quello dell'*Estudiante de Salamanca* di Espronceda, con l'orrido amplesso tra il protagonista e lo scheletro della donna un tempo sua amante.

Come si diceva poc'anzi, la vera questione del possesso della donna emerge nel momento in cui si scopre che la Niña Chole ha un rapporto incestuoso con suo padre, il generale Diego Bermúdez:

Di nuovo si coprì il viso con le mani, e nello stesso istante indovinai il suo peccato. Era il magnifico peccato delle tragedie antiche. La Niña Chole era maledetta come Mirra e come Salomè. Mi avvicinai pieno di indulgenza, le scoprii la faccia umida di pianto, e diedi sulle sue labbra un bacio di nobile perdono. Poi, con voce bassa e dolce, le dissi:
- So tutto. Il generale Diego Bermúdez è tuo padre (SE, 138).

Nella versione preliminare dell'*Imparcial* la frase è diversa; non dice: «*Todo lo sé. El general Diego Bermúdez es tu padre*», bensì, con forma più attenuata: «*Todo lo sé. El general Diego Bermúdez no es tu marido*». ^{xliii} È evidente che la versione finale, molto più forte, elimina ogni possibilità di fraintendimento sui rapporti tra la Niña e il generale: aggiunge il riferimento a Mirra e Salomè e specifica *es tu padre* al posto di un generico *no es tu marido*. I riferimenti mitologici e l'interpretazione in chiave estetica («*Quelle labbra sanguigne, quegli occhi scuri belli quanto la sua storia!*», SE, 139) sostituiscono la condanna morale e giustificano il peccato, secondo l'abituale visione di Bradomín; nello stesso tempo, danno rilievo al fatto, e creano un contrappunto all'interpretazione negativa che ne fornisce la Niña Chole, come vittima della violenza.

Il vero significato che l'incesto ha per Bradomín viene allo scoperto nel momento in cui il Generale viene a riprendersi la Niña:

Il cavaliere si piegò sull'arcione da cui spuntavano le pistole, e rude e fiero l'alzò da terra facendola sedere sulla sella. Poi, come un rapitore dei tempi eroici, fuggì lanciandomi terribili ingiurie. Pallido e muto vidi come la portava via: Avrei potuto riscattarla, e tuttavia non lo feci. Io ero stato altre volte un gran peccatore, ma indovinando chi era quell'uomo, mi sentivo pentito. La Niña Chole, come figlia e come sposa, apparteneva al fiero messicano, e il mio cuore si umiliava rassegnato rispettando quelle due sacre potestà. Disilluso per sempre dall'amore e dal mondo, spronai il cavallo e galoppai verso le pianure solitarie di Tixul, seguito dalla mia gente che parlava a bassa voce commentando l'accaduto. Tutti quegli indi avrebbero seguito volentieri il rapitore della Niña Chole. Sembravano affascinati, come lei, dalla frusta del generale Diego Bermúdez. Io sentivo una fiera e dolorosa alterigia nel dominarmi. I miei nemici, quelli che osano accusarmi di tutti i crimini, non potranno accusarmi di essere entrato in una lite per una donna. Mai come allora sono stato fedele al mio motto: Disprezzare gli altri e non amare se stessi (SE, 166-67).

^{xliii} «Volvió a cubrirse el rostro con las manos.

Acerquéme lleno de indulgencia, le descubrí la cara, húmeda de llanto, y puse en sus labios un beso de noble perdón. Después, en voz baja y dulce, le dije: - *Todo lo sé. El general Diego Bermúdez no es tu marido*» (El *Imparcial*, 14 settembre 1903).

La descrizione della scena evidenzia tre elementi; in primo luogo, la debolezza del marchese, che appare incapace di reagire, nonostante i buoni propositi più volte dichiarati: c'è una componente di paura, e accanto (forse più importante) la consapevolezza di una inferiorità psicologica, come se Bradomín, al confronto con un predone come il generale Bermúdez, si sentisse non all'altezza (in analogia a quanto gli capita con Juan Manuel in *Sonata de otoño*). In secondo luogo, viene dichiarato esplicitamente il tema del possesso: la Niña Chole appartiene (*pertenecía*) al «fiero messicano» in quanto figlia e in quanto amante - un possesso totale, non ampliabile ulteriormente: la frase «*por hija y por esposa*» non è presente nel testo dell'*Imparcial*, ma viene aggiunta nell'edizione in volume, dando ancora una volta maggior rilievo al tema dell'incesto, e l'espressione «*aquellas dos sagradas potestades*» sostituisce la più debole «*aquella sagrada potestad*» dell'*Imparcial*. Di particolare interesse anche il verbo *acatar*, riferito ai due «*sacri poteri*»: la Real Academia lo definisce come: tributare omaggio di sottomissione e rispetto; accettare con sottomissione un'autorità o norme legali. In terzo luogo, emerge un elemento costante nel carattere di Bradomín, cioè la continua giustificazione delle proprie debolezze, delle contraddizioni e, in modo speciale, di tutti gli atti non coerenti con la sua immagine di gran signore a tutti superiore, attraverso una retorica ostentazione di disprezzo, fondata sul nulla: «*No podrán acusarme de haber reñido por una mujer*».^{xliv}

^{xliv} La frase: «*Yo sentía una fiera y dolorosa altivez al dominarme. Mis enemigos, los que osan acusarme de todos los crímenes, no podrán acusarme de haber reñido por una mujer. Nunca como entonces he sido fiel a mi divisa: Despreciar a los demás y no amarse a sí mismo*» non è presente nella versione dell'*Imparcial*, che conclude con questa separazione forzata dalla Niña Chole.



«I WENT ALMOST EVERYWHERE ON HORSEBACK»:
IL VIAGGIO INTERCULTURALE DI ANTHONY TROLLOPE, SCRITTORE E
UFFICIALE POSTALE DI SUA MAESTÀ

MARIO FARAONEⁱ

I

In *Framley Parsonage*, Mrs. Harold Smith scrive un telegramma al fratello, Mr Sowerby, comunicandogli il suo imminente arrivo e dicendogli che prenderà il postale del giorno

ⁱ Una versione ridotta di questo studio, dal titolo «“A stamp for a penny, and a pillar box”: Anthony Trollope ufficiale postale, in viaggio tra lavoro, conoscenze e scrittura», è stata presentata in occasione del IV Convegno Internazionale di Studi Vittoriani, Pescara, 2-4 dicembre 2004.

dopo e lo raggiungerà immediatamente in carrozza. Mr. Harding, in *The Warden*, consulta a lungo la sua guida Bradshaw prima di decidere che, prendendo il treno delle tre del pomeriggio, farà certamente in tempo a tornare a Barchester per il tè. Invece, in *Doctor Thorne* Frank e il cognato, Mr. Oriel, riescono a prendere un treno mattutino e ad arrivare a Londra in tempo, anche se per fare questo hanno dovuto adattarsi a una levataccia e hanno lasciato Greshambury alla stessa ora in cui il postino iniziava il suo giro di consegne partendo da Silverbridge.

Sono solo alcuni degli innumerevoli esempi possibili di personaggi che prendono mezzi di trasporto nei romanzi di Trollope. Romanzi solidi e voluminosi, con trame spesso complesse, lo svolgimento delle quali in molte occasioni dipende proprio dagli spostamenti effettuati dai personaggi e dai mezzi di trasporto da essi impiegati. Nel secolo che per antonomasia è «l'età del treno», Trollope fa ovviamente spostare i suoi personaggi sui convogli ferroviari, ma non disdegna affatto di ricorrere a carrozze, cavalcature, imbarcazioni e, talvolta, lunghi itinerari a piedi. Lo spostamento spaziale opera da struttura portante dell'impalcatura narrativa e molto spesso corrisponde a un progressivo spostamento psicologico e caratteriale dei personaggi coinvolti nella vicenda. Nel suo *La Mente del Viaggiatore. Dall'Odissea al Turismo Globale*, Eric Leed si dimostra in linea con quanto afferma Arnold Van Gennep in *Riti di Passaggio* (1909), e sottolinea come il viaggio possa essere considerato una vera e propria trasformazione, un mutamento, «una forza che trasforma le personalità individuali, le mentalità, i rapporti sociali».ii In questo senso, se il viaggio è davvero un agente e modello di trasformazione, è evidente che gli strumenti del viaggio, i mezzi di trasporto, sono i veicoli primari di questa stessa trasformazione.

Anthony Trollope, considerato uno dei pilastri del romanzo realista dell'800, è un autore prolifico nella sua produzione ed eterogeneo nella sua attività. Infatti, ben lungi dall'essere in uniformità con molti dei suoi colleghi romanzieri e limitarsi all'attività di scrittore come fonte di sostentamento, Trollope per un trentennio almeno lavora nel GPO ricoprendo una quantità notevole di incarichi, molti dei quali lo portano ad effettuare lunghi viaggi in luoghi lontani. Questa attività rappresenta al contempo una necessità vitale dalla quale l'autore riuscirà ad affrancarsi solo alla fine degli anni sessanta, ma anche

ⁱⁱ Eric Leed, *La Mente del Viaggiatore. Dall'Odissea al Turismo Globale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 13.

una fertile scuola di studio e conoscenza dell'essere umano e delle sue dinamiche caratteriali, studio che trova riscontro nei suoi scritti narrativi e di viaggio.

La critica classica su Trollope è abbastanza concorde nell'affermare che «[...] *from the mere number of his books one might have thought that Trollope must have been writing all the time, at home, in railway carriages, on board ship*»,ⁱⁱⁱ e di fatto così è perché la vitalità energica dell'autore lo spinge a sfruttare qualunque momento ed opportunità per lavorare su romanzi e racconti, dai sedili delle diligenze postali su cui si trova per le ispezioni di servizio alle cabine delle navi a vapore e dei velieri con i quali attraversa più volte gli oceani.^{iv}

L'argomento della presente trattazione non è costituito dai viaggi descritti nei romanzi, né dai numerosi viaggi di diporto effettuati dallo scrittore con la moglie Rose e il cognato-collega John Tilley in Europa (e molto spesso in Italia). Sono soprattutto i viaggi compiuti per conto del GPO, e i racconti che da queste esperienze emergono e che vengono pubblicati su importanti riviste del tempo, a fornire elementi di ricerca di notevole interesse per esaminare come in Trollope attività lavorativa e istanza artistica formino un connubio indissolubile, permettendo all'autore di approfondire il suo studio dell'essere umano nelle sue dinamiche sociali e individuali. La finalità del mio contributo è individuare come i viaggi compiuti da Trollope e i mezzi di trasporto impiegati per compierli permettano all'autore di riflettere sulla società borghese vittoriana a cui egli appartiene anche e soprattutto nel rapporto con «l'altro», inteso sia come compagno di viaggio con il quale si viene casualmente in contatto; sia come soggetto coloniale che fa parte della struttura economi-

ⁱⁱⁱ P. D. Edwards, «Preface» to Michael Sadleir, Frederick Page (eds.), *Anthony Trollope. An Autobiography*, O.U.P., Oxford 1950, p. xii.

^{iv} I manoscritti dei primi romanzi non esistono più. Infatti, Trollope molto spesso li ha vergati a matita su fogli d'occasione proprio durante queste ispezioni, e sono stati poi ricopiati a penna dalla moglie Rose per essere proposti in modo consono agli editori. Tanta è la dedizione alla scrittura che Trollope si fa spesso predisporre una scrivania nella cabina delle navi su cui viaggia. Cfr. Anthony Trollope, *An Autobiography*, Intro by J. B. Priestley, 1883, Fontana, Oxford 1962, pp. XIX, p. 268:

When making long journeys, I have always succeeded in getting a desk put up in my cabin, and this was done ready for me in the Great Britain, so that I could go to work the day after we left Liverpool. This I did; and before I reached Melbourne I had finished a story called Lady Anna. Every word of this was written at sea, during the two months required for our voyage, and was done day by day - with the intermission of one day's illness - for eight weeks, at the rate of 66 pages of manuscript in each week, every page of manuscript containing 250 words. Every word was counted.

Da ora in poi, farò riferimento a questa edizione, citandola direttamente in corpo testo, tramite l'acronimo AB, seguito dal numero di pagina.

ca della società vittoriana stessa, un rimosso distante con il quale bisogna pure avere a che fare nella nascente e rampante industria turistica.

II

È singolare come nel secolo che rappresenta il boom dei viaggi e nel decennio che vede esplodere la popolarità di libri e resoconti di viaggio, gran parte dei numerosi viaggi che Trollope effettua non avvengano per piacere personale ma come impegno professionale. In forza al GPO dal novembre del 1834 fino all'ottobre del 1867, Trollope è un «Civil Servant» di specchiate virtù e di integro attaccamento al dovere e alla cura della cosa pubblica per tutto il periodo del suo servizio, pur incontrando notevole difficoltà e ostacoli nell'espletarlo, dovuti a rancori e gelosie di molti suoi colleghi.^v Trollope si dedica spesso a progetti diversissimi eppure complementari, che vanno dalla ristrutturazione dell'intero servizio postale di contee inglesi e irlandesi ma anche di paesi delle colonie, alla pianificazione e razionalizzazione dei «walks», i «giri di consegna» che i singoli portalettere quotidianamente affrontano per inoltrare la corrispondenza. E queste attività portano l'autore a missioni in luoghi a volte vicini come l'area mediterranea dall'Egitto alla Palestina, da Malta alla Spagna; e a volte lontani come le West Indies e gli Stati Uniti d'America prima e dopo la guerra civile.

In *An Autobiography*, scritto negli anni settanta ma reso pubblico solo dopo la sua morte, Trollope sistematizza il suo viaggio terreno passando in rassegna i suoi numerosi viaggi materiali e letterari e il lungo periodo passato nel GPO riveste un ruolo di assoluto rilievo. Sin dalla lunga esperienza irlandese, dove dal 1841 al 1854 ha la possibilità di operare come «surveyor's clerk» più o meno in tutti i distretti postali, è evidente come Trollope sia interessato a guadagnarsi lo stipendio mostrando le sue capacità organizzative e il suo eclettismo progettuale. L'orgoglio professionale, la dedizione al lavoro è qualcosa che lo accompagna

^v Tra queste difficoltà, celebre è il rapporto di reciproca disistima con Sir Rowland Hill, l'inventore del francobollo da un penny, accorgimento che rendendo possibile l'affrancatura anche alle fasce più basse della popolazione, permetteva l'accesso al servizio postale a masse fino ad allora escluse. Per una storia dettagliata del periodo passato da Anthony Trollope nel GPO, si veda il dettagliatissimo R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, University of Michigan Press Ann Arbor (MI) 1981.

per tutta la vita, tanto che nell'*Autobiography* reagisce con sdegno alle accuse ricevute di anteporre i suoi interessi letterari al dovere di «civil servant»:

I did not allow my literary enterprises to interfere with my official work. A man who takes public money without earning it is to me so odious that I can find no pardon for him in my heart. I have known many such, and some who have craved the power to do so. Nothing would annoy me more than to think that I should even be supposed to have been among the number. (AB, XV, 224)

E la dedizione al lavoro lo spinge ad avere la massima stima per ogni categoria di colleghi, anche quelle gerarchicamente inferiori. Infatti, in questo come in tutti gli altri viaggi «professionali» Trollope ha l'occasione di conoscere moltissima gente, dai comuni cittadini utenti del servizio, ai dipendenti postali come postini, fattorini e addetti al pubblico in generale, della cui sorte si preoccupa moltissimo, cercando di migliorarne condizioni di lavoro.^{vi} E per far questo, si cimenta in lunghi itinerari a piedi, strumento di trasporto assolutamente necessario per sperimentare di persona le dimensioni e l'ampiezza dei «giri» di consegna dei postini che Trollope cerca (in molti casi riuscendoci) di rendere più razionali e meno pesanti. Certo, esistono anche motivazioni decisamente più prosaiche: il lavoro gli consente di poter viaggiare molto e, inoltre, prevede una diaria di 15 scellini per ogni

^{vi} Il lavoro dell'ufficiale postale, l'addetto allo smistamento, all'inoltro e alla consegna della corrispondenza nel periodo vittoriano, è del resto molto pesante e diverse sono le attestazioni in tal senso che ricorrono nella saggistica del periodo. Ad esempio Max Schlesinger, nel suo *Saunterings in and About London*, celebre testo su Londra, raffigura l'ufficio postale all'ora della chiusura, e lo illustra come la visione di una bolgia infernale, nella quale si affaticano, spesso caoticamente, decine di postini e di ripartitori. Cfr. Max Schlesinger, *Saunterings in and about London*, (1853), <www.victorianlondon.org>:

This is the most arduous period of the day for the clerks within. All that heap of letters and newspapers which has accumulated in the course of the day is to be sorted, stamped, and packed in time for the various mall-trains. Clerks, servants, sorters, and messengers, hurry to and fro in the subterraneous passage between the two wings of the building. Clerks suspended by ropes, mount up to the ceiling and take down the parcels which, in the course of the day, were deposited on high shelves. And the large red carts come rattling in receive their load of bags, and rattle off to the various stations ; the rooms are getting empty; the clerks have got through their work; the gas is put out, and silence and darkness reign supreme. Here and there only in some little room a clerk may be seen busy with accounts and long lists of places and figures. When he retires to rest, the work of the day has already commenced in the other offices. In this building, business is going on at all hours of the day and the night. The loss of a minute would be felt by thousands, at a distance of thousands of miles.

giorno trascorso lontano da casa e un rimborso di sei *pence* al chilometro per i numerosi spostamenti e viaggi interni previsti per tale incarico. Siccome il costo della vita è decisamente più basso che a Londra, Trollope finisce presto per avere un introito di £ 400 al netto delle spese. Un salto di qualità notevole per un giovane di 26 anni.

L'entusiasmo e l'energia che contraddistinguono sempre Trollope in ogni sua attività, dal lavoro al GPO, alla passione per la caccia, all'attività di scrittore, lo spingono in breve tempo a percorrere a piedi (e poi a cavallo) distanze anche cospicue, e a riscuotere l'approvazione e la stima della direzione centrale per la sua indefessa attività:

The surveyor determines the length of a walk a letter carrier might reasonably make in a day, arranges the walk to include as many villages and hamlets as he can, determines whether the weekly volume of letters for those places be sufficient to pay the expense (reckoning at a penny per letter), and if it be sufficient, the postmaster general establishes the route. Trollope's effectiveness is evidence of his energy: he himself walked the routes to discover what might be expected of the carriers, or, more often and more expeditiously, went over them on horseback. «It was», he said, «the ambition of my life to cover the country with "rural letter-carriers"».^{vii}

L'attività di supervisione e di progettazione della «gita» giornaliera del postino è al centro della sua missione nei distretti del sud-ovest dell'Inghilterra e del Galles, tra il 1851 e il 1853. Scopo della missione è la riorganizzazione del distretto postale rurale. Trollope, energico e dinamico come sempre, non decide a tavolino i «giri» di consegna della posta, ma effettua egli stesso i percorsi a piedi, o più spesso a cavallo, con due finalità ben precise: la prima è il massimo risparmio di tempo di consegna e di denaro pubblico impiegato nell'assicurare il servizio postale; la seconda è il massimo rispetto per le capacità e le potenzialità fisiche degli operatori postali che dovranno assicurare il servizio.

C'è da sottolineare che la passione per le lunghe camminate rurali non è una scoperta conseguita nell'ambito del GPO. Infatti, Trollope è dedito a lunghissime escursioni sin dalla gioventù, e ne parla diffusamente nell'*Autobiography*, quando racconta di avere formato con alcuni amici una piccola società dedita al vagabondaggio:

[...] we called [it] the Tramp Society, and subjected to certain rules, in obedience to which we wandered on foot about the counties adjacent to London. Southampton was the furthest point we ever reached; but Buckinghamshire and Hertfordshire were more dear to us. These were the happiest hours of my then life [...] Not to pay for any conveyance, never to spend above five

^{vii} R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, cit., p. 21.

shillings a day, to obey all orders from the elected ruler of the hour (this enforced under heavy fines), were among our statutes. (AB, III, 61)

L'esperienza lavorativa nel sud-ovest inglese è importante anche ai fini della sua attività di scrittore. Trollope diventa espertissimo nella storia, cultura e geografia dell'area, elementi che gli serviranno nella creazione dell'immaginario Barseshire.^{viii}

In this way I had an opportunity of seeing a considerable portion of Great Britain, with a minuteness which few have enjoyed. And I did my business after a fashion in which no other official man has worked at least for many years. I went almost everywhere on horseback. I had two hunters of my own, and here and there, where I could, I hired a third horse. I had an Irish groom with me, an old man, who has now been in my service for thirty-five years; and in this manner I saw almost every house I think I may say every house of importance in this large district. (AB, V, 84)

Il personaggio è certamente pittoresco, talvolta impetuoso nella sua attività, spesso rozzo e goffo nei modi, sempre schietto e sincero nel tentativo di trovare la soluzione più conveniente per l'efficienza del servizio: «[...] Country postmasters, and families in rectories, farmhouses and cottages, were startled to find themselves roused in the morning by a big, loud-voiced man in a red coat and full hunting rig, who interrogated them about how and when they got their letters delivered. [...] The country postmen's walks were meticulously timed, and not only in the first years of the service».^{ix}

La meticolosità è un'altra delle caratteristiche di Trollope. Per tutta la durata della sua attività nel GPO ma anche nel corso della sua carriera di scrittore, l'autore si dedica alla precisione nei dettagli e nella descrizione di partenze, spostamenti, arrivi, tipologia dei mezzi di trasporto usati e durate degli spostamenti stessi. In *The Vicar of Bullhampton*, ad esempio il reverendo Frank Fenwick si lamenta di continuo con il PO perché la sua casa si trova alla fine del «giro» del postino e quindi riceve la corrispondenza non prima delle undici, laddove vorrebbe che gli fosse recapitata in tempo per poter leggerla a colazione.

^{viii} Come sempre, istanze artistiche e motivi molto pratici coesistono nella passione per questi suoi vagabondaggi alla scoperta di un'area così grande: «I was paid sixpence a mile for the distance travelled, and it was necessary that I should at any rate travel enough to pay for my equipage. This I did and got my hunting out of it also» (AB, V, 85).

^{ix} Victoria Glendinning, *Anthony Trollope. A Biography* (1992) Penguin, Harmondsworth 1994, p. 195.

L'importanza che Trollope dedica professionalmente al tragitto di una lettera, dalle mani del mittente a quelle del destinatario, è riscontrabile nella lunga descrizione, minuziosa e particolareggiata, che l'autore illustra in *Framley Parsonage*, dilungandosi sulle varie tappe percorse dalla missiva e sulle varie tipologie di mezzi di trasporto usati per inoltrarla, dai carri postali, al treno, al portalettere:

And now, with my reader's consent, I will follow the postman with that letter to Framley; not by its own circuitous route indeed, or by the same mode of conveyance; for that letter went into Barchester by the Courcy night mail-cart, which, on its road, passed through the villages of Uffey and Chaldicotes, reaching Barchester in time for the up-mail from London. By that train, the letter was sent towards the metropolis as far as the junction of the Basset branch line, but there it was turned in its course, and came down again by the main line as far as Silver-bridge; at which place, between six and seven in the morning, it was shouldered by the Framley footpost messenger, and in due course delivered at the Framley Parsonage exactly as Mrs Robarts had finished reading prayers to the four servants. Or, I should say rather, that such would in its usual course have been that letter's destiny. As it was, however, it reached Silver-bridge on Sunday, and lay there till the Monday, as the Framley people have declined their Sunday post. And then again, when the letter was delivered at the parsonage, on that wet Monday morning, Mrs Robarts was not at home. As we are all aware, she was staying with her ladyship at Framley Court.^x

Quello che preoccupa maggiormente Trollope sono gli sprechi di pubbliche risorse e i favoritismi basati sul rango e l'arroganza: «A country letter-carrier would be sent in one direction in which there were but few letters to be delivered, the arrangement having originated probably at the request of some influential person, while in another direction there was no letter-carrier because no influential person had exerted himself». (AB,V, 84) La sua energia è costantemente volta a migliorare il servizio attraverso un uso razionale dei mezzi di trasporto del materiale postale. E giunge al punto di «inventare» lui stesso uno strumento rivoluzionario. Nel Novembre del 1851, Trollope viene inviato all'Isola di Jersey, con il solito incarico di riorganizzare il servizio. Questa volta, deve in particolare occuparsi delle carrozze postali che devono inoltrare la corrispondenza da e per l'isola:

With his usual vigor he made his report in seventeen days - a detailed reorganization of the postmen's routes, with the establishment of the two horse posts for carrying mail from St. Helier to the outlying portions of Jersey (formerly carried entirely on foot), and with provisions for

^x *Framley Parsonage*, Chapter V.

more frequent delivery of letters internally, so that services were no longer keyed solely to the three weekly boats from England.^{xi}

Ma Trollope va oltre e, ispirandosi a un servizio già esistente in Francia, progetta e raccomanda con grande calore la creazione e l'utilizzo di un sistema di cassette postali, le tuttora esistenti «pillar boxes»: «[...] fitting up letter boxes in posts fixed at the road side [...] postage stamps are sold in every street, and therefore all is wanted is a safe receptacle for letters, which shall be cleared on the morning of the despatch of the London Mails, and at such other times as may be requisite. Iron posts suited for the purpose may be erected at the corners of streets [...]».^{xii} Il servizio viene in effetti inaugurato il 23 novembre 1852 a Jersey e Guernsey, e le «pillar boxes» vengono successivamente installate anche nell'isola madre e a Londra.^{xiii}

Si tratta di una rivoluzione vera e propria. Trollope vede lontano e capisce che il francobollo da un penny è sì un mezzo di trasporto agile per rendere popolari le comunicazioni e la circolazione di idee. Ma capisce anche che questo mezzo di trasporto è inutile se non è affiancato da un altro mezzo di trasporto, che sarà anche statico perché vincolato alla fisi-

^{xi} R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, cit., p. 25.

^{xii} Il rapporto di Trollope è citato da R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, cit., p. 26, e note 46 e 47.

^{xiii} A tal proposito si veda R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, cit., p. 27, il quale sottolinea l'acuta lungimiranza dell'innovazione di Trollope:

The establishment of the penny post and the invention of the adhesive postage stamp provided the necessary conditions. Now letters could be dropped in by senders and picked up for dispatch at hours when the post offices would be closed. By the middle of the decade roadside boxes had spread all over the kingdom, and the number of new ones was proudly reported each year to the Commons by the postmaster general (actually, of course, by Rowland Hill the secretary). Though Trollope did not invent the pillar-box (having taken the idea from France, as he said), his simple suggestion has had an impact on the lives of everyone for more than a century. His report and his mission to the Channel Islands were especially commended by his superiors.

Victoria Glendinning, delineando la storia delle «pillar boxes», si sofferma inoltre sulla contemporanea introduzione di questa innovazione nei romanzi di Trollope, e sull'innegabile valenza sociale. Cfr. V. Glendinning, *Anthony Trollope. A Biography*, cit., pp. 197-8:

Pillar boxes gave freedom to over-protected girls to carry on private correspondences, like the heroine of Marion Fay who dropped her love-letter «by her own hand into the pillar letter-box which stood at the corner opposite to the public house». Old-fashioned people, such as Miss Jemina Stambury of Exeter in He Knew He Was Right, did not trust the system. She carries her important letter to her sister all the way to the main post office. «As for the iron pillar boxes which had been erected of late years for the receipt of letters, one of which, - a most hateful thing to her, - stood close to her own hall door, she had not the faintest belief that any letter put into one of them would ever reach its destination».

cità dell'angolo di strada dove è eretto, ma che diviene dinamico perché permette a tutti di evitare fastidiosi spostamenti per le città in cerca di uffici postali.^{xiv} Ed è un elemento importante da considerare per analizzare il rapporto di Trollope con questi mezzi di trasporto postale.

Infatti, nel marzo del 1864 Rowland Hill, l'inventore del francobollo da un penny, va in pensione e Trollope gli scrive una lettera complimentandosi con lui per l'invenzione della tariffa postale da un penny, definendolo benefattore dell'umanità. La lettera è importante, se si tiene conto che tra i due non è mai scorso buon sangue, e che Rowland Hill in qualche modo disprezza Trollope ritenendolo non adeguato ai vari incarichi ricevuti da Tilley e che lo scrittore ha invece portato a termine con successo. Nei confronti di questi nuovissimi mezzi di comunicazione (se non proprio di trasporto fisico), l'atteggiamento di Trollope è discontinuo, talvolta la sua visuale è miope: infatti, se da un lato egli si dimostra in sintonia con la posizione politica radicale contemporanea di personaggi come Richard Cobden, per i quali l'invenzione del «*penny stamp*» costituisce un esempio di progresso sociale perché permette anche alle classi umili di avvalersi del servizio postale, un argomento di ampio dibattito nell'epoca delle «*due Inghilterre*»;^{xv} dall'altro Trollope mostra comunque delle limitazioni di visuale, quando attacca l'invenzione del telegramma, invenzione che insieme alla cartolina postale da mezzo penny è dovuta a Frank Scudamore, suo diretto concorrente per un avanzamento nel GPO.^{xvi} In romanzi come *Is He Popenjoy?*

^{xiv} In occasione del primo dei suoi viaggi negli Stati Uniti, Trollope si stupisce di vedere che grandi città come Chicago non hanno un sistema di buche postali simili, costringendo appunto la gente e recarsi di persona agli uffici postali per spedire le proprie missive.

^{xv} Cfr. V. Glendinning, *Anthony Trollope. A Biography*, cit., p. 193.

^{xvi} L'atteggiamento contraddittorio nei confronti di francobollo e telegramma, due «mezzi di trasporto» molto particolari attraverso i quali l'informazione può viaggiare più liberamente ed essere quindi accessibile a una fascia maggiore di pubblico, è certamente dovuto alla posizione tenuta da Trollope a proposito della promozione per merito nei confronti di quella ottenuta per anzianità. Infatti, nell'ostilità nutrita nei confronti di Frank Scudamore, c'è probabilmente della ruggine personale. Scudamore, il cui merito è fuori discussione, è comunque più giovane di servizio di sei anni rispetto a Trollope, e prende il posto di «Assistant Secretary to the Post Office» quando questo è lasciato vacante da Tilney che sostituisce Hill. Trollope si lamenta del fatto che non sia stata rispettata l'anzianità di servizio, concetto sul quale l'autore insiste moltissimo nel corso della sua vita. A tal proposito si veda R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, cit., p. 15 e V. Glendinning, *Anthony Trollope. A Biography*, cit., p. 201, dove si narra del fallimento della domanda inoltrata da Trollope per essere nominato Superintendent of Mail Coaches, posto assegnato a un impiegato dello stesso reparto, effettivamente molto più anziano di servizio rispetto all'autore. Il sistema di

Trollope accusa il telegramma di essere responsabile del declino della lettera tra innamorati; in *The Way We Live Now* gli attribuisce la colpa di togliere il piacere della novità alla lettura dei giornali.

III

Le missioni, più o meno lunghe, svolte nell'ambito geografico della madre patria, sono importanti per comprendere come il concetto dello «spostamento», sia fisico attraverso i mezzi di trasporto, sia concettuale attraverso i mezzi di comunicazione, sia un motivo costante dell'attività professionale e artistica di Trollope. Ma sono soprattutto i viaggi nelle colonie, in paesi distanti ed esotici, e l'analisi dei mezzi di trasporto ivi impiegati a fornire elementi di approfondimento nell'esame del tessuto sociale e dei rapporti interpersonali condotto da Trollope nei suoi scritti. Molte delle sue esperienze sono descritte, ovviamente, nelle narrazioni di viaggio come *West Indies and the Spanish Maine* o *North America*. Ma particolare interesse riveste anche una serie di «sketches» comparsi dal 1863 in poi sul *Pall Mall Gazette* di George Smith e poi pubblicati in una raccolta autonoma.^{xvii}

Si tratta di gustosi raccontini di viaggio, a metà tra la satira e l'umorismo in uno stile molto simile a quello oggi impiegato da Beppe Severgnini per i suoi quadretti sul comportamento degli italiani all'estero. In questi racconti, Trollope illustra personaggi tipici della borghesia occidentale in generale, e inglese in particolare e le loro idiosincrasie e fissazioni mostrate durante la realizzazione di un viaggio. La tipologia dei personaggi è veramente variegata: si va da «The Family that Goes Abroad Because It's the thing to Do» ai «Tourists Who Don't Like Their Travels». Le annotazioni di Trollope riguardano tutto il mondo del viaggio in quanto tale, dalla scelta del vestiario alle peripezie incontrate con numerosi ed eterogenei mezzi di trasporto, alle infinite, semplici, ma al contempo difficilissime, attività che il borghese vittoriano, a capo di una famigliola impegnata nel suo personale «Grand Tour», deve affrontare: «*Paying the bills, strapping up the cloaks, scolding the waiters, obeying,*

promozioni per merito e non per anzianità era stato varato, come parte integrante della riforma nell'ambito delle assunzioni e delle carriere nel servizio postale, da Rowland Hill. Il 4 gennaio del 1861 Trollope tiene una conferenza alla Post Office Library sul tema «The Civil Service as a Profession», nella quale attacca il sistema del merito. La conferenza è in seguito (febbraio) pubblicata sulla rivista *Cornhill*. A tal proposito si veda R. H. Super, *Trollope in the Post Office*, cit., p. 51.

^{xvii} *The Travelling Sketches* (1866), introd. Asa Briggs, Arno Press, New York 1981.

but no placidly obeying, the female behests to which [the pater familias] is subject, and to frequently fletting uncomfortably beneath the burden of the day, the heat, the dust, the absence of his slippers, and the gross weight of his too-matured proportions».^{xviii}

Un'altra serie di racconti, pubblicati anch'essi su diverse riviste autorevoli del tempo e poi riuniti nella raccolta *Tales of All Countries*, mostrano altri aspetti del Trollope viaggiatore, attento osservatore della realtà circostante e studioso dei compagni di viaggio o anche di coloro che casualmente incontra durante un «*tour*». Molti di questi racconti nascono da esperienze vissute in occasione della missione del 1858 nel Mediterraneo, quando Trollope visita paesi come l'Egitto, la Palestina, Malta, Gibilterra e la Spagna, viaggiando su cavalli, cammelli, asini, treni, battelli a vapore ma anche sui «*packet boat*», ovvero i battelli postali, la cui affidabilità proverbiale e la sensazione di trovarsi a casa fanno sì che l'autore li preferisca ogni volta che può. Tra gli altri incarichi, Trollope deve studiare la situazione in loco e vedere se è possibile spedire la posta attraverso l'Egitto fino in India in borse postali anziché sigillarla (come veniva fatto) in cassette di ferro. Per Trollope, le borse trasportate a dorso di cammello sarebbero più semplici da usare, ma nella sua opinione professionale il problema è costituito dalla mancanza di affidabilità dei cammellieri arabi, pronti ad aprire le borse col coltello e a impossessarsi del contenuto delle lettere. Questa mancanza di fiducia nei confronti degli abitanti autoctoni delle colonie, è un elemento comune alla mentalità occidentale della borghesia vittoriana, ed è presente in alcuni racconti ambientati nella regione medio orientale, il cui germe creativo viene a Trollope proprio da questa esperienza.

Un esempio è costituito da «*An Unprotected Female at the Pyramids*»,^{xix} dove si parla di un gruppo di turisti molto eterogeneo, in visita alle piramidi. Il racconto è moderatamente ironico, il tono è comunque buffo e i personaggi descritti sono effettivamente delle macchiette che si esibiscono in tutti i possibili difetti del tipico inglese in vacanza, dalla prevenzione nei confronti dei locali alle reciproche antipatie e alleanze dalla durata effimera. Il mezzo di trasporto è rappresentato dagli asini da monta che costituiscono la caval-

^{xviii} «The Family that Goes Abroad Because It's the thing to Do», in *The Travelling Sketches*, Chapman & Hall, London 1866, pp. 3-4.

^{xix} «An Unprotected Female at the Pyramids», serializzato su *Cassell's Illustrated Family Paper* (ottobre 1860), poi pubblicato in *Tales of All Countries: First Series* (1861). Ora in Joanna Trollope, Betty Breyer (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope. Vol. III: Tourists and Colonials*, Pickering, London 1991.

catura del gruppo di turisti che sta andando a visitare le piramidi. Gli asini sono guidati da un gruppo di conduttori locali: asini e uomini spesso sono commentati negativamente dai turisti, soprattutto da Mrs. Damer, tipico esempio di «*mater familias*» alto-borghese benestante, sempre infastidita da tutto, che esprime giudizi a voce alta sulle cavalcature, sui conducenti e su molti dei compagni di viaggio. Cavalcature scomode, lente e spesso instabili, gli asini rappresentano l'ennesimo esempio di componente tipologizzante del paese esotico che gli occidentali stanno visitando, con il quale non riescono a trovare una coesistenza armonica. Attraverso il rapporto conflittuale con gli asini, Trollope mostra come sia di fatto difficile per gli europei sopportare una condotta di vita così diversa dalla propria. Molti sono i luoghi comuni e le frasi di aperto disprezzo verso il paese che si sta visitando e i suoi abitanti.^{xx}

Trollope razzista? Una simile lettura dei suoi racconti e narrazioni di viaggio sarebbe estremamente riduttiva. La posizione anti-imperialista di Trollope risulta ben chiara dai suoi scritti di viaggio ed è stata abbondantemente studiata.^{xxi} Laddove è pur vero che in molti luoghi di *The West Indies and the Spanish Main* (1859), osservando la realtà della Giamaica e di Cuba, l'autore esprime molte riserve sui neri caraibici, definendoli come demotivati e statici nelle loro esigenze di vita, nello stesso testo però si esprime decisamente a favore del movimento abolizionista della schiavitù e riflette a fondo sulla opportunità o meno di mantenere e ingrandire l'impero, opinione ribadita anche nel resoconto di viaggio *South Africa* (1878). Piuttosto è certamente riscontrabile in Trollope la classica prevenzione nei confronti del diverso che contraddistingue, come si è detto, il tipico viaggiatore, gentiluomo borghese vittoriano. Si veda ad esempio il seguente brano, tratto da un articolo scritto nel 1875 per il *Liverpool Mercury*:

^{xx} Talvolta ai viaggiatori di Trollope non è neanche necessario arrivare a destinazione per giudicare negativamente l'altro da se. Anche i compagni di viaggio, se non inglesi, possono essere visti con tono di superiorità. In «The Journey to Panama» (*Victoria Regia*, Faithfull and Company, London 1861) ad esempio, sulla nave che li porta nelle West Indies, Matthew Morris ammonisce Ralph Forrest di stare attento ai posti a tavola. Cfr. «The Journey to Panama», in Joanna Trollope, Betty Breyer (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope. Vol. V: Various Stories*, Pickering, London 1991, p. 202: «We had better go down and see that none of these Spanish fellows outs us».

^{xxi} A tal proposito, cfr. C. A. Bodelson, *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (1924), H. Fertig, New York 1968.

All along the road, though we were travelling by night, we found natives awake and swarming in numbers. In all the cottages there were faint lights, and whenever we stopped there were slight, half-naked creatures looking at us. In the dark it was almost impossible to see whether these were men, women, or children; of the latter there were no doubt many, who with much ease had raised themselves from their couches to enjoy the excitement of the royal mail coach.^{xxii}

Gli autoctoni vengono descritti come creature minacciose non perché si comportano come tali, ma perché sono assolutamente indistinguibili dall'ambiente che li circonda e dal buio della notte, e quasi assediano il treno postale al passaggio in ogni insediamento abitativo. Il borghese Trollope, benché incuriosito dalle diversità esotiche, mostra un comportamento congruo a quello della sua classe sociale nell'osservare e giudicare l'altro da sé. Se pertanto sembra esagerato giudicare Trollope razzista e xenofobo, la prevenzione del tipico viaggiatore borghese britannico nei confronti degli individui e delle masse che incontra nel corso dei suoi viaggi è un elemento comune a molti dei suoi racconti. Esempi eclatanti in questo senso sono la reazione scomposta dei viaggiatori inglesi alle piramidi e la gaffe madornale che è al centro di «John Bull on the Guadalquivir», racconto ambientato in Spagna e che vede come protagonisti due pomposi *gentlemen* inglesi che si recano a Siviglia a bordo di una nave a vapore. La descrizione della vita a bordo e della condizione di scarsa igiene in cui versa il natante mostra immediatamente il tono di fastidio che il viaggiatore inglese prova nei confronti di questa realtà così diversa dalla propria:

At first we were very dull on board that steamer. I never found myself in a position in which there was less to do. There was a nasty smell about the little boat which made me almost ill; every turn in the river was so exactly like the last, that we might have been standing still; there was no amusement except eating, and that, when once done, was not of a kind to make an early repetition desirable. Even Johnson was becoming dull, and I began to doubt whether I was so desirous as I once had been to travel the length and breadth of all Spain.^{xxiii}

La gaffe consiste nello scambiare per un *toreador* pittorescamente vestito un importante nobile spagnolo, persona di spirito che si rivelerà conoscente della bella ragazza spagnola

^{xxii} *The Tireless Traveler: Twenty Letters to the Liverpool Mercury*, edited by Bradford A. Booth (1941) U.C.P., Berkeley 1978, «Letter III - from Columbo», p. 47.

^{xxiii} «John Bull on the Guadalquivir», serializzato su *Cassell's Illustrated Family Paper* (novembre 1860), poi pubblicato in *Tales of All Countries: First Series* (1861). Ora in J. Trollope, B. Breyer (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope, Volume III*, cit., pp. 148-9.

della quale il protagonista è innamorato, e che si farà beffe dei due sprovveduti viaggiatori inglesi, alla fine perdonandoli. In questo e in altri racconti di questa serie, il tono della voce del narratore è molto importante perché, esprimendo disprezzo nei confronti dei locali e ribadendo una serie di pregiudizi e di prevenzioni tipiche del viaggiatore ottocentesco, ne mette in luce anche con pregevole ironia le forti limitazioni come individuo e come classe e ne sottolinea la sostanziale incapacità di rapportarsi al soggetto altro con la dovuta serenità e apertura mentale.^{xxiv}

La condizione spesso precaria e igienicamente inaffidabile dei mezzi di trasporto disponibili nei paesi coloniali è uno degli elementi più ricorrenti negli scritti di Trollope. Illuminante in questo senso è la descrizione del treno che il protagonista di «George Walker at Suez» prende per trasferirsi da Cairo a Suez, un viaggio scomodo e stancante, nel calore del deserto:

There were trains passing backwards and forwards constantly, as I perceived in walking to and from the station; but, as I learned, they carried nothing but the labourers working on the line, and the water sent into the Desert for their use. It struck me forcibly at the time that I should not have liked to have money in that investment. [...] The journey, like everything else in Egypt, was sandy, hot, and unpleasant. The railway carriages were pretty fair, and we had room enough; but even in them the dust was a great nuisance. We travelled about ten miles an hour, and stopped about an hour at every ten miles. This was tedious, but we had cigars with us and a trifle of brandy and water; and in this manner the railway journey wore itself away. In the middle of the night, however, we were moved from the railway carriages into omnibuses, as they were called, and then I was not comfortable.^{xxv}

^{xxiv} Come si è detto, questa limitazione è posta in risalto dallo stesso Trollope quando, in testi come *West Indies and the Spanish Main* esprime una serie di pregiudizi nei confronti dei neri di Cuba e di Giamaica. Inoltre, benché molti degli episodi narrati in queste *Tales of All the Countries* siano inventati, un prodotto dell'arte di Trollope, questo in particolare è ispirato a un fatto autobiografico, protagonista del quale è l'autore stesso:

From Egypt I visited the Holy Land, and on my way inspected the Post Offices at Malta and Gibraltar. I could fill a volume with true tales of my adventures. The Tales of All Countries have, most of them, some foundation in such occurrences. There is one called «John Bull on the Guadalquivir», the chief incident in which occurred to me and a friend of mine on our way up that river to Seville. We both of us handled the gold ornaments of a man whom we believed to be a bull-fighter, but who turned out to be a duke, and a duke, too, who could speak English! How gracious he was to us, and yet how thoroughly he covered us with ridicule! (AB, VII, III).

^{xxv} «George Walker at Suez», in *Public Opinion: Literary Supplement*, (December 1861), poi pubblicato in *Tales of All Countries: Second Series*, (1863). Ora in J. Trollope, B. Breyer, (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope*, Volume III, cit., p. 194.

George Walker è un altro dei tipici viaggiatori inglesi, infastidito dalle folle locali con le quali sente di avere ben poco a che fare. Inoltre, al centro di uno spiacevole scambio di persona, subisce un'umiliazione tale da divenire ancora più rancoroso nei confronti di un dignitario egiziano. La delusione e le privazioni che sembrano accanirsi contro di lui fanno sì che George si rintani nell'albergo in cui alloggia, dedicandosi a pasti e bevute in modo smodato. Nel già citato testo, Eric Leed insiste sulle fatiche e sui pericoli incontrati dal viaggiatore, sulla paura e sulle privazioni come elementi fondamentali dell'esperienza di viaggio.^{xxvi} Certo è che l'insistere di Trollope sulla scomodità e inaffidabilità di molti mezzi di trasporto può spesso venir letta in questa chiave. George Walker è certamente un caso particolare di viaggiatore frustrato. Nel suo caso però gioca un ruolo importante anche un altro elemento. George Walker è un viaggiatore solitario e, come talvolta accade, si sente solo e abbandonato in terra straniera:

The house was full of company, but the company was made up of parties of twos and threes, and they all seemed to have their own friends. I did make attempts to overcome that terrible British exclusiveness, that noli me tangere with which an Englishman arms himself; and in which he thinks it necessary to envelop his wife; but it was in vain, and I found myself sitting down to breakfast and dinner, day after day, as much alone as I should do if I called for a chop at a separate table in the Cathedral Coffee-house.^{xxvii}

In *The Travelling Sketches*, Trollope afferma che «*The man who travels alone is not, I think, to be envied*».^{xxviii} La solitudine è tratto caratteristico di molti dei personaggi-viaggiatori di Trollope, i quali spesso finiscono per scegliere il mezzo di trasporto o la modalità di viaggio che possano più facilmente alleviarli di questa sofferenza. È il caso di Mr. Jones, lo sprovveduto e un po' naïve protagonista di «*A Ride Across Palestine*»:

^{xxvi} Cfr. Eric Leed, *La Mente del Viaggiatore. Dall'Odissea al Turismo Globale*, cit., p. 19: «*I pericoli e le fatiche rimangono, in un certo senso, il banco di prova dell'eroismo del viaggiatore. [...] In un certo senso le privazioni, la noia, lo sforzo fisico contribuiscono al valore del rito o del mito che viene documentato e al prestigio dell'antropologo tra i suoi colleghi. Le fatiche e i pericoli caratteristici del viaggio possono essere addirittura calibrati con precisione e comparire tra le voci del conto dell'albergo*». Leed si riferisce all'esperienza dell'antropologo Claude Lévi-Strauss e la paragona a quella di un viaggiatore.

^{xxvii} «George Walker at Suez», cit., p. 192.

^{xxviii} *The Travelling Sketches*, cit., p. 15.

Early on the following morning I intended to start, of course on horseback, for the Dead Sea, the banks of Jordan, Jericho, and those mountains of the wilderness through which it is supposed that Our Saviour wandered for the forty days when the devil tempted him. I would then return to the Holy City, and remaining only long enough to refresh my horse and wipe the dust from my hands and feet, I would start again for Jaffa, and there catch a certain Austrian steamer which would take me to Egypt. Such was my programme, and I confess that I was but ill contented with it, seeing that I was to be alone during the time.^{xxix}

Mr. Jones attraversa la Palestina, visita Gerusalemme, si bagna nel Giordano e ritorna in Egitto solo per scoprire alla fine che Mr. Smith, compagno casuale di viaggio che chiede di andare con lui e che egli accetta subito per sfuggire alla solitudine appunto, altri non è che Julia, una bella e giovane ragazza che sta cercando di sfuggire alla sorveglianza dello zio-tutore, Sir William. Nel corso del viaggio, come sempre l'attenzione di Trollope è attratta dal rapporto con l'altro, e Mr. Jones mostra una certa tracotanza nei modi sbrigativi e materiali con i quali riesce a saltare la lunga fila di pellegrini in attesa di poter visitare la tomba di Maria, e nei commenti generalizzanti e pieni di pregiudizi espressi nei confronti della folla stessa di pellegrini in visita al sepolcro:

There is something awful in that chapel, when, as at the present moments, it is crowded with Eastern worshippers from the very altar up to the top of the dark steps by which the descent is made. It must be remembered that Eastern worshippers are not like the churchgoers of London, or even of Rome or Cologne. They are wild men of various nations and races - Maronites from Lebanon, Roumelians, Candiotes, Copts from Upper Egypt, Russians from the Crimea, Armenians and Abyssinians. They savour strongly of Oriental life and Oriental dirt. They are clad in skins or hairy cloaks with huge hoods. Their heads are shaved, and their faces covered with short, grisly, fierce beards. They are silent mostly, looking out of their eyes ferociously, as though murder were in their thoughts, and rapine.^{xxx}

Ma Trollope, preciso e meticoloso come sempre, sottolinea anche la maggiore o minore praticità dell'attrezzatura che un viaggiatore che vuole intraprendere viaggi così difficili,

^{xxix} «A Ride to Palestine», [noto anche come «The Banks of the Jordan»] serializzato in *The London Review* (January 1861); poi pubblicato in *Tales of All Countries: Second Series*, (1863). Ma Mr. Jones non è il vero nome del protagonista. Curiosamente, ma in perfetta linea con la trama del racconto che si basa sul celare informazioni personali al proprio compagno di viaggio, il protagonista decide di assumere questo nome. Cfr. J. Trollope, B. Breyer, (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope, Volume III*, cit., p. 109: «Jones is a good travelling name, and, if the reader will allow me, I will call myself Jones on the present occasion».

^{xxx} «A Ride to Palestine», cit., p. 115.

deve avere con se. E anche in questo caso, l'autore fa esprimere al suo protagonista una serie di considerazioni prevenute:

Let it be a rule with every man to carry an English saddle with him when travelling in the East. Of what material is formed the nether man of a Turk I have never been informed, but I am sure that it is not flesh and blood. No flesh and blood,—simply flesh and blood,— could withstand the wear and tear of a Turkish saddle. [...] There is no part of the Christian body with which the Turkish saddle comes in contact that does not become more or less macerated. I have sat in one for days, but I left it a flayed man; [...].^{xxx1}

Tutto nel racconto di Mr. Jones, dalla descrizione dei pellegrini incontrati nel corso del viaggio di ritorno dal Giordano, al luogo dove i due viaggiatori inglesi alloggiano, all'atmosfera generale dei luoghi e delle persone, mostra un forte senso di disistima nutrita dal viaggiatore vittoriano verso le culture altre.

L'incontro di Mr. Jones con «Mr.Smith»-Julia rappresenta un altro degli stilemi frequenti nella narrativa di viaggio di Trollope. Un uomo e una donna che passano del tempo assieme, colloquiando del più e del meno, scambiandosi opinioni, ma anche confidandosi segreti e impressioni importanti, in altre parole condividendo un'intimità molto speciale. Una tale «coppia» è costituita da Miss Emily Viner e Mr. Ralph Forrest, i protagonisti di «The Journey to Panama», racconto del 1861 chiaramente ispirato al viaggio nelle West Indies del 1859. Ancora una volta Trollope concentra l'attenzione del lettore sul mezzo di trasporto nel quale tale incontro ha luogo, la nave che attraversa l'Atlantico dall'Inghilterra ai Caraibi appunto. È in una situazione del genere, Trollope sembra implicare, che un tale incontro può avere luogo e produrre un qualche sviluppo nei rapporti interpersonali:

There is perhaps no form of life in which men and women of the present day frequently find themselves for a time existing, so unlike their customary conventional life, as that experienced on board the large ocean steamers. On the voyages so made, separate friendships are formed and separate enmities are endured. Certain lines of temporary politics are originated by the energetic, and intrigues, generally innocent in their conclusions, are carried on with the keenest spirit by those to whom excitement is necessary; whereas the idle and torpid sink into insignificance and general contempt, - as it is their lot to do on board ship as in other places. But the

^{xxx1} *ibid.*, p. 112.

enjoyments and activity of such a life do not display themselves till the third or fourth day of the voyage.^{xxxii}

Il brano sottolinea la qualità di elemento aggregante che la nave da crociera oceanica rappresenta per il viaggiatore, permettendogli la possibilità di confrontarsi con perfetti sconosciuti e spesso di incontrarsi con l'universo femminile, incontri che hanno luogo in situazioni del tutto aliene alla rigida convenzionalità della società borghese vittoriana. Trollope è soggetto, nei suoi viaggi, a incontrare estranei e soprattutto donne a bordo delle navi. In particolare, è spesso curiosamente attratto da una tipologia ben precisa di viaggiatrici, la mamma con la figlia al seguito: personaggi dei quali si «invaghisce» letteralmente, passando in loro compagnia diverse ore della giornata e fondando amicizie che poi continuano una volta sbarcati.

L'operazione effettuata da Trollope in questo racconto è di «straniamento culturale»: egli prende due personaggi giovani, un uomo e una donna, e li allontana dal loro naturale ambiente sociale, il salotto buono della borghesia vittoriana, caricandoli a bordo di uno dei suoi velieri diretti in America centrale e poi su delle imbarcazioni più piccole. Il punto di vista narratorio segue i due giovani i quali stringono un rapporto d'amicizia che potrebbe terminare in un fidanzamento tra i più classici, anche se non sarà così. E da questo rapporto d'amicizia, tramite le progressive rivelazioni della ragazza al ragazzo, veniamo a conoscenza della trama della vicenda e del vero motivo per il quale la ragazza sta attraversando l'atlantico: sposare un ricco proprietario di Panama, molto più anziano di lei, spinta dalla famiglia per necessità economiche.

Confidenze, rivelazioni, confessioni del genere non sono rare nei racconti di viaggio di Trollope, e in questo racconto costituiscono la chiave di volta dell'indagine psicologica e caratteriale alla quale lo scrittore sottopone i suoi personaggi. Ed è la permanenza prolungata a bordo della nave che, sollevando progressivamente i freni inibitori, scatena il meccanismo di complicità. Del resto, nella sua autobiografia Trollope afferma che la convivenza forzata a bordo di una nave di crociera permette un'intimità tale che l'uomo viene a sapere dalla donna che corteggia o che solo accompagna molto di più di quello che verrebbe a sapere da un anno intero di fidanzamento.

^{xxxii} «The Journey to Panama», in *Victoria Regia*, Emily Faithfull and Company, London 1861; ora in J. Trollope, B. Breyer (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope*, Vol. V, cit., p. 199.

Nelle frequenti traversate oceaniche, durante le lunghe giornate del viaggio, Trollope passa il tempo scrivendo le sue opere ma anche «flirtando» innocentemente con una tipologia di viaggiatrici molto precisa e frequente: la coppia madre-figlia.^{xxxiii} Come l'autore afferma in *North America* (1862), «If you cross the Atlantic with an American lady you invariably fall in love with her before the journey is over». Ed è questo «*shipboard romance*», come Victoria Glendinning elegantemente lo definisce nella sua acuta biografia, a permettere a Trollope di esaminare da vicino il pianeta donna, verso il quale nutre un interesse artistico non indifferente.^{xxxiv} E di accorgersi dell'esistenza di viaggiatrici brillanti e piacevoli compagne di viaggio, donne determinate e coinvolgenti, con le quali scambiare interessanti conversazioni. È il caso di Miss Dawkins, l'intraprendente e spregiudicata protagonista di «An Unprotected Female at the Pyramids».

Now, Miss Dawkins was an important person, both as to herself and as to her line of life, and she must be described. She was, in the first place, an unprotected female of about thirty years of age. As this is becoming an established profession, setting itself up as it were in opposition to the old-world idea, that women, like green peas, cannot come to perfection without supporting sticks, it will be understood at once what were Miss Dawkins' sentiments. [...] she had no idea of being prevented from seeing anything she wished to see because she had neither father, nor husband, nor brothers available for the purpose of escort. She was a human creature, with arms and legs, she said; and she intended to use them. And this was all very well; but nevertheless she had a strong inclination to use the arms and legs of other people when she could make them serviceable.^{xxxv}

^{xxxiii} Cfr. V. Glendinning, *Anthony Trollope. A Biography*, cit., p. 254: «He sailed to Liverpool on the Royal Mail steamship *Africa* [on which] he struck up a friendship With Mrs. Harriet Knower, from New York, and her daughter Mary, aged twenty [...]; e p. 440: «[Back from America via San Francisco] Crossing the Atlantic on board the *Bothnia*, Anthony met another of the mother-and-daughter combinations he liked so much: wealthy Mrs. Katherine Bronson, who lived partly in Venice and her fourteen-year-old Edith. They become his boon companions on the voyage». Vale la pena di notare che su questo stesso battello viaggia anche Henry James, che incontra Trollope e non ne rimane particolarmente affascinato, salvo poi ricredersi in un successivo incontro londinese.

^{xxxiv} Cfr. *ibid.*, p. 254: «His own romances were innocent enough, however pleasurable or self-indulgent; he imagined them blossoming into intense attachments, which perished as soon as the ship reached the port - as in an episode in *The Bertrams* and in one of his best short stories, "Journey to Panama"».

^{xxxv} «An Unprotected Female at the Pyramids», cit., pp. 59-60.

IV

Secondo Eric Leed, il viaggio è mobilità in tutti i sensi, «*informa i rapporti sociali [...], definisce] un linguaggio comune dei rapporti umani*». ^{xxxvi} E il viaggio è conoscenza, confronto con realtà altre, spostamento da un punto fisso verso un punto indistinto, che talvolta il viaggiatore idealizza secondo proprie aspettative. Un transito, un «*periodo di movimento, spesso di disagio e squilibrio, che produce un particolare tipo di riflessione, esigenze e scopi*». ^{xxxvii} Bradford Booth è dell'idea che

Writers ordinarily travel either to amuse themselves while storing up armaments for another assault upon Parnassus, or to search for new inspiration in exotic scenes and peoples. Not so Trollope. He traveled either officially in the line of his occupational duties as postal missioner, or unofficially as self-appointed guardian of colonial welfare. He traveled no royal road of romance to delight jaded clubwomen, nor did he immortalize his impressions in a series of frothy essays. Trollope's interest was, as he says, «the political, social, and material condition of these countries». ^{xxxviii}

L'argomento principale dei resoconti di viaggio di Trollope, da *West Indies and the Spanish Main* a *North America*, da *Australia and New Zealand* (1873) a *South Africa* è esattamente questa motivazione «politica» di rendere note, alla popolazione inglese, la situazione economica e sociale, l'organizzazione e la vita di questi luoghi così lontani eppure così importanti per l'intero assetto socio-economico imperiale. Eppure Trollope va oltre e, mentre mostra spesso chiari limiti analitici nei confronti delle popolazioni autoctone, rivela la capacità artistica del grande scrittore quando quelle popolazioni non le vede come massa ma come individui. Allora dagli scritti di Trollope, resoconti o racconti che siano, emerge una lucida disanima della condizione coloniale e imperiale, un rifiuto di considerare questa condizione come necessaria e irrinunciabile, una volontà di non farsi carico di quello che da qui a poco Rudyard Kipling definirà «*the white man's burden*».

E l'incontro con l'altro, sia esso rappresentato dalle popolazioni colonizzate, o dal casuale compagno di viaggio, o da figure di donne, intrepide esploratrici o madri di famiglia

^{xxxvi} Cfr. Eric Leed, *La Mente del Viaggiatore. Dall'Odissea al Turismo Globale*, cit., pp. 26-7.

^{xxxvii} *ibid.*, p. 36.

^{xxxviii} Bradford A. Booth (ed.), *The Tireless Traveler: Twenty Letters to the Liverpool Mercury* (1941), U.C.P., Berkeley 1978, p. 3.

in viaggio per diporto, è uno dei motivi più evidenti di questi scritti, insieme alla meticolosa descrizione dei mezzi di trasporto impiegati nello svolgimento del viaggio. Mezzi di trasporto che, nei resoconti di viaggio come *West Indies* e *North America* sono spesso scomodi e malinconici e Trollope vi si trova costretto a sopportare solitudine e inattività; e che nei racconti comunque tratti dalla propria esperienza diventano vere e proprie torture fisiche e intellettuali, come gli asini di «The Unprotected Female at the Pyramids» o la sella turca di «A Ride Across Palestine». Tuttavia, sono strumenti che permettono di realizzare questo spostamento fisico che produce, come si è detto, un senso di crescita e di spostamento intellettuale nella quotidiana ricerca di comprensione della realtà che ci circonda.

In questo senso, è possibile vedere l'Autobiografia di Trollope come ulteriore e ultimo strumento di viaggio, del resto percepito come tale da Trollope stesso, consapevole che sarebbe stato reso pubblico solo dopo la sua morte. Testo spesso denigrato e considerato non sempre affidabile, sembra voler indicare l'intenzione di Trollope di fornire il lettore, viaggiatore nel territorio sterminato della sua produzione letteraria, di quegli strumenti necessari ad affrontare un viaggio lungo e complesso per venire a capo della sua determinazione e della sua metodicità nell'osservare e conoscere l'essere umano:

It will not, I trust, be supposed by any reader that I have intended in this so-called autobiography to give a record of my inner life. No man ever did so truly, and no man ever will. [...] If the rustle of a woman's petticoat has ever stirred my blood; if a cup of wine has been a joy to me; if I have thought tobacco at midnight in pleasant company to be one of the elements of an earthly paradise; if now and again I have somewhat recklessly fluttered a £5 note over a card-table; of what matter is that to any reader? I have betrayed no woman. Wine has brought me to no sorrow. It has been the companionship of smoking that I have loved, rather than the habit. I have never desired to win money, and I have lost none. To enjoy the excitement of pleasure, but to be free from its vices and ill effects, to have the sweet, and leave the bitter untasted, that has been my study. The preachers tell us that this is impossible. It seems to me that hitherto I have succeeded fairly well. I will not say that I have never scorched a finger, but I carry no ugly wounds. [...] Now I stretch out my hand, and from the further shore I bid adieu to all who have cared to read any among the many words that I have written. (AB, 283-284)

BIBLIOGRAFIA

- Bodelson C. A., *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (1924), H. Fertig, New York 1968.
 Booth Bradford A., (ed.), *The Tireless Traveler: Twenty Letters to the Liverpool Mercury* (1941), U.C.P., Berkeley 1978.

- Edwards P. D., «Preface» to Michael Sadleir, Frederick Page (eds.), *Anthony Trollope. An Autobiography*, O.U.P., Oxford 1950.
- Glendinning Victoria, *Anthony Trollope. A Biography* (1992), Penguin, Harmondsworth 1994.
- Leed Eric, *La Mente del Viaggiatore. Dall'Odisea al Turismo Globale*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Schlesinger Max, *Saunterings in and about London*, (1853), consultabile online all'URL: <www.victorianlondon.org>.
- Super R. H., *Trollope in the Post Office*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 1981.
- Trollope Anthony, «A Ride to Palestine», [noto anche come «The Banks of the Jordan»] serializzato in *The London Review* (January 1861); poi pubblicato in *Tales of All Countries: Second Series* (1863).
- , «An Unprotected Female at the Pyramids», serializzato su *Cassell's Illustrated Family Paper* (ottobre 1860), poi pubblicato in *Tales of All Countries: First Series* (1861). Ora in Joanna Trollope, Betty Breyer (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope. Vol. III*, Pickering, London 1991.
- , «George Walker at Suez», in *Public Opinion: Literary Supplement*, (December 1861), poi pubblicato in *Tales of All Countries: Second Series*, (1863). Ora in Joanna Trollope, Betty Breyer (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope, Vol. III*, cit.
- , «John Bull on the Guadalquivir», serializzato su *Cassell's Illustrated Family Paper* (novembre 1860), poi pubblicato in *Tales of All Countries: First Series* (1861). Ora in Joanna Trollope, Betty Breyer, (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope, Vol. III*, cit.
- , «The Journey to Panama», in *Victoria Regia* (Emily Faithfull and Company, London 1861); ora in Joanna Trollope and Betty Breyer, (eds.), *The Complete Short Stories of Anthony Trollope, Vol. V*, cit.
- , *An Autobiography*. Intro. by J. B. Priestley (1883), Fontana, Oxford 1962.
- , *The Tireless Traveler: Twenty Letters to the Liverpool Mercury*, edited by Bradford A. Booth (1941), U.C.P., Berkeley 1978.
- , *The Travelling Sketches*, (1866) introd. Asa Briggs, Arno Press, New York 1981.



IL SILLABARIO DEL BIOPOTERE:
IMMAGINE, DOMINIO E MOBILITAZIONE TOTALE

MANUEL ROSSINI

PREMESSA

L'obiettivo di questo saggio è riconoscere in Ernst Jünger una certa capacità «profetica», descrittiva e diagnostica intorno a un ordine di problemi riconducibili al tema del biopotere. Questo saggio, quindi, non si limiterà a riportare le multiformi considerazioni di Jünger circa la modernità, bensì intenderà elaborarle tramite il filtro teorico di due suoi scritti

battistrada, *Il Lavoratore* (1932) e *La Mobilitazione Totale* (1930).ⁱ Lavori letti, riletti, commentati, criticati e perfino «abusati» da quasi un secolo di critica filosofica. Battistrada non solo per la descrizione brutale, oggettiva e fredda della nuova era che sorge dalla trincee della Grande Guerra e dai ruderi del vecchio mondo borghese che s'inabissa, bensì perché il tema del dominio e del potere vengono ricondotti, forse per la prima volta in età contemporanea, a un sostrato *ontologico*. Questa nuova ontologia totale del *Lavoratore* implica, inoltre, una riformulazione delle principali categorie di interpretazione dell'essere e dell'ente, quindi anche dell'esercizio del potere, che diviene di tipo biopolitico.ⁱⁱ Di conseguenza non intendo riproporre una semplice (e monotona) rilettura dei due lavori, bensì intraprendere un esperimento interpretativo che utilizzerà come «filtro» la famosa raccolta fotografica *Il mondo mutato. Un sillabario per immagini del nostro tempo*, pubblicata nel 1933 da Edmund Schultz con la collaborazione e introduzione dello stesso Jünger.ⁱⁱⁱ

ⁱ *Der Arbeiter* è stato reso con il titolo *Il Lavoratore*. La traduzione più comune *L'Operaio*, che dà il titolo anche all'edizione italiana, non rende del tutto la «carica» filosofica delle intenzioni di Jünger. Traducendo con *Il Lavoratore*, inoltre, non si cade nel fraintendimento di leggere l'opera in chiave «marxista» e di allontanarsi dalle vere intenzioni di Jünger. Le traduzioni dei testi di Jünger sono tutte mie; in ogni caso, quando presenti, si farà riferimento anche all'edizione italiana dell'opera citata, indicando il numero di pagina corrispondente all'edizione italiana, seguita da quello dell'edizione tedesca (tra parentesi). L'edizione utilizzata delle opere di Jünger è quella critica, Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978- in 22 volumi, indicata con la sigla SW; in rarissimi casi, per questioni di comodità, si è citato da altre edizioni, quindi, se ne farà, di volta in volta, menzione. Nel caso de *Il Lavoratore* si rimanda per le citazioni a Ernst Jünger, *L'Operaio. Dominio e forma*, Guanda, Parma 1991; ed. ted. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), in E. Jünger, SW, cit., Bd. 8, pp. 9-317; per *La Mobilitazione*, Ernst Jünger, *La Mobilitazione Totale*, in *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-138; ed. ted. *Die Totale Mobilmachung* (1930), in E. Jünger, SW, cit., Bd. 7, pp. 119-142.

ⁱⁱ Sulla necessità di questa ri-formulazione ontologica delle oramai inadeguate categorie di «spazio-tempo-azione» rimando al mio *I non luoghi dell'inumano. Maschera e catastrofe sulle tracce di Ernst Jünger*, ombre corte, Verona 2015, Prefazione di Luigi Iannone, in particolare alle pp. 21-64. Non si tratta tanto di un lavoro su Ernst Jünger, quanto di uno studio partendo da tracce jüngeriane che intende sviluppare alcuni temi «tipici» della tarda modernità.

ⁱⁱⁱ Ernst Jünger, Edmund Schultz (a cura di), *Il mondo mutato. Un sillabario per immagini del nostro tempo* (1933), ed. it. a cura di Maurizio Guerri, Mimesis-MétisPresses, Milano-Ginevra 2007 (d'ora in avanti reso con *Sillabario*, sia in nota che nel corpo del testo; l'ed. italiana è accompagnata dalla ristampa anastatica dell'ed. originale tedesca del 1933, *Die veränderte Welt. Eine Bilderfibel unserer Zeit*, Wilh. Gottl. Korn Verlag, Breslau 1933. Per le citazioni e la localizzazione delle immagini farò riferimento all'ed. tedesca; ringrazio il curatore dell'edizione italiana, Maurizio Guerri, per aver dato l'autorizzazione all'utilizzo delle immagini che verranno commentato nel corso del saggio). Circa il *Sillabario* e il ruolo dell'immagine cfr. Sandro Gorgone, Gabriele Guerra (a cura di), *L'eco*

IL BIOPOTERE: ACCENNI STORICI E FILOSOFICI

Con l'espressione *biopotere* o *biopolitica*, semplificando, secondo la lettura di M. Foucault si intende in prima istanza un *mutamento* delle gestione del potere, delle modalità del vivente e della relazione dominio-dominato. In seconda istanza questo passaggio, che sembra collocarsi all'incirca tra il XVII e il XIX secolo, conduce a una revisione del principio fondamentale della Sovranità: dall'esercizio del potere che decide della vita e della morte del dominato della politica moderna, «*far morire e lasciar vivere*», si giunge al paradigma «*far vivere e lasciar morire*» del biopotere attuale.

È un rivolgimento profondo: il biopotere si impone come una potenza che sostiene e incrementa, anzi *ri-produce*, la vita, ma questo a (caro) prezzo dell'«umano». L'uomo, che ha perso le sue caratteristiche «umane» e «umanistiche», diventa un semplice corpo da organizzare, una «macchina» da disciplinare e gestire su larga scala, così da esercitare il dominio e il controllo su di una intera popolazione tramite questo invasivo «dispositivo» del potere.

Esercitando il dominio, *riproducendo* la vita (è questo il senso del «far vivere»), il biopotere si estende su ogni sfera del singolo, preserva se stesso e lo Stato, anzi, *si fa* Stato. Un primo riferimento diretto a Jünger, ora, è doveroso: nella introduzione a parte delle sue annotazioni diaristiche, pubblicate poi nel 1949 con il titolo *Strahlungen*, si legge un interessante passo in cui è possibile individuare una prima diagnosi del biopotere, anche se all'epoca non esisteva ancora questa «etichetta»: «*In una situazione in cui l'elemento tecnico si allea allo Stato non soltanto le divagazioni musicali e metafisiche, ma perfino la pura gioia di*

delle immagini e il dominio della forma. Ernst e Friedrich Georg Jünger e la visual culture, Mimesis, Milano-Udine 2014, in particolare il saggio di Pierandrea Amato qui contenuto, «Estetica della forma. Una lettura del *Der Arbeiter*», pp. 13-43: «non sono gli album fotografici destinati a confermare le ipotesi teoriche del volume del '32, ma, al contrario, è *Der Arbeiter* che costituisce una sorta di contraccolpo di quanto Jünger mette a punto accumulando una serie di immagini del suo tempo. Nei confronti dell'immagine fotografica *Der Arbeiter* potrebbe rappresentare una sorta di supplemento; un'integrazione linguistica di una visione epocale. Per intenderci, mentre *Der Arbeiter* senza *Il mondo mutato* [il Sillabario, M.R.] non riuscirebbe a caratterizzare plasticamente il senso della rivoluzione antropologica che pretende di annunciare, la collezione di fotografie, invece, è in grado di esprimere autonomamente ciò che la prima guerra dei materiali scatena: la compenetrazione tra il lavoro e l'esistenza. La raccolta del '33, dunque, non costituisce semplicemente un commento visuale del capolavoro del '32, ma, lasciando divampare un nuovo statuto dell'immagine (uno statuto tecnico), dimostra che la tecnica (fotografica) è un mezzo esistenziale» (pp. 22-3).

vivere è minacciata di confisca».^{iv} Il «mondo mutato» è il mondo del dominio del biopotere, capace di ipotecare, «confiscare», sopprimere o abolire non tanto l'uomo, quanto il suo concetto e la sua umanità.

Prestiamo attenzione all'ultima porzione di citazione - è una chiave della comprensione del biopotere, del dominio del «Leviatano tecnico». Non si tratta tanto di sopprimere l'uomo che si oppone al «sistema», «far morire» e di «lasciar vivere» colui che non lo fa (così l'oramai obsoleto principio del dominio moderno), bensì di *de-umanizzare* l'uomo, «far(lo) vivere» in altre forme alle quali sono sottratte le sue qualità e particolarità più peculiari, quelle «più umane», così da renderlo *Lavoratore*, gestibile, controllabile e governabile senza indugi e, in ultima istanza, «lasciar morire» chi non si fa *Lavoratore*, chi non si presta a questa *de-umanizzazione* tecnica e pianificata, voluta da questo «mondo mutato» - quindi mutamento *ontologico*.

Questa sottrazione, o peggio, impiego della «gioia di vivere» minacciata di confisca dalla Mobilitazione Totale che, pochi anni più tardi, sarà la Mobilitazione del Terzo Reich (forse il *primo* Stato biopolitico insieme al Fascismo),^v questa gioia, che diverrà semplicemente una *forza-Lavoro*,^{vi} è qualcosa che colpì anche Karl Löwith, un filosofo molto distante da Jünger e dalla vita molto meno avventurosa, ma per alcuni aspetti anche vicino: entrambi fecero esperienza della *Materialschlacht*, la battaglia di materiale di Lavoro al fronte, quindi del tramonto del mondo borghese e del suo rovesciamento in quello del *Lavoratore*, entrambi, inoltre si arruolarono in seguito a una reazione spirituale all'ammuffito mondo borghese dei padri. Così scrive Löwith nel suo *Von Hegel zu Nietzsche*, pubblicato nel 1941, con un chiaro sapore jüngeriano, cogliendo la spaventosa connessione tra Lavoro, dominio della tecnica e Mobilitazione Totale, connessione che è chiaramente di tipo *biopolitico*:

^{iv} Ernst Jünger, *Irradiazioni*, Guanda, Parma 1995, p. 11; ed. ted. *Strahlungen*, Heliopolis-Verlag, Tübingen 1949, pp. 17-8.

^v Cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 142: «Quando, dopo lo sconvolgimento dell'assetto geopolitico dell'Europa conseguente alla prima guerra mondiale, lo scarto rimosso tra nascita e nazione emerge come tale alla luce e lo Stato-nazione entra in una crisi duratura, compaiono allora il fascismo e il nazismo, cioè due movimenti in senso proprio biopolitici, che fanno, cioè, della vita naturale il luogo per eccellenza della decisione sovrana».

^{vi} Un chiarimento circa la traduzione dei termini *Arbeit* (*lavoro*) e *Arbeiter* (*lavoratore*). Quando si intende il termine nel significato di «lavoro totale» (così come lo comprende Jünger) ho usato la «L» maiuscola; stessa cosa vale per «Lavoratore/i» nel significato del nuovo «tipo» umano.

L'Arbeitsfront tedesco, che, per sviluppare le forze del Lavoro occupava perfino le ore libere con l'istituzione Kraft durch Freude (Forza nella gioia), ha creato un'organizzazione complessiva del Lavoro paragonabile soltanto a quella dell'esercito. Lo scopo politico di questo «Fronte» del Lavoro è la costruzione di una forza militare totalitaria attraverso una completa militarizzazione della vita, che raggiunge la «forza», ma difficilmente la «gioia».^{vii}

Ed è sempre lo stesso Karl Löwith, che tra l'altro aveva una certa dimestichezza non solo con Jünger ma anche e soprattutto con Schmitt, che secondo Agamben è il primo a cogliere il nascente paradigma biopolitico nel pensiero tedesco «rivoluzionario-conservatore», in questo caso proprio in Schmitt (oltre che in Jünger): «È stato Karl Löwith il primo a definire “politicizzazione della vita” il carattere fondamentale della politica degli stati totalitari e, insieme, a osservare, da questo punto di vista il curioso rapporto di contiguità fra democrazia e totalitarismo». Segue quindi il passo di Löwith circa Schmitt tratto dal famoso *Der okkasionelle Deziisionismus von C. Schmitt* del 1935, che può essere inteso come una analisi *ante litteram* del biopotere:

Questa neutralizzazione delle differenze politicamente rilevanti e lo slittare della loro decisione si sono sviluppati a partire dall'emancipazione del terzo stato e dalla formazione della democrazia borghese e dalla sua trasformazione in democrazia industriale di massa fino al punto decisivo, in cui essi si sono ora rovesciati nel loro opposto: in una totale politicizzazione di tutto, anche degli ambiti di vita apparentemente neutrali. Così cominciò nella Russia marxista uno stato del Lavoro che è più intensivamente statale di quanto sia mai avvenuto negli stati dei sovrani assoluti, nell'Italia fascista uno stato corporativo, che regola normativamente oltre al lavoro nazionale anche il Dopolavoro e tutta la vita spirituale e nella Germania nazio-

^{vii} Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1993¹⁰, p. 430; ed. ted. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941), in *Sämtliche Schriften*, Bd. IV, Metzler, Stuttgart 1988, p. 365. Nella prima edizione del lavoro citato Löwith dedica vari passi all'analisi del concetto di Lavoro di Jünger, passi poi espunti «misteriosamente» dalla seconda edizione; cfr. *Sämtliche Schriften*, Bd. IV, pp. 546-55. Cfr. Peter Trawny, *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*, Matthes & Seitz, Berlin 2009: alle pp. 95-6 Trawny, sottolinea la «speciale relazione» dei tedeschi con la tecnica, riportando una lettera di Ernst Jünger al fratello Friedrich Georg dell'11 giugno 1940, dove il primo sosterrà che la comparsa storica della figura del Lavoratore è proprio una conseguenza di questa particolare relazione Germania-tecnica. Cfr. anche Jürgen Brokoff, «Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt (1932)», in M. Schöning (a cura di), *Ernst Jünger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2014, pp. 105-16.

nalsocialista uno stato integralmente organizzato, che politicizza attraverso le leggi razziali anche la vita che era stata fin allora privata.^{viii}

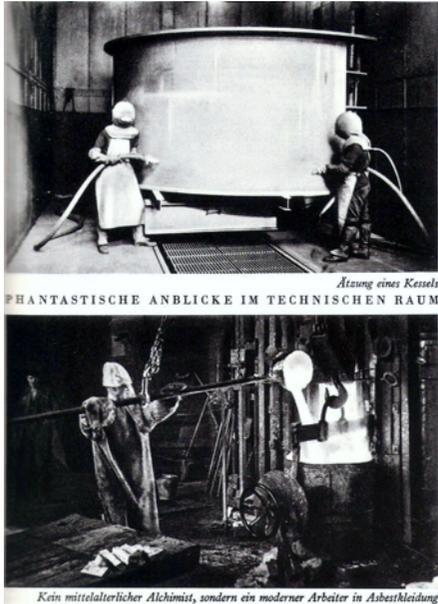


immagine 1

esigere trasformazioni e adattamenti perfino sul piano antropologico. L'avvento e irruzione del «Nuovo» è stato covato a lungo nel sottosuolo spirituale dell'Occidente e lo scoppio di queste energie telluriche nella forma della *Materialschlacht* è stato «presagito», «avvertito» e in alcuni casi perfino «accelerato». Questo presagire il «Nuovo», questo sentore apocalittico ed escatologico, che poi prese vita e concretezza nel biopotere nazista prima e ora nel mondo globale, è una tipica atmosfera della cosiddetta «Rivoluzione conservatrice», un ambito culturale, politico e rivoluzionario che poggia sulla conservazione e tutela del «Vecchio» ma proiettato nel futuro, nel «Nuovo». Un modo di intendere e volere la mo-

Agamben, tuttavia, rivede l'analisi di Löwith circa Schmitt, insistendo sul carattere non repentino e non improvviso del rovesciamento politico in biopotere: «La contiguità fra democrazia di massa e stati totalitari non ha, tuttavia [...], la forma di un improvviso rovesciamento: prima di emergere impetuosamente alla luce del nostro secolo, il fiume della biopolitica [...] scorre in modo sotterraneo, ma continuo».^{ix} La lettura di Agamben, in sintesi, si sofferma sulla continuità e contiguità sia storica che ontologica tra democrazia di massa e massificazione totalitaria in chiave di biopotere.

Lo Stato del Lavoratore, il Terzo Reich, non sorge in seguito a una svolta repentina di tipo sociale e politico, bensì è questa stessa svolta, ontologica e totale, che permette poi al biopotere di imporsi e di

^{viii} Karl Löwith, «Il decisionismo occasionale di C. Schmitt», in *Marx, Weber, Schmitt, Laterza*, Roma-Bari 1994, pp. 123-66, p. 126; ed. ted., *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Sämtliche Schriften*, cit., Bd. VIII, pp. 32-71, p. 33.

^{ix} G. Agamben, *Homo sacer*, cit., entrambe le sue due ultime citazioni così come il passo di Löwith a p. 133.

dernità, quasi sfidandola, nel quale sia Jünger che Schmitt si mossero.^x Lo stesso Jünger intuì questo mutamento del paradigma politico che, in conformità al «Nuovo» presagito e atteso, si rende biopolitico invadendo ogni aspetto della vita: «Una nuova immagine del mondo non si annuncia sfumando i contrasti e confondendone i contorni, bensì esasperandoli e

^x Si tratta di una corrente culturale e politica variegata, non organizzata e non uniforme per principi e obiettivi, che si muove tra *rivoluzione* e *conservazione*. Ebbe una certa diffusione e fortuna nei primi decenni del XX secolo. Si veda in proposito lo studio di Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (1950), 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994; tr. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932*, Akropolis/La Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990. In chiave critica il più recente lavoro di Stefan Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution* (1993), 2. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; tr. it. *La rivoluzione conservatrice tedesca. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma 1995. Cfr. Richard Fraber, *Abendland. Ein «politischer Kampfbegriff»*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1979, p. 17: «Gli intellettuali della Rivoluzione conservatrice sono mossi da una tensione escatologica - i loro libri, articoli e poesie hanno tutti qualcosa di apocalittico»; cfr. anche p. 24 dove si sottolinea la stretta parentela tra Occidente/Europa e Rivoluzione conservatrice: «La continuità della Rivoluzione conservatrice dalla prima Guerra Mondiale fin oltre la seconda è del tutto occidentale». È un nesso che proprio oggi, parlando sempre e comunque di «Unione Europea», anche in modo decisamente de-storicizzato e quindi piuttosto lontano dalle vere radici culturali dell'Europa, andrebbe studiato, così da rivedere fin dalle fondamenta gli intenti di questa Unione, che non ha origine dall'umanitarismo o da un egualitarismo di massa, bensì, proprio in armonia con alcuni principi della Rivoluzione conservatrice, andrebbe compresa sulla preservazione di determinati caratteri «tipici» dell'Europa che a primo acchito potrebbero passare per «alieni», volgarmente anti-democratici e non fondati storicamente.

Chi pensa che l'Europa attuale sia figlia della democrazia e della libertà scaturita dalla Rivoluzione francese e dall'Illuminismo, fraintende o misconosce questi presupposti culturali. L'atto di nascita dell'Unione Europea è da ascrivere, piuttosto, alle due Guerre Mondiali e ai movimenti nazional-conservatori, tutt'altro che democratici o liberali nel significato usuale del termine, i quali, ma in misura diversa, premevano sul carattere essenzialmente *romano* e *cattolico* dell'Europa che si contrappone al suo carattere *protestante* o *barbaro-mongolo*, i quali sono già indici di una sua *Auflösung* (dissoluzione) spirituale, politica e territoriale.

Questa dissoluzione dello spirito «europeo», come si potrà già intuire, non frenata da una sorta di *Katechon* alla Schmitt, condusse alle democrazie di massa e quest'ultime, anche secondo i passi di Löwith e Jünger prima riportati, quasi per «rivalsa», sfociarono in un biopotere assoluto, negli Stati cosiddetti «totalitari». Nonostante questo i maggiori Stati biopolitici d'Europa della prima metà del XX secolo, la Germania, l'Italia e probabilmente anche la Spagna (considerata da alcuni come l'erede della *virtus romana* imperiale), hanno avuto un ruolo fondamentale di coesione di quell'Europa che colava a picco. Hanno svolto un ruolo, seppur limitato e poco risolutivo, di *Katechon*, di potere «frenante» anche se solo nel caso dell'Italia e della Spagna era presente un riferimento diretto e istituzionalizzato alla *romanitas* e al Cattolicesimo, cosa che nella Germania nazista venne sostituita con una forma di *paganitas völkisch*. Circa Spengler e la Rivoluzione conservatrice rimando al mio saggio «Le emozioni di un uomo e lo specchio di un'epoca. Intorno ad uno scritto di Spengler», in: *Intersezioni*, XXXIII, n. 1, aprile 2013, pp. 153-64.

rendendoli sempre più inconciliabili: ogni campo di attività, anche il più lontano dai conflitti, assumerà così un carattere politico»^{xi} - non siamo poi così lontani dalla lettura di Löwith ricordata da Agamben.

IL SILLABARIO: PRIME IMPRESSIONI

Sfogliare questo album fotografico è qualcosa di «anonimo», «freddo», qualcosa che i sentimenti umani non riescono né a modulare né a scalfire. Il lettore si trova faccia a faccia con il mondo del Lavoratore, anzi, egli stesso sfogliando questo album svolge una funzione di Lavoro, pervaso da un gelo di fondo che va oltre la propria sfera individuale: il Lavoro è *tipico*, non individuale. Nel *Sillabario* emerge l'estrema necessità e oggettività di una «de-individualizzazione» del lavoro, che non conosce sentimenti o divagazioni dello spirito, ma solo una spietata oggettività inconfutabile del Lavoro: «*I sentimenti del cuore e i sistemi dello spirito sono confutabili, mentre un oggetto è irrefutabile: questo oggetto è la mitragliatrice*».^{xii}

Si sfoglia così il *Sillabario* d'un fiato, con il ritmo di una raffica di un MG 08: il mondo del Lavoro è lì, davanti a te, e chiede (anzi, *ordina*) solo di premere un grilletto, alzare o abbassare una leva e di passare all'immagine successiva. Non c'è tempo per lo sgomento o per la riflessione. Non viene richiesto altro se non eseguire un ordine, in piena libertà - *La libertà è volontà di incarico*. Jünger ha una passione per le sentenze «monotone» di questo tipo,^{xiii} che si ripetono, indicando l'esistenza di un unico tono o ritmo possibile e concepibile: quello della raffica, quello della fucina.

Questo mondo del Lavoro illustrato dal *Sillabario* si apre con la visione di resti umani, anzi, di resti di Lavoratore: due teschi con tanto di elmetto d'acciaio - un segno distintivo della Grande Guerra e del suo carattere di Lavoro e di battaglia di materiale, che fanno pensare tanto al fronte quanto a un cantiere - del resto che cosa distingue il Lavoro in prima linea tra schegge, *shrapnel* e granate e il Lavoro in una industria siderurgica tra ca-

^{xi} E. Jünger, *Il Lavoratore*, cit., p. 74 (p. 85).

^{xii} *ibid.*, p. 100 (p. 114).

^{xiii} Pensiamo, per esempio, a quante volte nel *Lavoratore*, Jünger ripete la formula ontologica fondamentale dell'intero scritto: «*La tecnica è la maniera in cui la forma del Lavoratore mobilita il mondo*».

schii protettivi, vapori, alte temperature e nebbie industriali (immagine 1, p. 49)?^{xiv} Uno scatto fotografico, la pressione sul grilletto del proprio *Mauser* e il biopotere trionfa^{xv} - *far vivere e lasciar morire*: il compito del Lavoratore biopolitico è stato eseguito, sia di quello

^{xiv} Cfr. *Sillabario*, cit., pp. 56-8. Per questioni di spazio discuterò solamente alcune foto del *Sillabario*, quelle che meglio enunciano il cambiamento totale del mondo attuale, così le conseguenze concettuali e «fenomeniche» di questa incredibile e «oggettiva» mutazione, tanto ontologica quanto antropologica. Ricordo, che secondo la mia interpretazione del primo Jünger, che discuto nel primo capitolo del mio *I non luoghi dell'inumano*, cit., è sempre la questione cosmologica che *precede e determina* quella antropologica: se l'individuo è venuto meno, questo è perché il mondo è cambiato, è l'ontologia che è mutata.

^{xv} Le analogie tra macchina fotografica e arma da fuoco sono evidenti. Lo «scatto», il «flash», il «grilletto», l'«otturatore», l'«obiettivo», il portarsi all'occhio il mirino del fucile o la macchina fotografica (anche se oggi, grazie alle fotocamere digitali e soprattutto agli *smartphone* questo movimento è mutato, esattamente come quello della composizione dei numeri per telefonare, che ora segue tutt'altra dinamica), il «prendere la mira» o il «mettere a fuoco», regolare lo «zoom» o il mirino, indicano la presenza e l'evoluzione di gesti e «modi di applicazione» dell'uomo e dei suoi arnesi oramai del tutto «spontanei» o «indifferenti», senza cogliere l'affinità di fondo tra un'arma da fuoco e una macchina fotografica. Un *safari* di caccia grossa o una giornata di *Bird-Watching*, essenzialmente, non hanno nessuna differenza, anzi, condividono lo stesso motivo (subconscio!?) della violenza che si appropria di qualcosa: premere il grilletto/premere l'otturatore, aggiungere una tacca al calcio del fucile o una foto in più da raccogliere su *Instagram* o da *condividere* su *FB*, proprio come se fosse selvaggina fresca da preparare per un pasto in comunità (in un'epoca *democratica* si *condivide* tutto, perfino una foto-ciarpame...).

Fare fotografie professionalmente, per esempio il *fotoshooting* (in inglese letteralmente «sparare foto», ma *shooting* viene usato anche per indicare la *caccia*), è esattamente come sparare al poligono: individuare l'obiettivo, caricare l'arma/macchina fotografica, premere il grilletto/l'otturatore. La macchina fotografica e le armi da fuoco, inoltre, permettono il confronto a distanza senza «incontro» tra fotografo/individuo armato e obiettivo fotografato o neutralizzato da un colpo di fucile o da una scarica di scatti. In entrambi i casi si tratta di una meno «nobile» arte del duello. Anche la «cavalleria» viene oggi meno, in tutti gli aspetti, da quelli guerreschi a quelli sociali o religiosi, tanto che in alcune Chiese, non necessariamente quelle più «turistiche», non è oramai inconsueto trovare, all'ingresso, il segno di divieto di usare il telefono, quando fino a pochi decenni fa ci si limitava a ricordare un abbigliamento consono al luogo o di non entrare con i coni gelato. È per questo che il Lavoro è totale, le stesse «buone maniere» sono oggi uniformate e adattate alla massima espressione del potenziale del Lavoro e dello sfruttamento delle risorse (sfruttamento che non ha e non deve avere nulla di «corretto» o «morale»). In linea di principio, quindi, non c'è nessuna differenza tra una raffica di un AK-47 e una raffica digitale di foto che crivellano il Web.

Tornando a Jünger c'è un passo de *Il Lavoratore*, cit., p. 116 (p. 133) dove l'introduzione della macchina fotografica sembra quasi comportare delle modificazioni sul piano ontologico, la vita... si adatta alla macchina fotografica offrendo alla strumento tecnico i suoi tratti più fotogenici: «Ci accorgiamo [...] che la vita comincia a rivelare squarci adatti all'obiettivo in una maniera particolare e del tutto diversa che se fossero destinati alla matita da disegno». Considerazione agghiacciante.

cadavere, sia dell'altro che ha premuto per primo il grilletto. Entrambi hanno eseguito lo stesso identico Lavoro, quello del cacciatore e del cacciato, che può essere, anzi, *deve* essere intercambiabile, poiché non esistono più compiti individuali e la specializzazione è nella capacità e necessità di essere Lavoratore e *oggetto lavorato* allo stesso tempo, di passare dal «far vivere» al «lasciar morire». È questa la *volontà di incarico*, quella del Lavoratore che accetta la condizione di essere solamente una tessera sostituibile di un enorme e mostruoso puzzle, anzi, un ingranaggio minuscolo ma rimpiazzabile di un'unica ruota dentata che è il mondo del Lavoro.



immagine 2

IL «CARATTERE DI MASCHERA» DEL BIOPOTERE

Il biopotere ha un preciso «carattere di maschera» individuabile anche nella stessa maschera che il Lavoratore, in certe condizioni, indossa. Il lettore del *Lavoratore* conosce già i suggestivi passi dove Jünger descrive questa sorta di «mutazione» antropologica, profetizzando l'impiego, sempre più onnipresente, della maschera. Il biopotere deve rendere tutto e tutti uguali, se vuole esercitare, appunto, un dominio e una coercizione totale. Il biopotere *produce* la vita, in serie e a catena, e *lascia morire* nell'individualità, che si dissolve nel carattere totale dell'uniformità. E cosa rende più uniforme di una maschera?

Quello che colpisce, anche soltanto per la semplice fisionomia, è la rigidità del volto e il suo carattere di maschera, che da un lato ha un carattere proprio, dall'altro è accentuato e accresciuto da elementi esteriori, come l'assenza di barba, la foggia dei capelli e i copricapo aderenti. Che questo carattere di maschera evochi negli uomini una impressione metallica mentre di cosmesi nelle donne, rivelandosi così come un procedimento ben radicale, è già dimostrato dal modo in cui esso comincia a levigare e a smussare perfino le forme di differenziazione sessuale della fisionomia maschile e femminile [...] non è casuale la funzione che da qualche tempo la maschera ricomincia ad avere nella vita quotidiana. Essa appare in molteplici forme nei luoghi in cui irrompe lo specifico carattere di Lavoro: si tratta della maschera antigas [...] o della maschera-casco per determinati sport e le alte velocità [...] oppure la maschera protettiva per il

Lavoro in locali a rischio radiazioni, esplosioni o emissione di gas narcotici.^{xvi} (immagine 2, p. 46)



immagine 3

È mutato il volto che ci osserva da sotto l'elmetto d'acciaio o da sotto il casco protettivo. Come si può osservare, per esempio, in un raduno o in immagini di gruppo, nella gamma dei suoi atteggiamenti quel volto ha perduto multiformalità e, di conseguenza, individualità, ma ha guadagnato incisività nel taglio e nella nitidezza con cui ciascuno viene contraddistinto. Si è fatto più metallico, per così dire galvanizzato in superficie, l'ossatura sporge chiaramente, i tratti sono incavati e tesi. Lo sguardo è calmo e fisso, addestrato a osservare e percepire oggetti che si muovono in una condizione di massima velocità. È il volto di una razza che comincia a svilupparsi secondo specifiche esigenze imposte da un nuovo territorio, e che il singolo rappresenta non come persona o come individuo, bensì come Tipo.^{xvii}

^{xvi} E. Jünger, *Il Lavoratore*, cit., p. 110 (p. 126). Circa questa «mutazione antropologica» (e la connessione con la mobilitazione totale) cfr. Ferruccio Masini, «Il “talismano marcio” di E. Jünger», in *Gli schiavi di Efesto. L'avventura degli scrittori tedeschi del novecento*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 199-214). In generale circa l'utilizzo e il concetto della maschera in Jünger rimando ancora al mio *Non luoghi dell'inumano*, cit., per la precisione al primo capitolo, pp. 21-64 (in riferimento alla figura del *Lavoratore*) e al secondo, pp. 65-92 (in riferimento alle figure del *Waldgänger* e dell'*Anarca*).

^{xvii} *ibid.*, p. 102 (pp. 116-7). Recentemente, risfogliando Elias Canetti, *Masse e potere*, Adelphi, Milano 2012 (il libro uscì nel 1960), sono incappato in questo sorprendente brano che sembra riprendere alcuni tratti dallo stesso passo citato del *Lavoratore* di Jünger, nonché alcune sue idee centrali, per esempio la libertà come *volontà di incarico* e l'estrema capacità di adeguazione al mondo totale del *Lavoratore*: «La rigidità del soldato è quasi un'eco nel suo corpo della durezza e della levigatezza di quelle mura [Canetti allude alla grande mole di divieti, ordini e punizioni di cui è investito il soldato]: egli finisce per essere una figura stereometrica. Il soldato è un prigioniero che ha adattato se stesso alla conformazione della prigione, un prigioniero soddisfatto di essere tale; egli si ribella così poco alla sua condizione da

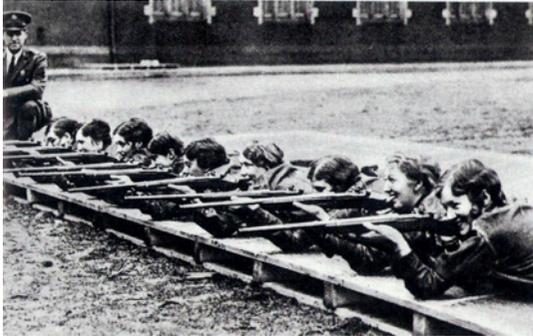


immagine 4

La maschera, inoltre, è ciò che permette il passaggio all'*uniformazione*, come alludono le due foto e la didascalia «*Passanti... e carristi*» (immagine 3, p. 50). L'omologazione totale è avvenuta tanto nell'ambito sociale che in quello militare, anzi, quest'ultimo grazie alla Mobilitazione Totale, si è imposto sulla vita «civile», che in realtà non va più chiamata in tale maniera, in quanto i «civili», irreggimentati in schiere di Lavoratori, non

esistono più, svolgendo funzioni Lavorative «tipiche» esattamente come i carristi della foto.

Del resto, fronte del Lavoro e fronte di guerra sono un'unica cosa, coincidenza che tradotta nel linguaggio odierno suona: il biopotere esercita la sua volontà e la sua coercizione in tutti gli ambiti vitali della società e dell'uomo, indifferentemente dall'«uniforme» indossata, in quanto è sempre e comunque la *stessa* uniforme. Se alcuni carristi e alcuni «civili» si scambiassero di posto... non accadrebbe nulla da invalidare la spaventosa logica del dominio del Lavoro e della Mobilitazione. Nulla che non faccia già parte del gioco del biopotere, che vuole e punta all'anonimato totale dei «civili» tramutati in Lavoratori: questi, livellati e indossando tutti una uniforme che rimpiazza l'abito e fisionomia tradizionale borghese scomparendo nella maschera «metallica» dell'uomo e in quella di «cosmesi» delle donne, si sottomettono al biopotere che trionfa di nuovo.

Il biopotere e il carattere di Lavoro *smussano*^{xviii} le differenze sessuali tra gli individui, tanto che in quest'epoca perfino le donne iniziano a assumere ruoli prettamente «maschili», di Lavoro e di guerra. La donna è sottoposta a una educazione militare, in modo da fraternizzare con l'uso delle armi e con gli strumenti di Lavoro, una domestichezza che si acquisisce sul *campo* (di Lavoro ovvero di *battaglia*) come mostrano le foto alla p. 155 (immagine 4 e 5): giovani studentesse americane che si cimentano nel tiro al bersaglio, Lavoratrici russe che sfilano in parata in gonnella e fucile al servizio della «produzione bellica», ragazze cine-

subire l'impronta delle mura della sua cella. [...] Egli considera [le mura] come una nuova natura, un ambiente naturale, cui si adegua e si identifica» (p. 377).

^{xviii} Jünger utilizza il verbo *abschleifen*, che ha anche il significato lavorativo e tecnico di «molare».

si attrezzate con barelle e materiale medico-sanitario, donne-soldato dell'esercito finlandese che pongono una corona in onore delle cadute per la libertà, un ufficiale che impartisce istruzioni e teorie di strategia militare in una classe femminile e, infine, un dormitorio per «*amazzone polacche*», che a prima vista sembra un «*collegio ginevrino*» per fanciulle, ma altro non è, in realtà, che una caserma.



immagine 5

Sono tutti esempi di quella che Evola definiva la «*confusione dei ruoli*», segno di dissoluzione e degenerazione che conduce, nel caso della donna, alla disgregazione del nucleo familiare e al *femminismo*, altra manifestazione esplicita della Mobilitazione Totale - non del femminismo come fenomeno in sé, ovviamente, quanto della capacità della Mobilitazione di guidare e convogliare precise forze, anche subconscie, in un'unica direzione, in questo caso, culturale e sociale.

BIOPOTERE E SECOLARIZZAZIONE

Il biopotere e il mondo del Lavoro sono in grado di imporsi anche in ambiti ritenuti un tempo «intoccabili» contribuendo a un processo di secolarizzazione sempre più invasivo, veloce e totale, tanto che al termine di questo *iter* desacralizzante non avrà nemmeno più senso discutere di «secolarizzazione». E non intendo esclusivamente l'ambito della fede e delle religioni organizzate, bensì della nobiltà, dell'aristocrazia, delle cosiddette classi privilegiate... ambiti mobilitati fino alla fagocitazione nell'unica classe concessa, nell'unico «rango» - quello del Lavoratore.

Uno sguardo a determinate immagini, come quella a p. 59 (immagine 6) e si ha di nuovo la conferma del carattere mutato e uniformante dei tempi odierni. Il carattere di Lavoro travolge ogni cosa, porta all'estremo le conseguenze della secolarizzazione, livellando e rendendo anonimo tutto e tutti. Così, aristocratici, grandi magnati dell'industria e pasciuti borghesi divengono semplicemente Lavoratori, schierati e inquadrati. *Incoronazione di una regina di bellezza* - recita la didascalia alla foto che potrebbe comparire in una rivista da sfogliare dalla parrucchiera: l'incoronazione si è rovesciata in un concorso di bellezza, dove

non c'è assolutamente più nessun riferimento a un Ordine o Principio superiore e trascendente.^{xix} L'incoronazione è ora un involgarimento del concetto o *archetipo* di «casta reale», intesa in senso Tradizionale come diretta emanazione divina.

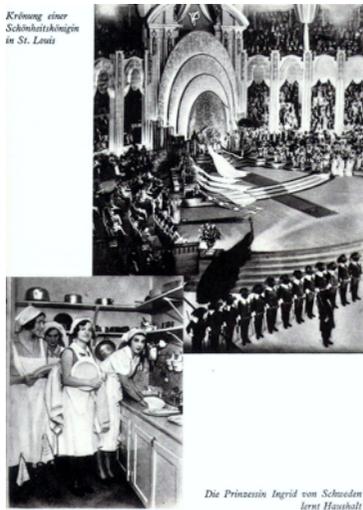


immagine 6

La stessa Principessa Ingrid di Svezia, nella foto appena sotto, mentre è affaccendata, con altre ragazze, tra i fornelli con tanto di grembiule da cucina, sottolinea quanto il carattere di Lavoro possa insinuarsi, sfacciato e insolente, ma silenzioso ed efficace, fino ai gangli più vitali di una monarchia, tanto da invalidarne non solo l'immagine attuale, ma anche la sua discendenza, che perderà totalmente la sua aurea divina.

Del resto, a quale scopo una monarchia, se il biopotere, silenzioso, «democratico» (...e perfino «populista»?!), riesce a «far vivere» tutti, senza il bisogno di oramai antiquate strutture governative e rappresentative? Regnare e governare... su cosa? Rappresentare... cosa? È questo il problema del dominio in un mondo e in una società dove tutto è già *dominato*, anche la più insignificante funzione biologica...

se tutto è dominato da un'unica istanza di tipo biopolitico, se tutto viene ricondotto costantemente a uno, allora, non c'è spazio per un organo intermedio, di mediazione, tra Lavoratore e Stato (o potere che sia). Non può esistere una istanza biopolitica totale nel momento in cui sussiste ancora una mediazione di questo tipo che lascia un margine di «libertà», di «non-controllo» tra i due attori della relazione. Già alludendo a questa «relazione tra due attori» si cade in una sorta di contraddizione: il dominio biopolitico è veramente tale solamente se non c'è né relazione, né due attori contrapposti.

Nel potere biopolitico non c'è comunicazione tra dominio-Sovrano e dominato, né diretta né indiretta. Il dominato è parte del dominio, è corpo del Sovrano. Anzi, con le parole di Jünger, «*dominio e servizio sono la stessa cosa*». Anche il concetto di sovranità, di conseguenza, subisce con l'avvento e il consolidamento del biopotere, una profonda variazione. La nota asserzione di Schmitt tratta dalla *Politische Theologie* del 1922, *sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione*, è superata nella «banale» constatazione del biopotere che oggi

^{xix} Cfr. *Il Lavoratore*, cit., pp. 142-3 (p. 163).

non esiste più nessuna eccezione, poiché ciò che lo era è diventato normale, è ora la *regola*, e l'azione del biopotere è l'espressione legittima e sovrana di questa autorità e normalità.

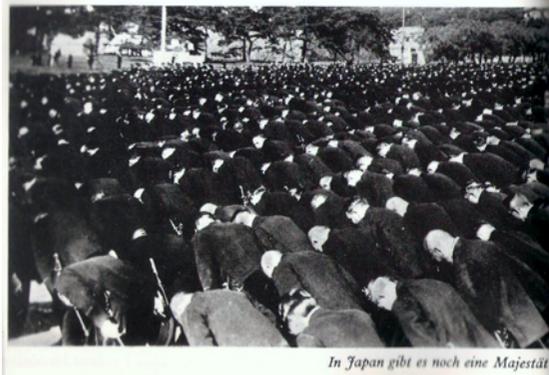


immagine 7

Sovrano, quindi, non è chi decide, bensì, chi *normalizza* lo stato d'eccezione e *normalizzare* l'eccezionalità significa enunciare il carattere *bellico* della pace e il carattere *normale* (*pacifico!*) della guerra - avvenuta questa trasformazione di carattere ontologico non ha assolutamente più senso distinguere tra tempo di guerra e di pace, poiché entrambe sono situazioni tipiche di un'epoca oramai dissolta, convogliate ed equalizzate nel mondo e nel tempo *normale*

del Lavoro totale. Viene meno questa distinzione, di conseguenza la stessa concezione fondamentale dell'impianto teorico di Schmitt, la contrapposizione dialettica *Feind-Freund*, perde di valore, in quanto nello Stato del biopotere c'è solamente organicità e unità, il nemico, così come l'amico, non esistono più, fanno parte entrambi dell'unico organismo concesso dal biopotere. Scompare anche la *territorialità* e *fisicità* dell'eventuale nemico o Stato nemico, così della sovranità: essa non distingue tra amici e nemici, bensì sottolinea il carattere di *Lavoratore*, l'unico carattere ancora esistente e concepibile oggi.

Ma una *Sovranità* (con la maiuscola) e una *regalità* esistono ancora; non più in Occidente e non nel mondo del *Lavoratore*, ma, come è facile comprendere dalla foto proposta, in alcune terre lontane, nell'Oriente non ancora raggiunto o almeno non del tutto travolto dalla *Mobilitazione Totale* e dalla tecnica. Esiste ancora, quindi, una *istituzione regale* che esercita un tipo di dominio oramai, come si è detto, del tutto decaduto e dissolto in Occidente. *In Giappone esiste ancora una Maestà* - questa la didascalia alla foto (immagine 7, p. 60) che riprende decine di fedeli inchinati davanti a una, appunto, *istituzione regale*, davanti a una *Maestà*, al *Sovrano*. Per quanto questa foto possa mostrare individui uniformati, a partire dal loro stesso abbigliamento «tipico», non si tratta qui di una omologazione del mondo del Lavoro, poiché esiste ancora il *Sovrano* e lo stesso *concetto* di *maestà* non può esistere in un ordine di tipo biopolitico. Il biopotere non era ancora arrivato là, in questa

dimensione dello spirito opposta (e a tratti anche ostile) alla civilizzazione e secolarizzazione occidentale.^{xx}



immagine 8

Se la maestà e la regalità si sono dissolte nella «massa», nelle forme del Lavoro, e di esse è rimasta solo una struttura disorganica senza più l'antico contenuto - il Sovrano (Dio stesso) e la Corona (rimane... tuttavia... la corona della reginetta del concorso di bellezza) non ci sono più se non come «ombre», come «concetti» e «archetipi» oramai vuoti - questa foto sottolinea, più o meno direttamente, la superiorità *spirituale* della civiltà Tradizionale (e delle culture a essa ancora vicine, come appunto quelle «orientali») su quella degenerata, moderna e «civilizzata» Occidentale - per essenza destinata al tramonto.

Nel mondo del Lavoro e del biopotere la regalità, la maestà, così lo stesso significato dell'autorità dato dal grado o dal rango e dello stesso potere, politico o sacro che sia, divengono delle *ovvietà*, qualcosa oramai di irrilevante

e che procede per inerzia. Anzi, questi valori si *svalutano*, si confondono e scendono agli stessi livelli della massa, che è sempre massa di Lavoro, e i loro vecchi detentori svolgono anch'essi un ruolo di Lavoratore.

Quello che si può osservare dalle foto alle pp. 56-63 è la banalizzazione e l'avvenuta secolarizzazione di un vecchio mondo di relazioni tra nobiltà e volgo - la nobiltà, più che scomparire, si *volgarizza* e si rovescia in una democrazia di massa, egalaritaria, a volte ai limiti

^{xx} Una dimensione che usualmente si definisce con «Oriente», etichetta però inadeguata, in quanto non esiste un unico Oriente e la cultura e civilizzazione indiana è lontana, per esempio, da quella cinese, così come quest'ultima lo è da quella giapponese. Sul Giappone e il suo rapporto problematico con l'Occidente e la modernità si possono confrontare, rimanendo in un ambito filosofico e storico all'incirca coevo a quello della stesura del *Sillabario*, i saggi di Karl Löwith, redatti durante il suo soggiorno-esilio in Giappone dal 1936 al 1941: *Scritti sul Giappone*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1995. In questo contesto si inserisce anche la seconda immagine a p. 175 che ben rende l'idea di fondo di questa ambivalenza del Giappone nei confronti della modernità e dell'Occidente. Riporto la didascalia e il commento: «*Commemorazione dei defunti*. In questa terra si mescola un particolare modo di applicare strumenti moderni a una primordiale tradizione cavalle-resca».

del ridicolo o del grottesco, dove il Re di Svezia gioca in maniche di camicia a tennis e il Principe del Galles si improvvisa operaio in un stabilimento di estrazione di carbone, sfila poi, con tanto di medaglie al petto, in una parata di veterani, fa una visita di igiene in un mattatoio prendendo le misure di un bovino macellato e infine ammira un suo ritratto in una qualche colonia sperduta dell'Impero Britannico (immagine 8, p. 57). *Tutto quello che oggi deve essere in grado di fare un Principe ereditario* - chiosa la didascalia finale a queste foto, in quanto la regalità, l'aristocrazia oggi *devono* farsi necessariamente assorbire nel mondo del Lavoro fino a dissolversi in esso. L'aristocrazia e la maestà si mostrano in abiti «borghesi» e in contesti «borghesi», per essere poi automaticamente risucchiate dal mondo del Lavoro.

Questa «trasformazione» del principio della regalità e della sovranità rimanda a quella che pensatori tradizionali e anti-moderni, come il già citato Evola o anche Guénon, chiamavano «confusione dei ruoli» o «regressione delle caste», uno stato di caos anomico spirituale, e di conseguenza caos sociale e politico, dove l'autorità, venendo meno il suo carattere divino, perde forza e si involge in una parodia di se stessa. Involuzione che si osserva, per esempio, nella foto del Duce (immagine 9, p. 63), in abiti borghesi e sorriso smagliante, che maneggia un moschetto e un libro - *Libro e moschetto - È il mio ordine!*^{xxi} Un motto e una foto che ben esemplificano la connessione tra Lavoro, Mobilitazione Totale e (ab-)uso della cultura a scopi di dominio e coercizione imperiale. Ma la perdita del sacro e l'avvenuta secolarizzazione di ogni forma di vita è riassunta in una breve frase qualche pagina più avanti, una asserzione che non ha assolutamente bisogno di ulteriori commenti: *Fine settimana. Una etichetta per dire... che non esiste più la domenica.*^{xxii}

^{xxi} C'è un gioco di parole che in italiano non si coglie: «libro e moschetto» suona in tedesco «Buch und Büchse».

^{xxii} *Sillabario*, cit., p. 77; da p. 84 in avanti i curatori della raccolta riportano suggestive foto e immagini che ben spiegano questo stato di secolarizzazione del XX secolo. Circa la *perdita* della domenica cfr. anche *Il Lavoratore*, cit., p. 83 (p. 95). La secolarizzazione, tuttavia, porta con sé anche una rinascita di una religiosità meno «convenzionale»: manifestini di chiaro segno antireligioso e pro-atteismo nella Russia sovietica e una foto di un blasfemo carnevale «satanico» (*L'Illuminismo trova in Russia un terreno vergine e molto fertile*), esempi di «compromissione» o di «scesa a patti» tra Chiesa e mezzi tecnici (*Anche la Chiesa tenta di usare gli strumenti della tecnica e della propaganda di massa*), lo sviluppo di nuove spiritualità, sette e movimenti di redenzione (*Il pio mistico Josef Weissenberg e la sua setta; Ricerca della salvezza per una peccatrice*), nuovi gruppi spirituali, per esempio la diffusione di una *Weltanschauung vegeteriana* (*Vegetarianesimo come visione del mondo*) tanto più attuale oggi, con la moda del Veganesimo o dei generi alimentari BIO, infine una lezione di astrologia come surroga-

CURA DEL CORPO, LAGER E VILLAGGIO VACANZE

Un tema caro alla discussione sul biopotere è quello del *corpo* e della sua «strumentalizzazione» o anche «cosalizzazione». Il corpo e la sua cura, come lo intendiamo, vediamo ed esperiamo oggi, è un altro classico segno dell'uniformazione totale. Il corpo diviene una sorta di oggetto, un qualcosa che va accudito, di cui ci si prende cura, quasi fosse una rara opera d'arte o una supercar di Maranello da mostrare a conoscenti invidiosi. La moda del *Fitness & Wellness*, dei centri benessere, delle vacanze-salute e simili... sono solo una omologazione livellante che il biopotere impone, non tanto all'uomo come singolo, ma come *massa*. Una massa, infatti, è ben facile da gestire, ben più di singoli ancora in possesso di una individualità che potrebbero sottrarsi, almeno a livello coscienziale, alla coercizione.

L'estrema diffusione di queste «tecniche» che fanno leva sul corpo e sulla corporalità, sono un segno di quanto oggi il biopotere ci tenga in pugno. Il villaggio vacanze e il centro benessere, l'agriturismo con tanto di attività ricreative «imposte» e da cui non si può asso-

to di quella di religione (*Astrologia come sostituto della religione*). Non si tratta, quindi, come già detto, di una vera e propria perdita di sacralità, quanto, paradossalmente di una sua accelerazione e trasformazione: la secolarizzazione non significa esclusivamente ateismo, al contrario, ci sono esempi di riscoperta di forze primordiali che possono contenere un messaggio religioso, salvifico e di orientamento, dando segni di una rinnovata religiosità e di un forte bisogno di culto presente anche negli avversari delle Chiese. Cfr. con quanto scriverà lo stesso Jünger circa venti anni più tardi in *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990, p. 87; ed. ted. *Der Waldgang* (1951), in *SW*, Bd. 7, cit., pp. 281-374, qui p. 339: «Si avverte nell'esistenza la mancanza di qualcosa, così un gran numero di persone si aggregano a gruppi di gnostici, fondatori di sette e apostoli che [...] subentrano al posto delle Chiese. Si potrebbe affermare che il bisogno di fede, in una certa misura, è sempre presente e le Chiese l'hanno sempre soddisfatto in modo legittimo. Ora, divenuta libera, questa forza per la fede si attacca a qualsiasi oggetto. Da questa situazione la creduloneria dell'uomo moderno e, nello stesso tempo, della sua irreligiosità. Crede a quanto legge nel giornale, ma non a quanto è scritto negli astri». Jünger preannuncia l'avvento di quella che oggi viene comunemente chiamata *New Age*, questa ricerca di una religiosità per le masse, ricerca «semplificata» della speranza che quest'epoca dell'*Acquario* (espressione che Jünger userà esplicitamente anni dopo), che subentra a quella dei *Pesci* (l'età del cristianesimo), potrà finalmente avere successo dove le religioni tradizionali hanno fallito: nell'esigenza di rispondere alle domande metafisiche dell'uomo e al suo bisogno di sicurezza, certezze e religiosità. Su questi argomenti Jünger ritornerà più volte nel tardo scritto (forse il più «teologico» della sua produzione) del 1959, ed. it. *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000; ed. ted. *An der Zeitmauer* (1959), in *SW*, Bd. 8, cit., pp. 397-645. Ma è la stessa *Mobilizzazione Totale*, qui all'opera esattamente come in tutte le altre manifestazioni di massa e di mobilitazione del tempo e della società, che ha un carattere di *fede*, anzi, per essere effettivamente *totale* deve essere intesa come fede e mossa dalla fede, in quanto essa è una «forza di culto».

lutamente sfuggire, con escursioni a cavallo nel verde, degustazioni di cibi BIO... non sono poi così distanti dalla logica del dominio totale (e biopolitico) di un campo di Lavoro.^{xxiii} Il corpo, tuttavia, prezioso un tempo per il suo carattere di unicità e singolarità, diviene oggi un corpo «cosale», uno strumento del Lavoro totale, dove Lavoratore e (oggetto) lavorato si identificano.



immagine 9

Il Lavoro del corpo e sul corpo richiede una pratica metodica, precisa, razionale, una «sorveglianza» illimitata: un oggetto specifico e uniformato va *calcolato* con strumenti di precisione, in grado di quantificarne e pianificarne anche la sua *prestazione*. È quello che succede in un villaggio vacanze pieno di attività ricreativo-coercitive, che hanno luogo esclusivamente in precisi orari e in cui bisogna totalizzare, per così dire, un determinato «punteggio» con la propria (assoluta!) presenza. *Punti qualità*.

Chi non partecipa, chi non raccoglie questi punti, è estromesso, escluso... e va automaticamente incluso nel gruppo degli esclusi. Sono attività ricreazionali a ciclo continuo, attività di massa che *creano* massa, gestite e imposte da una sorta di entità «trascendente», più impalpabile e fumosa che concreta, denominata «Direzione» del villaggio.

^{xxiii} Circa la logica del *Lager* nella modernità e soprattutto nel recente passato nazista, classici sono i lavori di G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., *Parte terza. Il campo come paradigma biopolitico del moderno*, pp. 131-211 e *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Un esempio attuale di questo «non-luogo» quale il *Lager*, in una chiave non «turistica» (come il villaggio vacanze) ma «umanitaria»... è il centro di accoglienza di centinaia di profughi che ogni giorno superano le frontiere per arrivare in Germania, in *quel* paese che ha inaugurato, appena 80 anni prima, il *Lager* come luogo di esercizio del biopotere, anche nei suoi aspetti più de-umanizzanti. Le cose ora non stanno poi così diversamente e l'«umanitarismo» e la «politica di accoglienza» nascondono in realtà una misura di esclusione-inclusione che coinvolge tutti, sia profughi che cittadini. Nella stazione centrale di Monaco, il tedesco *democratico, umanitario* e membro di chissà quale associazione per i diritti umani, accoglie i fuggiaschi con doni, *peluche* e *snack* per i più piccoli, senza assolutamente rendersi conto di partecipare a un mostruoso e gigantesco vettovagliamento de-umanizzante di uomini già reclusi in gabbia, quasi fosse una sorta di Zoo dove si nutrono struzzi e scimpanzé da dietro una rete di protezione, non appena scesi da un *Sonderzug* messo a disposizione dalla coercizione (o... *zoologia*) di Stato.

La stessa logica di fondo impera in una struttura sportiva, anch'essa gestita da una altrettanto sfuggente Direzione, dove il corpo dell'atleta ha un unico scopo: il *record*, ben prima della vittoria e dell'onore, della celebrità, della medaglia e della doccia di champagne sul podio. L'atleta, così, in una manifestazione sportiva internazionale non rappresenta la sua Nazione, bensì, in quanto Tipo, lo *Stato del Lavoro*. Lo sport è totale e non conosce confini politici o nazionali. E il corpo dell'atleta è una oggettivazione della coercizione biopolitica, una cosalizzazione del dominio e uno strumento tecnico del Lavoro.



immagine 10

Ogni competizione in qualsiasi parte del globo tra due contendenti più diversi e dalle discipline più inconciliabili tra loro esercitano lo stesso *Lavoro*: una squadra di Hockey americana sfida un ginnasta russo agli anelli, in una corsa motociclistica ci si contende il podio sfidando tiratori al piattello, una partita a scacchi si conclude ai rigori tra due squadre di calcio. In linea di principio, in questo mondo totale e uniformato, non c'è differenza tra battere un record sui 100 metri piani o quello

dei punti ottenuti in uno *spara-tutto* alla *Play Station* o nel numero di boccali di birra traccannati alla *Animal House* in una sagra di paese: tutto si riduce a una prestazione tecnica, automatica, calcolata con precisi procedimenti tecnici.^{xxiv}

^{xxiv} Jünger si è espresso più volte con scetticismo verso l'eccessiva cura del corpo e l'«atletismo» imposto dai modelli sociali. Lo sport, perdendo il suo carattere classico «agonale», è divenuto parte del Lavoro. Il «carattere strumentale» del Lavoro non si limita, secondo la lettura jüngeriana, all'ambito specifico dello strumento, ma va oltre e cerca di imporsi sul corpo. E questo è anche il senso dello sport attuale e che si distingue dalle discipline del passato e della classicità. «La differenza fondamentale è che nel nostro caso si tratta ben poco di una gara, quanto piuttosto di un processo di misurazione. [...] La strana propensione a stabilire il record, secondo cifre, fino alle minime frazioni di spazio e di tempo scaturisce dal bisogno di conoscere nel modo più preciso le possibilità del corpo umano come strumento. [...] Lo sport è una componente del Lavoro totale, del quale ci offre una immagine particolarmente chiara, proprio perché non ha una finalità precisa», in E. Jünger, «Sul dolore», in *Foglie e pietre*, cit., pp. 139-185, pp. 180-1; ed. ted. «Über den Schmerz», in *SW*, cit., Bd. 7, pp. 143-91, pp. 185-6. Già nel celebre saggio del 1950, «Oltre la linea», in Ernst Jünger-Martin Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2004, pp. 47-105; ed. ted. «Über die Linie», in *SW*, cit., Bd. 7, pp. 237-80, scritto in occasione del sessantesimo compleanno di Heidegger, Jünger a p. 67 (p. 252), definisce lo sport un «particolare»

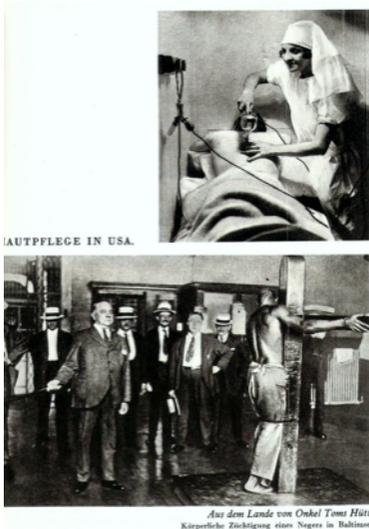


immagine II

Nelle immagini alle pp. 74-75 il biopotere entra in scena, quindi, come *cura* del corpo, anzi, come «obbligo» di cura del corpo. Così sembrano alludere le indicazioni «quanto posso mangiare» riportate sullo strano marchinge-gno a monetine e in una targa, dove si rende chiaro in immagini l'«apporto nutrizionale della birra» - consigli alimentari *for Dummies* (immagine 10, p. 74). Il «culto» del corpo, dell'igiene, della cura di sé, mostrano la loro connessione con il biopotere, che fa leva proprio su questi «vizi», passioni e vanità dell'uomo (caratteristiche spesso imposte dal mercato, dalle nuove mode pianificate da esperti pubblicitari, dal biopotere!).

Non è una *moda* coercitiva la cucina e «filosofia» vegana o la mania dei prodotti BIO, come se ci fosse ancora qualcosa, oggi, di non sfruttato, animale o uomo che sia, e di non contaminato? Non mi stupirei più di tanto se tra qualche anno venissero introdotti sul mercato... tabacchi e alcolici BIO per vegani, così da rispettare e proporre un'*etica totale* dell'essere vivente o che venisse sviluppata una *App* per determinare il grado di «eticità» e di «sostenibilità» di un determinato cibo, bevanda, generico prodotto o comportamento che sia: uniformando queste a un determinato e unico standard, il biopotere trionfa nuovamente e chi non si adegua all'unico parametro possibile è *escluso*.

La dialettica *inclusione-esclusione* è quanto di più efficace abbia sviluppato il biopotere; in questo caso è una tecnica di dominio mascherata da misura salutistica: si fanno passare per indicazioni salutari misure di coercizione sociale con il marchio rassicurante del Ministero della Salute. Ma le due immagini alla p. 75 sono ancora, a mio parere, più significative per la comprensione del carattere biopolitico del domino e della «cosalità» del corpo (immagine II).

tipo di Lavoro: «Qui si manifesta lo sforzo non solo di rendere normale un alto livello di salute fisica ma anche, per mezzo dei primati, di raggiungere i limiti estremi delle possibili prestazioni, e perfino di superarli. [...] A loro volta questi primati innalzano i livelli della normalità» - innalzando questi livelli si normalizza ciò che è eccezionale, facendo scomparire, appunto, l'eccezionalità stessa, lo *stato d'eccezione*.



immagine 12

Cura del corpo e punizione del corpo, «far vivere» e «lasciar morire», sono due aspetti indicatori di un'epoca: la coercizione del biopotere sembra aver luogo tanto nell'inserviente che si prende cura della pelle di un paziente, quanto nel fustigatore, in giacca e cravatta, quasi a dimostrare una certa «sobrietà» e «legalità» nell'atto e dell'atto punitivo, che prende a scudisciate un uomo di colore legato a un palo. Un trattamento (nel suo significato medico ed estetico), il primo, e una punizione, la seconda, *esemplari*, ma non opposti, al contrario, praticamente *identici*. Recita il titoletto che riassume le due, solo apparentemente distanti, foto: *Cura della pelle negli USA*. Titoletto beffardo, ironico, *Politically Incorrect*, ma proprio per questo *vero*.

Ora una domanda, forse, «bizzarra»: esiste una sorta di turismo *biopolitico*...? Sì, certo, ed è ben reso dalla foto a p. 83 (immagine 12). Turismo biopolitico, di guerra - torna, prepotentemente, la connessione Mobilitazione Totale, Lavoro e guerra. Questa foto, dal sapore un po' kitsch e di feticcio, che mi ricorda negozi e locali a luci rosse di una viziosa metropoli moderna, racchiude l'idea fondamentale del *Lavoratore jüngeriano*: nella *Materialschlacht* della Grande Guerra è sorto il mondo del Lavoro, dove ogni attività «umana» ritrova le sue radici nella guerra, o meglio, nel fronte del Lavoro che è lo stesso fronte della guerra.

Ogni attività è di Lavoro, ventiquattro ore al giorno, anche quella ricreazionale e quindi *turistica* è una attività di Lavoro, per di più, in questo specifico caso, Lavoro macabro e profano, che non conosce rispetto per nessuno. Si sfrutta il massacro di massa per creare turismo di massa e uomini-massa, si mostrano e vendono residuati bellici, elmetti, stivali, mostrine, baionette e gavette come se fossero frutta e ortaggi al mercato.^{xxv} Un *Mauser* o

^{xxv} Provai una sensazione di sbalordimento mista a disagio quando visitai Berlino pochi anni dopo il crollo del Muro. Bancarelle di povera gente che sbarcava il lunario vendendo oggettistica *vintage* della ex DDR affollavano i pressi del *Reichstag* e i viali dei parchi: cappelli e giacche militari, fibbie, spille decorative, elmetti, tagliardetti con falce e martello, pezzi del Muro (!), vecchi orologi da polso ancora marcianti, colbacchi dell'armata rossa, medaglie in bronzo ecc., la stessa *location* sembrava un frammento immaginario di un recente passato poi pressoché cancellato, con i barac-

una *Luger* da appendere in soggiorno, una granata disinnescata come fermacarte, un tascapane sforacchiato: ma non sono riproduzioni *made in Taiwan*, bensì strumenti di Lavoro utilizzati nella battaglia della Marna o a Verdun. Ci si incammina per anguste trincee come se fossero sentieri che conducono alla radura dove fare picnic di coercizione di massa il giorno di Pasquetta o di Ferragosto, tanto meglio se si corre il rischio, remoto o meno, di mettere il piede su di una mina inesplosa o di imbattersi in un macabro ritrovamento. La libidine del rischio attira curiosi bisognosi di svago, ricreazione, eccitazione e di *staccare la spina...* che in realtà rimane ben inserita nella macchina sempre avviata del Lavoro. E quale giorno è più indicato per godere di queste uscite «culturali» (*belliche*) se non il Primo Maggio, la festa del... *Lavoratore?*

chini dei panini e le tinozze piene di ghiaccio per le birre, i turisti che facevano su e giù osservando questi oggetti senza comprenderne il «vero» significato di coercizione, uniformazione e Lavoro, ben lontano, quindi, da una banale e industriale maglietta-souvenir (ma altrettanto uniformante) *I Love Berlin*. Ci trovavamo tutti in un... «mercantino» di Lavoro, che nonostante il crollo del comunismo, ha continuato a funzionare perfettamente e «ignaro» di tutto - o meglio, il Lavoro non ha storia, non ha coscienza del passato, il Lavoro è Lavoro sia nella sua forma comunista che in quella capitalista. Esso funziona in ogni momento, una sorta di «motore immobile» e «perpetuo». A poche decine di metri di distanza da questo mercatino di Lavoro le croci e le targhe commemorative degli sciagurati che trovarono la morte nel disperato tentativo di fuggire da Berlino Est. È lo stesso «turismo di guerra» descritto nella foto scelta da Jünger e Schultz. Sensazioni analoghe poco tempo dopo le provai a Praga, ma il tutto fu ancora più agghiacciante. Il mondo del Lavoro nella sua accezione democratico-occidentale aveva già pressoché del tutto cancellato lo spettro del passato comunista, cosa che a Berlino, invece, «aleggiava» ancora nell'aria resuscitando una sorta di folklore in bilico tra realtà e immaginazione in una atmosfera senza tempo. Così, a Praga, non c'erano già quasi più bancarelle ambulanti e povera gente che vendevano cianfrusaglie, divise e arnesi dismessi dell'Armata Rossa, bensì veri e propri negozi ben organizzati, con insegne vistose e ammalianti, pronti a offrire falsi cimeli (spesso riprodotti *tecnicamente* a catena) di un vero e certo passato da sacrificare a un incerto futuro democratico e civilizzatore: al *Mc Donald* di fronte, alle decine di signorine che battevano giorno e notte per i viali del centro e agli accattoni di turisti che cercavano di accaparrarsi clienti per uno dei tanti teatrini erotici e Night Club della città... che fu di Kafka e ancora prima di maghi e alchimisti. Dov'è la *differenza...* tra una coercizione (biopolitica) dittatoriale ma *visibile* e una coercizione (anch'essa biopolitica) ora mascherata da democrazia, libertà e progresso, quindi, *invisibile*? Circa il carattere di Lavoro della stessa vacanza e della «ricreazione» cfr. anche *Il Lavoratore*, cit., pp. 82-3 (p. 95): «Lo spazio del Lavoro è sconfinato, così come la giornata di Lavoro comprende ventiquattro ore. Il contrario del Lavoro non è affatto il riposo o l'ozio, e anzi sotto questo punto di vista non esiste alcuna condizione che non possa essere concepita come Lavoro».



immagine 13

IL CARATTERE BELLICO DELLA PACE E LA NORMALIZZAZIONE DELLA GUERRA: FORME DEL BIOLAVORO

Nella parte del *Sillabario* denominata *Innenpolitik* (pp. 93-119), ovvero, *politica interna*, si individua la tecnica e la fenomenologia dell'esercizio di dominio del biopotere; in questo frangente, un potere prettamente coercitivo, che impartisce ordini e *ordine*, punisce, include ed esclude, classifica gli uomini in base a determinate caratteristiche, conducendoli alla totale uniformazione, quindi all'inclusione (*far vivere*) o all'esclusione (*lasciar morire*) per chi non può essere omologato.

La dialettica *esclusione-inclusione*, come già chiarito, è una prerogativa del biopotere, per mezzo della quale esercita legittimamente il dominio. È una dialettica a due termini, che non conosce sintesi, o meglio, l'eventuale sintesi è nell'esclusione che annienta, che «lascia morire». È la stessa dialettica che governa e organizza il *Lager* (o il *villaggio vacanze*) di cui si è discusso prima: chi è *escluso* dalla società totale è *incluso* nel *Lager*, dove viene a trovarsi in una nuova realtà costruita *ad hoc* solo per lui.

Allo stesso modo ci si *esclude*, per un periodo più o meno lungo, ma spesso con una certa frequenza e regolarità, dalla vita ordinaria del Lavoro per *includersi* nella vita «straordinaria» del Lavoro nel villaggio vacanze. Può sembrare un paragone azzardato o di pessimo gusto, ma la logica del biopotere è la stessa. Tutto è controllato, classificato e ordinato in quest'ottica di dominio totale.

Anche la vacanza è Lavoro. Chi non *vuole* essere uniformato, di conseguenza, ha solo due possibilità: la prima è quella che Jünger chiama la via del *bosco*, il darsi alla macchia del *Waldgänger*, dell'*imboscato*, che prepara la *ribellione*; la seconda, sempre secondo Jünger, è il ritirarsi dell'*anarca* nel proprio intimo Sé. L'*anarca*, così come lo intende Jünger, rimane solo apparentemente «suddito» del biopotere-sovrano, poiché coltiva la libertà e la ribellione solo nel proprio Sé. Ma se analizziamo con attenzione questo stato di cose, si comprende che, in realtà, non ci sono affatto scappatoie: anche l'*imboscato* e l'*anarca*... non

sfuggono a questa dialettica esclusione-inclusione, indifferente se nel bosco o nel proprio Sé, si è comunque prima esclusi e poi di nuovo inclusi.



immagine 14

94),^{xxvi} quindi per ritornare alla calma di una conferenza pubblica con Einstein e subito di nuovo in un ambito guerresco, o meglio, di «carattere bellico della pace», con un camion carico di giovani uomini in divisa che, probabilmente, così sembra alludere il breve titolo sotto alle due ultime foto (*Kultur-Politik*), si stanno mettendo in viaggio per partecipare a una sfilata para-militare o per studiare in un «campo» di indottrinamento ideologico (immagine 14, p. 95).

Sono quattro foto le quali solo apparentemente non hanno un filo conduttore, o meglio, questo è nascosto dal «carattere di maschera» del biopotere e dalla brutalità, non solo «armata», della Mobilitazione Totale. Il carattere di maschera è, tuttavia, esplicito nella prima foto, tanto che gli stessi curatori lo sottolineano nella didascalia: nel momento in cui lo Stato espande il suo potere, esso cerca allo stesso tempo di mascherarsi, di nascondere la propria autorità e di sottrarsi al riconoscimento degli ignari «clienti». Ecco il signifi-

È questa la vera *totalità* del biopotere, non gli si può sfuggire, in quanto il «Leviatano tecnico» si è insinuato ovunque, arrivando a dominare la coscienza dell'uomo, benché queste due figure antropologiche, in linea di principio, avrebbero la possibilità e il pregio di mantenere ancora, nonostante l'automatismo bio-coercitivo, un minimo di individualità. Ma ciò non accade.

Ritorniamo al *Sillabario*, nei luoghi più significativi dell'esercizio del biopotere; ciò che ci interessa è la *genealogia* del biopotere e del mondo del Lavoro che emerge in una rapida successione di foto.

Un ritmo rapido, senza sosta, che parte dalla quiete (quiete *sospetta*; ricordiamoci che il centro del vortice del nichilismo, nella concezione di Jünger, è appunto la *quiete*) di un ufficio postale per passare a una sommossa soffocata da raffiche di mitragliatrice (immagine 13, p.

^{xxvi} Cfr. *Il Lavoratore*, cit., p. 106 (p. 121): «La polizia [è] equipaggiata con mezzi il cui effetto è in grado di polverizzare in pochi secondi qualsiasi massa ribelle».

cato dell'ufficio postale, che altro non è che una delle tante «maschere» di una impersonale e onnipresente struttura burocratica e di coercizione a conduzione razionale che è lo Stato stesso.



vor einer Reichstagswahl Das Maschinengewehr als Werbemittel

immagine 15

La maschera di un biopotere che si presenta alla società nelle fattezze di un «servizio di Stato» a favore dei cittadini-clienti quando sono, al contrario, i clienti stessi che prestano servizio, quali semplici ruote dentate di un unico apparato coercitivo. Il servizio, così, è prestato *prima* dalle masse omologate e solo *poi* dal biopotere, che nel caso della seconda foto, è legittimato, proprio da questo servizio delle masse stesse, a disperderle con l'ausilio di un mezzo tecnico, la *mitragliatrice* - che assolverà perfino la funzione di mezzo di *propaganda*, come chiarisce la didascalia ironica e «irrefutabile» alla foto a p. 114 (immagine 15).

Tornando alle due foto già citate a p. 95 si può osservare il coronamento di questo processo di omologazione e armonizzazione della pace con il suo carattere bellico: una conferenza con Einstein tra i relatori, con l'intenzione di diffondere cultura, non si discosta poi così tanto dai giovani in divisa che presteranno servizio in una parata, in una manifestazione di propaganda o nell'evento politico e culturale per eccellenza: il «rogo di libri», un *fiammante* strumento ermeneutico di dialogo.^{xxvii} In entrambi i casi la politica culturale è

^{xxvii} L'indottrinamento della gioventù è un aspetto tipico del biopotere. Significative in questo senso sono le foto riportate alle pp. 112-113, con il titolo generale di «Lo Stato nello Stato»: un balilla italiano in età prescolare che fa il saluto romano davanti a una schiera di camerati, un gruppo di «tamburini rossi» a Berlino, così le *Schutzstaffeln* dei cattolici dello *Zentrum*, con una tenuta molto simile a quella degli odierni *Boy Scout*, a concludere il passo «Mentre le possibilità di azione dei partiti di massa all'interno del parlamento si restringono, emergono organizzazioni di tipo militaresco quali nuovi strumenti della lotta politica per il potere»; cfr. *Il Lavoratore*, p. 105 (p. 120): «Una volta [i] raduni erano sorvegliati dalla polizia; oggi si potrebbe dire, piuttosto, che la polizia ha assunto il ruolo del protettore. Questo rapporto di forze si fa più chiaro là dove la massa comincia a seccare dal proprio corpo organi di autodifesa, come è avvenuto dopo la guerra con le *Schutzstaffeln* [le SS], con il *Saalschutz*, o quale che sia la denominazione che diamo ad essi. Decine di migliaia hanno bisogno di alcune centinaia per la loro protezione, e ci si accorgerà che in queste poche centinaia si esprime un tipo umano completamente diverso da quello che si rispecchia nell'individuo radunato in massa».

Nell'epoca della Mobilitazione Totale, guerresca o meno che sia, l'educazione dei giovani è fondamentale, poiché questi saranno i Lavoratori dell'avvenire e necessitano di una educazione adeguata al mutato carattere dei tempi. Adeguazione di massa, questo è chiaro, dove non sono le qualità singolari e individuali che vengono *formate*, bensì quelle di massa, di razza, di gruppo, che sono *preformate* sul modello del Lavoratore. Così da p. 150 fino a p. 154 si susseguono foto dall'alto contenuto pedagogico di Lavoro: scolari inglesi in divisa e sorriso smagliante durante un addestramento con fucile d'assalto, balilla in calzoncini corti in bici che sfilano mostrando il moschetto in uno stadio di Milano, preadolescenti che assistono a una dimostrazione di potenza di fuoco di una mitragliatrice da parte di due soldati tedeschi (N.B. i ragazzini non assistono a distanza di sicurezza, ma sono a una spanna dai due soldati, quasi potessero *coadiuvare* l'azione *tecnico-lavorativa* dei due Lavoratori), una lezione frontale per scolari russi con un ufficiale istruttore che mostra il modellino di un vecchio *tank* e una sfilata armata di adolescenti polacchi, fino alla foto di ragazzini soldato in Cina.

A questa logica dell'educazione di massa in chiave di guerra-Lavoro non sfuggono nemmeno le proteste e i cortei per sostenere il disarmo, perfino nei gruppi di preghiera *no-stop* agisce la stessa forza mostruosa della Mobilitazione Totale (cfr. anche le due foto a p. 181, con il titolo *Disarmo morale* e p. 180 l'enunciazione «*Il disarmo, come ogni questione politica, è una questione di potere*») che, incurante di questi «dettagli», svolge la sua funzione ideologica estendendosi su ogni cosa, anche in quegli ambiti che, apparentemente, sembrano esserle lontani (la preghiera e il pacifismo).

Questa intuizione della stessa forza *occulta* presente nella Mobilitazione Totale, che anima tanto il fronte della guerra che quello della pace, scaturisce già nello scritto fondamentale del 1930, *La Mobilitazione Totale*, cit., p. 129 (pp. 135-6): «*La Mobilitazione Totale come misura organizzatrice è solo un accenno di quella mobilitazione superiore che il tempo esercita su di noi. Questa mobilitazione segue una propria legge, di cui la legge umana [...] deve tenere il passo. Nulla conferma di più questo principio quanto il fatto che, durante la guerra, affiorano forze contrarie alla guerra stessa. E queste forze, eppure, sono molto più vicine alle potenze della guerra ben più di quanto non sembri. La Mobilitazione Totale, quando non muove gli eserciti regolari, bensì le masse della guerra civile, cambia terreno ma non senso*».

L'organizzazione ideologica dei giovani ha luogo anche oggi, seppur con altri metodi più *tecnologici* e quindi ancora più invasivi, ambigui ed efficaci. Non ci sono più parate di massa organizzate da un partito o da una istituzione, così come non esistono più i campi-*scuola* di un tempo, ma l'uniformazione e l'equalizzazione di massa passa oggi per i media, le mode consumistiche, lo *smartphone*, le *sneaker* griffate, le ingombranti cuffie per ascoltare musica e, in generale, gli uniformanti *outfit* dell'adolescente.

I tamburini rossi odierni si attrezzano con l'*iPod* (che trasmette musica *tecno* - tecnica!), all'euforia orgiastica dei roghi di libri si sostituisce lo *sballo* programmato del fine settimana o le lunghe code all'addiaccio per accaparrarsi, a tutti i costi, l'ultimo modello di *iPhone* o di una *consolle*, all'*A noi!* e al saluto *romano* e *ariano* si sostituisce il *Gimme Five* (che suona proprio come un *Sieg Heil...*). Tenendo conto di questa logica totale del biopotere che si insinua negli strati della massa in grado di creare una sorta di «coscienza» o «rappresentazioni collettiva» à la Durkheim, non riscontro nessuna differenza sostanziale tra organi di «educazione» con struttura para-militare come, per esempio, i giovani *Balilla*, la *Hitlerjugend* e gli attuali *Boy Scout*: non sono altro che espressioni, in forme *apparentemente* diverse, della Mobilitazione Totale che muove, coordina e forma la nostra coscienza.

sottomessa alle intenzioni (bio-)poliziesche del biopotere, il controllo *totale* di ogni sfera della vita umana. Il controllo del biopotere, tuttavia, sembra portare dei vantaggi e giova-menti alle masse, che da disorganiche si rendono organiche, poiché inquadrate nel mecca-nismo di Lavoro: queste ricevono sussistenza sociale, medica, scolarizzazione e sussidi di disoccupazione (l'essere disoccupato, in realtà, è una *professione* vera e propria inserita nel meccanismo stesso del Lavoro, che prevede la «timbratura della tessera di disoccupazione» esattamente come il giocare a *skat*: attività di Lavoro omologata dalle stesse autorità, che mettono a disposizione dei Lavoratori disoccupati «strutture da gioco», così da esercitare anch'essi una precisa *funzione* nel meccanismo del Lavoro) istruzione scientifica e politico-democratica; ci sono poi esempi altamente liberali e democratici di «igiene di Stato» (una sorta... di «pulizia etnica» senza spargimento di sangue, ma altrettanto «disumana», tuttavia, «igienica») e di misure «umanitarie», dove i «pazienti» sono visitati e ispezionati come se fossero animali destinati al mercato alimentare,^{xxviii} quindi, perfino visite guidate alle prigioni moderne con tutti i comfort di un piccolo *bungalow* di un *resort* turistico;^{xxix} a dimostrare l'«umanità» e l'«umanitarismo» di queste pratiche, perfino una civile partita di rugby tra carcerati e secondini... con la vittoria dei primi (per tutti questi riferimenti cfr. le

^{xxviii} Cfr. *Il Lavoratore*, cit., p. 97 (p. III).

^{xxix} Interessante la definizione di *resort* che offre la nota enciclopedia on-line *Wikipedia*, uno strumento di pura omologazione culturale di massa mascherata da disinteressato servizio culturale: «Un *resort* o *villaggio turistico* è un *Hotel a struttura polivalente comprendente più servizi offerti al cliente [...]. Normalmente l'edificio o edifici destinato a diventare un resort veniva costruito direttamente in una zona di grande attrattiva turistica; dalla fine del ventesimo secolo è invece diventato comune fare l'inverso, ovvero realizzare la struttura in un luogo in sostanza privo di attrattive turistiche e sviluppare le strutture in modo tematico, assumendo un tratto portante e realizzandovi sopra l'intero villaggio riferendo tutte le attività e le attrazioni a quel tema». Se escludiamo i riferimenti espliciti al turismo nel senso corrente del termine... non siamo poi così distanti dalla descrizione di un moderno campo di Lavoro (o di una prigione), dove vigono strutture sviluppate «in modo tematico», sulle quali viene realizzato «l'intero villaggio», dove tutte le attività ricreative sono riferimento a quel «tema»... che nel nostro caso è quello del biopotere, del controllo totale proposto come svago e imposto con coercizione. Non solo: un *resort* o un campo di Lavoro... ripropongono un altro mondo, un'altra visione del mondo migliore, poiché questo è del tutto adeguato e conforme alle sue esigenze e priorità di *resort* o di *Lager*. Ancora più significativa è la definizione di *resort* in lingua tedesca, dove emerge chiaramente il carattere di controllo totale di questo *campo*. Traduco: «In molti luoghi di villeggiatura i *resort* vengono concepiti come strutture chiuse, sorvegliate e con gli stessi ingressi sottoposti a controllo. In questo modo dovrebbe venir garantito agli ospiti un mondo sicuro al di là del mondo esterno, in parte [...] pericoloso»: chiari gli elementi di biopotere che un campo di Lavoro condivide con un *resort*, un pacifico luogo di ricreazione, svago e ristoro.*

foto alle pp. 96-102). Ma tutto questo è solamente il lato più «limpido» della civilizzazione ancora in corso. Il biopotere, infatti, rivendica, in cambio del «progresso», la totale subordinazione a sé della massa: «Nella stessa misura in cui aumentano le misure d'intervento dello Stato nella vita privata...si amplia la sfera dei suoi obblighi». Sono obblighi, appunto di carattere biopolitico, per primi eseguiti ed esperiti sulla *propria pelle* dall'uomo massificato.



immagine 16

A dir poco geniale la scelta della foto a p. 105 (immagine 16), con l'altrettanto sorprendente didascalia e titolo. La foto riprende una scena di violenza in una delle strade di Los Angeles, «violenza di Stato», legittima, poiché la «democrazia» (il poliziotto con il randello di gomma), che ovviamente ha la meglio in quanto «giusta» e «buona», combatte contro il nemico interno ed esterno, un *comunista*, quindi un «cattivo» - entrambi gli schieramenti sono, in ogni caso, pura espressione esteriore dello stesso biopotere. Così i due curatori scrivono accanto alla foto: «Gas lacrimogeni, guantoni da boxe e manganelli di gomma contro i comunisti a Los Angeles». E fin qui niente di così particolare. Ma è il resto del commento che ci fa capire la

strategia del biopotere, che esercitando il dominio e la violenza, si spaccia, allo stesso tempo per *umano* pur essendo risoluto e *violento*: «Il manganello di gomma è il simbolo della democrazia allo stesso tempo umana e risoluta».

Qui immagine e commento hanno quasi un valore «idealtipico»: lo Stato, pur mantenendo l'ordine e la sicurezza interna con la violenza (ovvero il mantenimento del livellamento di massa-democratico), conserva e difende la dignità umana (il randello di gomma), pur esercitando violenza. È il biopotere che rende *tutti* uguali e uniformati, *tutti* degni di essere tenuti in vita (o meglio... *a bada*)... anche se presi a randellate - *far vivere e lasciar morire*, l'essenza del biopotere esemplificata in un randello di gomma. Ritorna il carattere di «maschera» e l'immagine delle strade assume un «carattere bellico»: ^{xxx} il biopotere si ma-

^{xxx} Cfr. le immagini alle pp. 114-119: propaganda militare e politica con l'ausilio della mitragliatrice, adunate di civili e militari nella Berlino del 1932, un funerale di un militante morto in uno scontro di strada scortato da civili e militari, un saccheggio alle spese di un convento gesuita a Madrid,

schera e si estende a tutto, il biopotere è nelle forze di polizia, in quelle del sottoproletariato che si ribella, in quelle dell'esercito e in quelle della rivoluzione per la «libertà».

Il biopotere non è altro che la Mobilitazione Totale: tenere per le briglie questa forza organizzatrice e ordinatrice, che si rovescia nel dominio e nell'assoggettamento dell'umano per mano della tecnica, della *violenza* che è anche *autorità*.^{xxxii}

Molto suggestive altre tre foto, a p. 128 e a p. 131, che ben rappresentano non solo la capacità di «maschera» del biopotere che governa il carattere stesso di Lavoro (e di guerra) della società e del tempo, ma anche la sua capacità di *elevazione* del Lavoro a un livello *estetico*, anche nei suoi aspetti più guerreschi. Così Mussolini, in piedi su di un trattore, è circondato quasi da un'aurea misticheggiante, ma quotidiana, umana e sovrumana allo stesso tempo: con i pantaloni infilati negli stivali come se fosse un soldato di una truppa d'assalto, ma anche con una giacca ben abbottonata, camicia, cravatta e un cappello bianco. Un uomo d'affari, un capo di Stato con un fare quasi da *Dandy*, pronto, tuttavia, tanto a

sommosse represses in città e regioni europee e rivoluzioni in tutto il mondo. Circa la «banalizzazio-
ne», ovvero, la «quotidianità» della maschera antigas o dell'indumento protettivo sono significative anche le due foto a p. 190, con i rispettivi titoli *Allarme aereo in una zona industriale*, dove sono ripresi degli operai con maschera antigas che escono da un edificio minacciato da un attacco e *Bonifica, da uomini con maschera e abbigliamento protettivi, di zone contaminate*.

Cito parte della didascalia alle due foto: «*Il raggio d'azione accresciuto e il carattere totale dei mezzi di annientamento includono in sé la possibilità di catastrofi che fanno apparire sempre più necessaria la difesa pianificata della popolazione. Si spinge, in particolare, di far familiarizzare anche i civili con il pericolo di attacchi con gas e aerei*». Con una rapida ricerca su Google si comprende chiaramente la necessità della «banalizzazione» di queste misure protettive *eccezionali* in modo da renderle *quotidiane*: subito dopo l'attacco giapponese a Pearl Harbor un produttore di maschere antigas in accordo con la nota Disney produsse un modello di maschera con le fattezze di *Topolino* per equipaggiare, normalizzando lo stato d'eccezione, i più piccoli in caso di un attacco nemico con i gas. La guerra diventa un *gioco* e il giocare alla guerra contribuisce alla guerra stessa e alla realizzazione *totale* della Mobilitazione - del resto chi di noi, fin da bambini ma anche da adulti con i vari *Call of Duty*... non ha mai *giocato alla guerra*? A questa logica di familiarizzazione con strumenti bellici, quindi di normalizzazione della guerra, corrisponde anche la pratica biopolitica da parte dello Stato di suscitare l'interesse delle masse per l'esercito: cfr. per esempio le foto *Esposizioni belliche* alle pp. 192-194.

^{xxxii} Interessante notare come nella lingua tedesca si utilizzi lo stesso termine per indicare sia *violenza* che *autorità* (soprattutto se autorità di uno Stato, di una Istituzione, di un apparato burocratico, ecc.): *Gewalt*. Violenza e autorità, quindi, sono intimamente connesse, e nel momento stesso in cui un uomo usa violenza su di un altro, esercita la sua autorità, così come un capo o una istituzione esercitando la sua autorità sui sottoposti, usa violenza sugli stessi.

darsi da fare in campagna conducendo la «battaglia del grano»^{xxxii} quanto ad andare all'attacco correndo a zig zag sotto al fuoco nemico: (immagine 17) «Il dittatore sul trattore. Oggi l'arte del governo dello Stato deve corrispondere a una dimensione del Lavoro che oltrepassa le sue caratteristiche puramente economiche, e saperlo portare al livello di un compito dello Stato».^{xxxiii}

Una immagine simile a quella del Duce Lavoratore e dittatore apre la sezione *Mobilizzazione* del *Sillabario*; più che l'immagine, tuttavia, che rappresenta un Lavoratore mentre impugna un martello, è la didascalia a lato che è significativa e che illustra in poche righe il mutato significato di Lavoro, che ora custodisce in sé anche compiti politici e coercitivi, eseguibili solamente dal nuovo Tipo del Lavoratore:

La soluzione dei compiti politici all'interno di un mondo divenuto assai pericoloso richiede non solo un ordine pianificato dei mezzi, ma anche l'inserimento dell'essere umano nella pianificazione in misura tale che fino a oggi non era neppure immaginabile. Alle rigorose richieste di una conduzione dello Stato di tipo autoritario si contrappone la disponibilità al servizio di una nuova generazione.^{xxxiv}

Il lavoro è elevato a Lavoro e diventa totale, un'arma del biopotere, anzi, esso stesso diventa *biolavoro*, uno *stile di vita* totale che *in-forma* tutto l'essere, in quanto *unica* modalità dell'esistenza e *unica* espressione adeguata del dominio del biopotere. Di conseguenza,

^{xxxii} Storiche, e da un gusto estetico tutto nostrano e casereccio, le immagini del Duce a dorso nudo, con tanto di occhiali da sole o perfino da aviatore, che si affaccenda tra covoni di grano, roncole, forconi e trattori - un lato, questo del Duce «popolano», uomo di fatica, vicino alle masse contadine, sorridente, alla buona e quasi da compagno di bevute e giocate a briscola, ma a suo agio anche nel ruolo del galante *tombur de femmes* e di uomo di stile, ben curato nell'aspetto, così da incarnare un folklore tipico dell'italianità: quella *nonchalance* e «machismo» meridionale del tutto assente nel Führer, che nutriva poco interesse per la propria esteriorità trionfale e appariscente (ma teneva molto all'aspetto dei suoi ufficiali e gerarchi di partito) ed era più propenso per una sobrietà e semplicità «comune» e «meno elegante». Il Führer era spesso avvolto, nelle occasioni ufficiali, in un pastrano militare grigio ben lontano dallo stile sfarzoso del Duce italiano, così il suo stesso modo di fare e le sue abitudini: sospettoso, schivo, poco socievole, apatico, pigro, annoiato, ipocondriaco, vegetariano, astemio e infastidito dal fumo di tabacco, non si alzava prima di mezzogiorno dopo aver passato notti insonni che lo portavano a semi-vegetare per il resto della giornata... per poi trasformarsi improvvisamente, quasi fosse una *rock star*, in un «animale da palco» nel momento del comizio, dove infiammava e aizzava le masse contri i nemici numero uno dell'arianità.

^{xxxiii} *Sillabario*, cit. p. 128.

^{xxxiv} *ibid.*, p. 148.

essendo unica espressione totale del biopotere, questo stile di vita diventa anche l'unica forma di arte consentita, l'arte del Lavoro o *bioarte*, una estetica dello sgomento e dell'inaudito dove la *Venere* di Botticelli è equiparata al Lavoratore con un martello pneumatico, con un badile o una maschera da saldatore, dove il celebre *Quarto Stato* di Pellizza da Volpedo (che originariamente portava il titolo di «Cammino dei *Lavoratori*») è tranquillamente sostituito da un banale manifesto di Lavoratori che marciano alla sirena di entrata di un mostruoso e gigantesco impianto industriale.^{xxxv}

A conclusione di questa apologia del Lavoro (o della guerra?!) sono sufficienti una frase e due immagini d'effetto: *Il Lavoro... una attività bellica* - segue una sfilata di *tanks* e una di *trattori* (p. 131, immagini 18 e 19).

^{xxxv} Cfr. *ibid.*, per esempio le immagine «artistiche» alla p. 129 (*Il Lavoro viene reso popolare*) e alla p. 130 il manifesto sovietico che celebra i Lavoratori stacanovisti, con tanto di ritratti e statistiche tecniche della loro *efficienza e prestazione* (*Il popolo deve conoscere i suoi eroi*). Ma basta pensare all'intera arte sovietica denominata «realismo sociale» che dal 1934 in avanti ebbe come scopo la celebrazione delle opere di Lavoro e del progresso socialista e la critica del potere finanziario del borghese, dell'imperialismo, dell'individualismo: questo nel campo di tutte le arti, pittura, scultura, letteratura, musica e cinema.

La preoccupazione principale del realismo sociale o socialista era (ed è ancora, sostituendo l'aggettivo «sociale» o «socialista» con l'aggettivo «biopolitico») quello di avvicinare le masse alle forme di arte ritenute adeguate per il progetto socialista dell'epoca (e *biopolitico* di oggi), a sfavore di forme d'arte più complesse e meno accessibili al popolo. L'arte era ed è una forma di propaganda, oggi diremmo, di *pubblicità*, con l'intento di trascinare e guidare le masse dove effettivamente si vuole che esse vadano. L'arte si fa tecnica e la tecnica si fa arte: un Lavoro artistico ha lo stesso identico scopo di un Lavoro di Guerra o di Polizia, il controllo e la coercizione, il *far vivere* e il *lasciar morire*.

Considerazioni analoghe possono essere svolte nella concezione dell'arte nel e del Terzo Reich, particolarmente per quanto riguarda la *Entartete Kunst*, sarebbe a dire «l'arte degenerata», quelle correnti artistiche, soprattutto pittoriche (come l'espressionismo, tra l'altro anche oggetto di critica da parte del realismo sociale, così il surrealismo, dadaismo ecc...) non adeguate allo spirito dei tempi e alla rivoluzione tedesca, quindi alla *Deutsche Kunst*. In questo contesto famosa la mostra «*Entartete Kunst*», organizzata a Monaco nel 1937, dove vennero appunto esposte, con grandissimo successo, opere di autori «degenerati». Anche in questo caso si riscontra un provvedimento di tipo biopolitico, di propaganda e soprattutto l'azione della logica *esclusione-inclusione* e del *campo*: le opere degenerate vengono corredate di didascalie infamanti e confinate in un determinato spazio, in cui, almeno per un limitato periodo, è possibile, paradossalmente, godere del proibito. Questo spazio crea una sorta di «seconda realtà», dove si entra per un limitato periodo di tempo per conoscere e gustare un'altra realtà, un po' come quando si va allo Zoo con i bambini per far vedere loro nuove e misteriose creature animali.



immagine 17

CONCLUSIONE - IL DOMINIO DEL «BIO»

Con il termine della Prima Guerra Mondiale lo scenario *geopolitico* mondiale muta e con esso la stessa concezione di politica. Questa si rende sovranazionale e la geopolitica diviene un'altra diramazione del biopotere, il quale, tramite la Mobilitazione Totale, si estende su tutto l'orbe terraqueo raggiungendo ogni cosa, istituzioni politiche, sociali e culturali, peculiarità dell'umano, toccandolo e «incidendolo» fin nell'intimo.

La geopolitica, in realtà, altro non è che una delle varie forme di camuffamento del biopotere stesso, per mezzo della quale esso si insinua sempre di più nel sostrato politico e sociale, sotto le spoglie di libertà e

cura dell'uomo, imponendo così, *legalmente*, la sua coercizione totale. Il nuovo mondo, prima diviso in diverse costellazioni culturali, sociali e etniche, ritorna a essere un unico mondo coeso, «uguale», un unico agglomerato politico, governato solo apparentemente da diverse forme di dominio.

Il biopotere non è rappresentato da una struttura governativa tipica di un paese specifico, non è una forma politica regionale, nazionale o continentale. Esso ha uno specifico rapporto con il pianeta, senza frontiere o regionalismi di sorta. Il biopotere è l'unica Terra esistente, è l'unico governo effettivamente ancora in piedi e sovrano, è l'unica forma di amministrazione ammissibile in questo mondo del Lavoro. Con *geopolitica*, tuttavia, si intende un qualcosa di non ancora del tutto determinato e non ancora ben definito nemmeno dagli stessi autori «geopolitici». Ritorna questo aspetto di *camuffamento* e *totalità*, due delle tante caratteristiche del biopotere con il quale esso dissimula il suo impegno coercitivo nel mondo.

Le definizioni di geopolitica sono tante, a volte anche in (solo apparente?) contraddizione tra loro, tuttavia, tutte sembrano consolidare e sottolineare il legame sostanziale tra *spazio* e *potere*, con una tendenza a oltrepassare i regionalismi, almeno in maniera implicita, del potere e di proiettare la riflessione oltre questi limiti e confini spaziali che oggi non

sono più adeguati. Si studiano le caratteristiche geografiche fisiche, umane e politiche di uno spazio ristretto per poi applicare questi risultati «parziali», una volta rielaborati, in un contesto ben più ampio, mondiale, *globale*. Il singolo territorio, quindi, limitato, offre una chiave d'accesso e interpretativa al territorio smisurato, allo spazio totale, del mondo. Non avrebbe senso, altrimenti, parlare di un mondo *globale* dove è il Lavoro che impera. Esso, coinvolgendo anche l'aspetto più insignificante e banale dell'esistenza, diviene biolavoro. Il *Sillabario*, così, svolge anche la funzione di illustrare i meccanismi *esterni* della geopolitica oltre che quelli *interni* del biopotere.



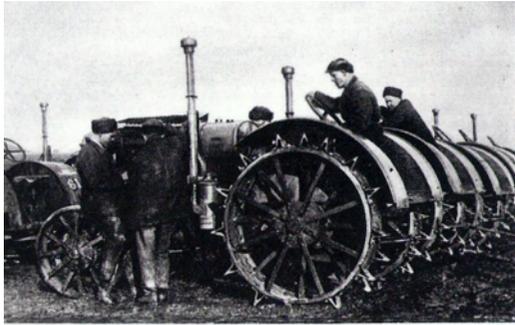
immagine 18

Non c'è regione in questa Terra, anche fosse solamente uno sperduto atollo nel Pacifico o un desolato villaggio d'alta quota sulle Ande, che non esegua il suo compito di Lavoro. Non c'è luogo al mondo in cui non vi si eserciti questa forma di dominio e biolavoro: così una lattina di *Coke zero* rappresenta il biopotere tanto tra le *favelas* di Buenos Aires quanto negli asettici edifici di Lavoro di *Wall Street* o nelle bellezze architettoniche di

una città come Firenze. Il *David* stesso di Michelangelo, così come le *Petronas Twin Towers* sono segno e archetipo di un unico biolavoro.

In questo scenario, dove economia, cultura, società, *vita* e dominio sono fusi in un'unica istanza totale, dove la violenza e l'autorità sono esercitate da una banale stringa numerica o da un inconsapevole operatore-Lavoratore che, pigiando su di una tastiera davanti a un monitor, spara raffiche di cifre, percentuali e codici occulti - si pensi alla inquietante immagine di un codice a barre, che cela, elabora e violenta un'intera esistenza, uno stupro digitale e esistenziale allo stesso tempo che rimane nascosto ai più - si capisce da sé che non esiste più uno spazio, un territorio concreto, delimitato e difeso: come ci si potrebbe difendere, del resto, se siamo tutti dei numeretti di un codice a barre? Chi ci potrebbe veramente difendere, se l'aggressore è anche il nostro stesso tutore? E soprattutto, da *cosa* ci si potrebbe difendere? Da se stessi? Ma se non esiste più nemmeno un Sé, se non ha senso nemmeno parlare del *sistema* come un qualcosa che si vorrebbe combattere, in quanto noi stessi siamo *quel sistema*? È proprio come lanciare un SOS verso se stessi

piuttosto che verso l'esterno, ma, a dirla tutta, oggi non c'è né un esterno né un interno, bensì un'unica dimensione di dominio per i più inconcepibile.



und Traktoren

immagine 19

Il mondo non ha più alcuno spazio, alcun limite ancora da valicare, nessuna frontiera, tanto meno una sua temporalità. È questo il mondo *globale* - un unico spazio e un unico tempo dominato e colmato dal dominio del biopotere.^{xxxvi} Questo spazio diviene sì uno spazio *imperiale*, smisurato, ma non c'è nessun Imperatore che lo governa e lo controlla: questo spazio è autoreferenziale e si controlla da sé. È questo il «Leviatano tecnico», è a

questo autocontrollo che la Mobilitazione Totale conduce.

In questo scenario alla *Matrix*, dove regna il codice a barre e la cifra, attecchisce e prolifica la globalizzazione, l'appianamento e il livellamento mondiale scopo intrinseco del biopotere, che ridisegna perfino una *nuova* geografia politica - di cui Jünger e Schultz hanno illustrato i processi oscuri in immagini.

Lo scopo del mio saggio, tirando alcuni conclusioni solo provvisorie, era ed è quello di enunciare l'importanza delle intuizioni di Jünger concernenti il XX secolo per uno sviluppo del vasto discorso circa il biopotere che si congiunge in quello ancora più smisurato intorno all'*umano* in un mondo totale e globalizzato che si incammina oggi al compimento. Questa sorta di *reductio ad unum*, che va dal particolare (l'analisi del mutamento del rapporto tra dominio e dominato - il biopotere - in Occidente) al generale (la globalizzazione), emerge fin dagli scritti principali di Jünger degli anni Trenta del secolo scorso.

C'è una sottile, ma decisiva, «linea rossa» che collega *La Mobilitazione Totale* (1930), *Il Lavoratore* (1932) e *Il Sillabario* (1933), che si estende ancora nell'appena iniziata storia del XXI secolo. Lascio la conclusione, con un lungo brano, allo stesso Jünger. Anche qui decisiva è l'esperienza della Prima Guerra Mondiale, ma soprattutto della Mobilitazione Totale che ne è scaturita e che ha avuto la sua concreta e *totale* realizzazione, paradossal-

^{xxxvi} Sui temi della globalizzazione affrontati in chiave filosofica e con una attenzione particolare alle tematiche jüngeriane e schmittiane cfr. Domenico Mostaccio, *Riflessi di modernità. Nichilismo e globalizzazione*, Albatros, Roma 2010.

mente, solo a partire dal primo dopoguerra, con l'avvenuta connessione fondamentale tra biopotere e globalizzazione:

Nonostante i grandiosi e terribili spettacoli delle ultime «battaglie di materiale» [...] non si era ancora arrivati alle possibilità estreme. Questo estremo lo si può raggiungere anche soltanto limitandosi all'osservazione del lato tecnico di questo processo, solo quando l'immagine del procedimento bellico è già inscritta nell'ordine che regola lo stato di pace. Si vede così come in molti paesi del dopoguerra i nuovi metodi applicati negli armamenti si orientino già sul modello della Mobilitazione Totale. Si possono citare fenomeni come la restrizione crescente della libertà individuale [...]. S'incontra questo attacco alla libertà - il cui obiettivo è di fare in modo che non vi sia nulla che non sia inteso come una funzione dello Stato - dapprima in Russia e in Italia [...] ed è prevedibile che tutti i paesi con ambizioni di dominio internazionale debbano seguire questa strada per essere all'altezza di queste nuove forze di cui si prepara lo scatenamento. [...] Il «piano quinquennale» russo è stato il primo tentativo nella storia di far confluire lo sforzo globale di un grande impero in un unico alveo. [...] L'«economia pianificata», intesa come conseguenza estrema della democrazia, va oltre se stessa estendendosi in un puro spiegamento di forze. Un rivolgimento che si osserva in molti fenomeni del nostro tempo: la grande pressione delle masse si rovescia in forme cristallizzate. Ma non solo l'attacco, ma anche la difesa spinge a compiere sforzi straordinari [...]. Come ogni vita produce il germe della stessa morte, così la comparsa delle grandi masse custodisce in sé una democrazia della morte. L'età del colpo mirato oramai è tramontata. Il comandante di una squadriglia aerea che a notte fonda impartisce l'ordine di bombardare non fa più alcuna distinzione tra militari e civili [...]. Ma la possibilità di queste minacce [...] presuppone una Mobilitazione Totale, che giunge perfino al pargolo nella culla. È soggetto alla minaccia come tutti gli altri, se non addirittura di più. [...] è sufficiente osservare lo spettacolo della nostra vita nel suo totale dispiegarsi e nella sua disciplina implacabile, con i suoi bacini industriali fumanti e scintillanti di luci, con la fisica e la metafisica del suo traffico, i suoi motori, aeroplani e metropoli, per intuire, con un senso di terrore misto a voluttà, che qui non c'è un solo atomo che non sia al Lavoro, e che noi stessi siamo [...] necessariamente consegnati a questo processo vertiginoso. La Mobilitazione Totale non è una misura da seguire, bensì qualcosa che si compie da sé, essa è, in guerra come in pace, l'espressione della legge misteriosa e inesorabile a cui ci consegna l'età delle masse e delle macchine. Questo comporta che ogni singola vita tende sempre più indiscutibilmente alla condizione del Lavoratore.^{xxxvii}

Un processo vertiginoso al quale siamo necessariamente consegnati, senza via di scampo.

^{xxxvii} E. Jünger, *La Mobilitazione Totale*, cit., pp. 119-20 (pp. 127-28).



LEGGI SUNTUARIE E MODA COME STRUMENTO DI POTERE NELL'IMPERO OTTOMANO TRA XVII E XIX SECOLO

FEDERICO DONELLI

1. IL SIGNIFICATO DELLE VESTI TRA ISLAM E IMPERO OTTOMANO

Come ben noto l'abito rappresenta, oggi come nelle epoche passate, un importante elemento identificativo e distintivo in grado di comunicare visivamente l'identità dell'individuo e la sua appartenenza a un preciso gruppo o rango della società. La sua immediata visibilità lo ha reso uno strumento atto alla trasmissione di messaggi la cui decodificazione conduce all'inconscio collettivo appagando l'atavico bisogno di essere rassicurati sul proprio ruolo (Robert, 2000). Pertanto, si comprende quanto le leggi sul vestiario abbiano a loro volta ricoperto un'importante funzione in quanto tramite non

solo di legittimazione dell'autorità, ma anche di identificazione e classificazione delle diverse componenti della società.

Lo studio delle norme estetiche è un argomento trattato dalla storiografia moderna e contemporanea, soprattutto nel campo della storia sociale dove è spesso associato all'emergere di specifiche appartenenze identitarie e a rigide gerarchie espressione delle distinzioni in ordini e classi sociali (Hunt, 1996; Muzzarelli e Campanini, 2003; Richardson, 2004). Il disciplinamento del modo di vestirsi attraverso regolamenti, conosciuti come legislazioni suntuarie, copre infatti un esteso arco cronologico che va dal Duecento fino a tutto il Settecento (Venturelli, 1995), con precedenti risalenti già in Età antica (Roche, 1991; Croom, 2004). In età moderna le legislazioni suntuarie fissano un codice gerarchico e immutabile, estraneo ai principi della mobilità sociale (Muzzarelli, 1996); a essere contrastata non era solamente la moda, con il suo intrinseco potere differenziante, ma il cambiamento in sé, a cui non era riconosciuta alcuna legittimità (Levi Pisetzky, 1978). Non fu estraneo a queste pratiche l'Impero Ottomano, al cui interno le norme estetiche costituirono degli importanti strumenti di potere politico nelle mani dei sultani. L'argomento è stato trattato da alcuni dei più importanti storici del periodo ottomano tra cui Donald Quataert (1997) e Suraiya Faroqhi (2006) i cui lavori analizzano l'evoluzione delle mode all'interno dell'impero e il significato attribuito al vestiario nel corso dei secoli ottomani.

Il presente lavoro, richiamando la specificità degli studi testé citati e integrandoli al corpo di letteratura tradizionale, prende in esame un preciso arco temporale di circa duecento anni, dai decenni precedenti la pace di Karlowitz (1699) alla vigilia della stagione delle riforme ottocentesche conosciute come *Tanzimat* (1839). L'intento è quello di approfondire il ruolo avuto dalle leggi suntuarie ottomane in una fase storica di cambiamento politico e culturale, in cui la rapida contrazione territoriale dell'impero venne accompagnata da profonde modifiche all'assetto sociale ed economico, e da nuove rappresentazioni identitarie di cui i regolamenti furono espressione e al tempo stesso garanzia. Mediante analisi interpretativa, si vuole mostrare come nel periodo preso in esame le norme suntuarie abbiano assunto declinazioni differenti a seconda dei soggetti a cui erano dirette, evidenziando inoltre quanto la gerarchizzazione estetica fosse utile ai sultani sia per regolamentare i rapporti di potere tra vecchie e nuove élite sia in quanto fonte di legittimazione della propria autorità.

La rilettura dei fatti pone in evidenza da una parte la ricerca a tratti ossessiva di strumenti in grado di rivitalizzare l'impero - ricerca costantemente ostacolata dai precari equi-

libri nei rapporti tra i gruppi di élite e il sultano -, dall'altra il mantenimento di un ordine sociale in cui tutti i sudditi fossero a conoscenza dei propri confini, considerati limiti invalicabili. Fissando un preciso codice delle apparenze i sultani erano convinti di poter controllare, gestire e contrastare l'elevata mobilità sociale; un dinamismo espresso a partire dal XVIII secolo dallo sviluppo della moda e dall'adozione di fogge e tessuti di stampo europeo.

Al giorno d'oggi è diffusa la tendenza a considerare con particolare interesse la rilevanza del vestiario quasi unicamente all'interno della cornice antropologica culturale musulmana; in particolare riconducendo la questione al velo utilizzato dalle donne (*Hijāb*)ⁱ, facendo dello stesso un elemento di criticità interna alle moderne società multietniche europee. L'*Hijāb*, infatti, rappresenta soprattutto nell'Europa multiculturale, globalizzata e laica, uno degli argomenti di discussione e dibattito più delicati da affrontare (Werbner, 2007; Wiles, 2007);ⁱⁱ alla base però, troppo spesso, non si ha la dovuta conoscenza dell'argomento associandolo, erroneamente, a un dogma religioso.ⁱⁱⁱ

Nel califfato islamico, di cui l'Impero Ottomano fu erede, i vestiti e i copricapi rappresentavano i segni distintivi attraverso i quali uomini e donne indicavano il proprio status sociale e la propria appartenenza alla *ummāh*. Gli unici precetti della legge islamica in materia riguardavano e riguardano la proibizione ai soli uomini di utilizzare seta pura, raso e oggetti in oro (Stillman, 2003; Ingham e Lindisfarne-Tapper, 2014). Oltre a queste prescrizioni si formò nel corso dei secoli una prassi consuetudinaria volta a distinguere le due

ⁱ È il termine comunemente più utilizzato insieme a *khimār* e *hijāb*, mentre in persiano viene usata la parola *chador*. *Hijāb* significa letteralmente «celare», «velare», «occultare».

ⁱⁱ Sono principalmente due le letture dominanti circa il velo islamico ed entrambe presentano una forte connotazione negativa: la prima considera l'*Hijāb* il manifesto della subordinazione della donna all'uomo; la seconda interpretazione, lo vede come un atto di resistenza e ribellione all'egemonia culturale occidentale. Per una sintesi sull'argomento e una proposta alternativa si veda Bilge (2010).

ⁱⁱⁱ L'obbligo di indossare il velo non è contenuto nel Corano, tanto che i giuristi dell'Islam classico, appartenenti alle quattro grandi scuole giuridiche (Hanfita, Shafiita, Malikita, Hanbalita) dell'Islam, non hanno mai teorizzato sull'argomento. L'utilizzo del velo fonda le proprie radici in una tradizione nata nel XII secolo a. C. in Mesopotamia e ripresa nei secoli successivi - soprattutto a partire dal XIV secolo - per cui era prassi quella di coprire il volto delle donne comunicando in tal modo che non erano disponibili. Fu soprattutto a partire dal XIV secolo che Ibn Taymiyyah inizierà a parlare del *hijab* in quanto oggetto (velo), facendone un segno distintivo di identità e appartenenza (Vercellin, 2001; 2002).

tradizionali categorie storiche, il fedele e l'infedele, il cui confine era espresso dall'uso del turbante per gli uomini e del velo per le donne (Baghai, 2011).

Questa breve precisazione sui dettami islamici in materia è necessaria per comprendere l'importanza avuta dall'abbigliamento nel corso dei secoli di vita dell'Impero Ottomano, in una società che comprendeva diversi gruppi etnici e religiosi, l'abbigliamento diventò un marcatore delle singole appartenenze.

Le leggi sul vestiario erano dettate principalmente più da motivazioni di carattere politico e sociale che da osservanze religiose; i sultani le sfruttarono come strumenti atti a colpire caste e fazioni rivali diventate troppo potenti. I regolamenti promulgati nel corso del XIX secolo, risentendo dell'avvento della modernità, alterarono tradizioni ormai sedimentate tra la popolazione che, erroneamente, da secoli attribuiva tale codificazione alle parole del Profeta. Si comprende così come qualsiasi nuova regolamentazione in materia, soprattutto se adattata al diffondersi degli usi e costumi europei, venne avvertita come un atto di tradimento al limite dell'apostasia.

Nel corso degli ultimi due secoli di dominio ottomano i regolamenti sul vestiario e le riforme introdotte segnarono il difficile percorso intrapreso verso la modernizzazione dell'impero, in quello che la storia dimostrò essere solamente un estremo tentativo di arrestare l'inesorabile crollo, avvicinandosi alle potenze europee considerate modelli da imitare. Un processo, però, non di semplice acquisizione passiva del paradigma occidentale, ma di elaborazione di un percorso ottomano verso la modernità, caratterizzato da forti spinte al cambiamento e altre a esso contrarie (Bulliet, 2005; Del Zanna, 2011).

L'analisi di alcune delle principali normative suntuarie introdotte dai sultani ottomani consente di cogliere da una prospettiva diversa la relazione tra i regolamenti sull'abbigliamento, la moda e i mutamenti politici, sociali ed economici a cui l'Impero Ottomano fu sottoposto in una fase cruciale della propria parabola storica: dal periodo di massima espansione sotto la guida di Süleyman (1520-1564) fino al definitivo rovesciamento del rapporto di forza con l'Occidente negli Anni Trenta dell'Ottocento.

2. LE LEGGI Suntuarie NEL CONTESTO OTTOMANO

Le leggi suntuarie ottomane risalgono agli albori del regno e godono, da subito, di grande rilevanza perché rivolte a una società - quella ottomana - in cui alla fondamentale gerarchia orizzontale, che distingueva governanti e governati (*askeri/reaya*), si sovrappo-

neva una frammentazione verticale, subalternità politica e giuridica, determinata dall'appartenenza inizialmente tribale e successivamente etnica e religiosa (Barkey 2008). Alla prassi islamica di differenziare i musulmani dai non musulmani, distinzione espressa visivamente attraverso un distinto corpus normativo (*ghiyār*),^{iv} l'abbigliamento assunse il ruolo di marcatore specifico di ogni singola appartenenza, raffigurando una fedele riproduzione estetica della mappa del potere. La centralità della religione in quanto elemento identitario costitutivo e qualificante rese le leggi suntuarie un pubblico strumento identificativo del soggetto e della sua appartenenza a una specifica comunità confessionale (*millet*) (Olson, 1996).

Nel contesto ottomano, come altrove, le regole suntuarie erano una significativa componente di «*un discorso non solo morale ma anche profondamente politico*» (Muzzarelli, 2003, p. 188), riflettendo la volontà di mantenere i consumi adeguati alle gerarchie della società, limitando la mobilità sociale (Calanca, 2002). Funzioni non secondarie in un impero multietnico e multiconfessionale retto da una struttura comunitaria al cui vertice era posto il sultano, espressione dell'ordine, politico e sociale, in quanto garante dei ruoli e dei confini dei sudditi (Karpas e Yildirim, 2010).

Le divisioni, a partire dal XIV secolo, trovarono espressione in decreti, precise forme di identificazione in cui centrale era il copricapo che, fino al 1829, rappresentò il principale strumento di designazione dei ranghi militari e dei titoli di merito, anche civili, conseguiti al servizio del sultano (Jirousek, 1995). Il copricapo più comune era il turbante dalla cui forma e colore era possibile distinguere immediatamente lo status di colui che lo indossava;^v anche il modo in cui venivano avvolti i tessuti forniva precise indicazioni sul rango e sull'origine etnica. Al vertice della gerarchia il copricapo era l'emblema della primazia del

^{iv} Le leggi suntuarie applicate ai sudditi non musulmani si intrecciarono ai costumi affermatesi durante i regni islamici pre-ottomani formando un distinto corpo normativo conosciuto come *ghiyār*, letteralmente «segni distintivi», mentre nelle province del nord Africa compare come *shaklah*. Il *ghiyār* ha continuato a essere menzionato in fonti ufficiali ottomane fin verso la metà del XIX secolo e solamente con le Tanzimat cessò la sua imposizione da parte del governo centrale. Sarebbe sbagliato considerare il *ghiyār* come semplice attuazione di prescrizioni di carattere islamico in quanto costituiva l'esito di un più ampio processo di amalgama diffuso nei primi secoli ottomani in cui pratiche di origine diversa - pre-islamiche, popolari, cristiane, bizantine - si stratificarono generando un quadro normativo composito (Jirousek, 2000; Faroqhi, 2006; Levy-Rubin, 2011).

^v Per esempio il colore blu veniva utilizzato unicamente da cristiani ed ebrei.

sultano il quale indossava l'*hen'in* (hennin), un turbante che nel corso dei secoli assunse forme e colori diversi,^{vi} consegnatogli durante la rituale cerimonia della spada (*kiliç kuşanmacı*) nella moschea Eyüp di Costantinopoli.^{vii}

Come in altri ambiti, anche nel vestiario il ruolo di innovatore spettò a uno dei più importanti sultani della storia ottomana: Süleyman. Conosciuto in Europa come «Il Magnifico» mentre nel mondo islamico con l'appellativo de «Il Legislatore», guidò l'impero alla massima estensione dei propri domini arrivando alle porte di Vienna (1529). In patria la fama di Süleyman oltre che per le conquiste, si legò indissolubilmente a uno dei primi tentativi di armonizzazione della legge islamica *Şeriat*^{viii} alle necessità quotidiane dei propri sudditi; vennero emanate diverse leggi tra cui una prima composita codificazione del vestiario.

Il rafforzamento del dominio ottomano sul Mediterraneo aveva intensificato i rapporti commerciali con i mercati europei, in particolare con la Repubblica di Venezia,^{ix} aprendo a nuovi tessuti e nuove mode (Faroqhi e Neumann, 2005). L'aumento dei contatti con il fiorente mondo rinascimentale europeo, indusse il *divan*,^x sull'esempio di quanto già avvenuto nelle Repubbliche italiane e nelle principali città europee, a introdurre ben definite corrispondenze tra status e apparire (Killerby, 2002; Scognamiglio Cestaro, 2012). La rigida consentaneità, riflesso di una vera e propria estetica «posizionale» (Douglas, 1996; Muzzarelli, 2003, p. 198), ben si adattò a una società come quella ottomana, nella quale ogni

^{vi} In alcuni periodi assunse una forma piramidale, alto e appuntito, in altri periodi più piatto e basso. Caratteristico fu quello creato dal sultano Selim I, il Taylesanlı Selimi un turbante con l'estremità del panno ricadente; un modello che il figlio, il sultano Süleyman riprese ingrandendolo ulteriormente in quanto simbolo dell'immenso potere del suo impero. Altro modello fu quello di Murad II, rappresentato dal dipinto di Gentile Bellini del 1479, un alto copricapo cilindrico in stile militare conosciuto come Mücevveze.

^{vii} La cerimonia della spada può considerarsi il corrispettivo dell'incoronazione dei sovrani europei.

^{viii} *Şari'a* in arabo.

^{ix} Con Venezia gli scambi commerciali e culturali erano presenti già da tempo, aumentando a partire dal 1384; Venezia fu per lungo tempo l'unica potenza europea ad avere plenipotenziari permanenti in diverse città ottomane (Aleppo, Damasco, Costantinopoli). Sull'argomento si veda Pedani Fabris (1994) e Viallon (2008).

^x Nome attribuito al governo centrale composto dal Sultano e dai suoi più stretti collaboratori compreso il Gran Visir. A partire dal 1654 la sede del Gran Visir e dei principali funzionari imperiali venne trasferita in un edificio a pochi metri dalle mura del palazzo imperiale che, al pari dell'esecutivo ottomano, da questo momento prenderà il nome di Bab-i Ali, cioè Sublime Porta.

singolo individuo occupava, ed era tenuto a mantenere, una precisa posizione nella gerarchia sociale.

Il regolamento trattava sia degli abiti del comune suddito ottomano che delle uniformi militari mirando a distinguere i ranghi degli *ufficiali*^{xi} di corte (Quataert, 1997). A essere colpita era la moda, intesa come modo di vestire ricercato e appariscente. Al pari della legislazione suntuaria diffusa in Italia e in Europa tra il tardo Medioevo e il Rinascimento, la condanna contenuta nelle norme emanate da Süleyman non riguardava solamente lo sfarzo eccessivo, il lusso, ma tutto ciò che uscisse dagli schemi stabiliti, estetici e morali, ossia che fosse semplicemente nuovo.

Il rigido ordinamento estetico introdotto da Süleyman, corrobora le caratteristiche che, secondo Bulst (1993), contraddistinguono una società dalla preponderante dimensione pubblica nella quale le manifestazioni esterne servono a definire, rendere riconoscibili e rafforzare ruoli e identità. Emblematico della portata di tale codificazione il fatto che sia rimasta pressoché invariata fino alla fine del XVIII secolo quando a mutare fu l'intero contesto interno ed esterno all'impero.

3. MOBILITÀ SOCIALE, NORME ESTETICHE E MODA NEL XVII SECOLO OTTOMANO

Alcuni storici hanno concentrato i propri studi sugli usi e costumi delle società europee evidenziando come in diverse epoche sia possibile riscontrare una stretta correlazione tra i cambiamenti delle mode e l'elevato livello di mobilità sociale (Perrot, 1994; Belfanti, 2006). Tale interpretazione, se adattata alla storia ottomana, porterebbe a considerare il periodo precedente la codificazione introdotta da Süleyman come una fase caratterizzata da un'incontrollabile «mobilità sociale» seguita però da quasi due secoli di rigido mantenimento dello *status quo*. Quest'idea, in parte condivisibile,^{xii} ignorerebbe il fermento culturale e sociale che interessò l'Impero Ottomano nel periodo precedente alla pace di Karlo-

^{xi} Con il termine «ufficiale» si era soliti intendere coloro che oggi definiremmo funzionari di Stato o burocrati. Il termine «funzionario di Stato» iniziò a essere utilizzato nell'accezione odierna di rappresentante dello Stato solamente a partire dal XIX secolo.

^{xii} Donald Quataert, in particolare, si mostra interessato a comprovarne la veridicità sottolineando come tale interpretazione vada tuttavia ulteriormente approfondita e problematizzata.

witz (1699), evento che segna uno spartiacque nella storia ottomana avviando il processo di contrazione territoriale dell'impero.^{xiii}

Viceversa, è possibile osservare discontinuità non tanto per ciò che riguarda lo strumento legislativo, ma di coloro ai quali tali restrizioni erano dirette. Nella seconda metà del XVII secolo la premoderna società ottomana iniziava a mutare; i militari, corpo più influente fino a quel momento, smisero di agire come unità monolitica ma, al pari di altri settori della società, in quanto pluralità al cui interno erano rappresentati interessi distinti e, in molti casi, contrastanti (Abou-El-Haj, 2005). Se l'ordinamento estetico di Süleyman era rivolto all'élite di potere di un popolo ancora essenzialmente guerriero, quindi alla gerarchia militare, successivamente, le norme vennero gradualmente indirizzate alle componenti sociali più dinamiche, cioè le emergenti caste di visir e pascià.

I regolamenti introdotti nel corso del Seicento riflettevano il tentativo da parte del sultano non di conservare lo *status quo*, da tempo alterato e superato, bensì di riaffermare il proprio ruolo di garante dell'ordine posizionale all'interno di nuovo contesto sociale. La codificazione dell'apparire e le rappresentazioni estetiche continuavano ricoprire un'importante funzione sociale, rimarcando e, tacitamente, garantendo i confini; abiti e ornamenti attribuivano uno *status* e un «senso di appartenenza» agli individui in quanto membri di specifiche corporazioni, ranghi e comunità confessionali.

I decreti in materia erano considerati dalla dirigenza ottomana e dai sudditi uno strumento utile al mantenimento dell'ordine e al controllo dell'ascesa sociale dei gruppi emergenti; in molti casi, esponenti dell'élite tradizionale, temendo di perdere la propria posizione, esortavano il sultano a promulgare nuovi editti che comprovassero pubblicamente le distinzioni. Inoltre, le regolamentazioni conservavano anche la propria funzione politica continuando a segnare i diversi ranghi d'appartenenza degli ufficiali alle dipendenze del sultano e riflettendo al contempo l'espansione del potere di controllo sultanale sui diversi gruppi della società indipendentemente dalla loro appartenenza a ordini (*ulamā*, gianniz-

^{xiii} Sulle conseguenze che il Trattato di Karlowitz ebbe sulla psicologia ottomana e su quella europea, è interessante l'analisi fornita da Bernad Lewis secondo cui la «questione turca» rimase un elemento centrale per gli equilibri di potere europei, sebbene, la «questione» non risulti determinata né per la sua forza né per la costante minaccia ma, piuttosto, per la debolezza dell'Impero (1999, pp. 40-2).

zeri^{xiv}), a tradizionali categorie vicine al sultano (*sipahi*, *askeri*^{xv}) oppure a famiglie illustri di Costantinopoli (visir, pascià) (Quataert, 1997, pp. 404-5).

Il controllo sultanale sulle élite venne progressivamente meno a partire dalla metà del XVII quando le più importanti famiglie della capitale,^{xvi} godendo di nuove fonti di ricchezza - appalti vitalizi, riscossione delle imposte (*malikaneci*^{xvii}) e recinzioni illegali di terre imperiali - e sfruttando la debolezza dei sultani, acquisirono un'influenza sempre maggiore formando una «nuova classe di funzionari imperiali che, in accordo con l'ordine degli *ulamā*, prese gradualmente il controllo politico ed economico dell'impero» (Quataert, 2005, pp. 50-5). Mentre in Europa i principali Stati erano caratterizzati da un processo di accentramento del potere nelle mani del sovrano, all'interno dell'Impero Ottomano era in atto il meccanismo inverso in cui i sultani non godevano più della piena e libera iniziativa politica (Peirce, 1993).

Alle dinamiche interne alle tradizionali caste di potere si aggiunse l'emergere di una nuova componente esterna al palazzo, una sorta di oligarchia civile il cui status derivava dalla ricchezza, che erose rapidamente il monopolio politico, economico e sociale della dinastia e dei suoi sostenitori (Itzkowitz, 2008). Il legislatore ritenne necessario introdurre nuove norme sull'abbigliamento nella speranza di arginare la tendenza diffusa tra le cosmopolite famiglie stambulite di scegliere liberamente la propria estetica, fregiandosi di quanto il mercato metteva a disposizione e le loro disponibilità consentivano di possedere. Per questa nuova élite, embrionale borghesia ottomana, la moda diventò uno strumento attraverso il quale superare le tradizionali barriere sociali minacciando i privilegi formalmente estetici ma concretamente politici delle tradizionali classi di potere, i *sipahi* e gli *askeri*. Come la borghesia europea anche l'élite civile ottomana iniziava ad omologarsi agli

^{xiv} Il corpo dei giannizzeri «*Yeniçeri*» cioè «Nuove Truppe» venne fondato nel 1330 dal sultano Murad I (1359-1389).

^{xv} Gli *askeri* sono l'élite composta dai rappresentanti del potere del sultano, ovvero dai militari, dagli scribi, dagli uomini di penna e dai membri della famiglia reale.

^{xvi} Tra queste la nobile famiglia *Köprülü* che detenne il controllo degli affari di Stato per decenni riservando l'incarico di Gran Visir a un membro della famiglia.

^{xvii} Introdotta nel 1695 dal potere centrale, il meccanismo degli appalti fiscali a vita (*malikane*) accentuò ulteriormente la dipendenza statale dai notabili locali; gli appalti davano a notabili la concessione del diritto di esigere le imposte in una regione in cambio del pagamento di una quota prefissata all'erario (İnalçık e Quataert, 1994).

antichi lignaggi ostentando le proprie ricchezze attraverso il vestiario, l'apparire, in quanto simbolo e sintomo di una spinta verso la futura affermazione.

Coerentemente le leggi suntuarie assunsero una valenza primariamente politica; il sultano riaffermando una precisa forma di riconoscimento dell'appartenenza non solo assicurava una struttura sociale onnicomprensiva, in cui a ognuno era assegnata una precisa posizione e una relativa estetica, ma attestava anche la piena autorevolezza della propria carica. Il periodo dei Tulipani si inserisce in questo quadro generale e può essere interpretato come un tentativo da parte del sultano Ahmet III di riacquisire la piena supremazia servendosi sia del tradizionale strumento legislativo in materia, sia provando a sfruttare a proprio vantaggio ciò che quello stesso strumento normativo voleva contrastare: la moda.

4. L'USO DELLA MODA COME STRUMENTO POLITICO DURANTE L'ETÀ DEI TULIPANI (1718-1730) E LE SUE CONSEGUENZE

A distanza di due decenni da Karlowitz, l'Impero Ottomano e in particolar modo la sua capitale Costantinopoli conobbero un periodo di splendore senza precedenti divenendo il crocevia di culture moderne e tradizioni. Un fermento agevolato dalla presenza dei primi *ufficiali* di Stato interessati a conoscere le correnti politiche, artistiche e filosofiche europee. Il periodo che intercorre tra il 1718^{xviii} e il 1730, comunemente conosciuto come l'età dei Tulipani (*Lale Devri*)^{xix} e tuttora considerato l'epoca d'oro di Costantinopoli, rappresentò l'esito di un lungo processo di ridefinizione delle convenzioni estetiche.

Le prime aperture verso l'Europa e in particolare la Francia, tradizionale riferimento per l'Impero Ottomano, portarono a un risveglio culturale, architettonico e a un diffuso gusto per il lusso la cui massima ostentazione era visibile durante i sontuosi ricevimenti di corte (Erimtan, 2008).^{xx} Seguendo l'esempio di Luigi XIV e richiamando il sofisticato

^{xviii} Quello stesso anno venne siglata la pace di Passarowitz (1718) tra l'Impero Ottomano e la Repubblica di Venezia.

^{xix} Così definito nel corso del XX secolo a causa delle frequenti competizioni per la produzione di bulbi. Indica la moda per i tulipani sviluppatasi tra le élite della società ottomana e inoltre, il tulipano simboleggia l'incremento dei prestiti interculturali, essendo un articolo di scambio tra Impero Ottomano, Europa occidentale e Asia orientale (Quataert, 2005, p. 65).

^{xx} Il visirato di Ibrahim Pascià promosse un parziale avvicinamento ai metodi di governo europei, introducendo la prassi di inviare diplomatici e uomini della burocrazia, vicini al visir stesso, in

sistema di differenziazione sociale della «società di corte» elaborato a Versailles (Elias, 1980), Ahmet III fece del palazzo imperiale di *Sa'adabad*^{xxi} lo sfarzoso centro di potere dell'impero. Il sultano e il suo Gran Visir Ibrahim Pascià decisero di sfruttare le nuove mode e i modelli di consumo a proprio vantaggio mirando a controllare le famiglie dell'élite e gli influenti notabili proprietari terrieri delle province (*ayan-i vilayet*) obbligandoli a vivere a corte e tenendoli occupati tra ricevimenti e interminabili banchetti. Il sultano e i suoi collaboratori tentarono inizialmente di usare la moda, piuttosto che le norme estetiche, come meccanismo di controllo e rilegittimazione del proprio potere (Salzmann, 2000).

A differenza dei precedenti sultani, e di quelli a lui successivi, Ahmet III scelse di fare un uso politico della moda plasmando una società di corte fondata su quella che Marchetti ha definito «consumo finalizzato al prestigio» (2011, p. 51), rifacendosi alla nozione di “*conspicuous consumption*” di Veblen (1989). Ahmet III distolse sia l'élite tradizionale sia l'élite nascente dalle mire politiche e dalla gestione amministrativa innescando tra loro una gara dei consumi per assicurarsi status e prestigio.

Il nuovo orientamento del sultano comportò diverse conseguenze; innanzitutto la moda, in quanto espressione di rinnovamento, sperimentazione e trasgressione, rappresentò una forma di controllo diversa e in netto contrasto alla funzione primaria dei regolamenti sull'abbigliamento, volti al mantenimento di un preciso sistema di valori e del costume tradizionale (Venturelli, 1995; Calanca, 2002). Inoltre, l'adozione e la promozione dei modelli di consumo europei - fogge, tessuti e *parure* - comportò profonde ricadute sul piano economico, sociale e morale, diventando un primo veicolo di trasmissione della modernità, in grado di introdurre nell'alta società ottomana un nuovo modo di concepire la vita. Infine, coerentemente il periodo dei Tulipani rappresentò una fase di sperimentazione dei costumi e di cambiamenti sociali favoriti dal generale innalzamento del tenore di vita e dall'emergere di un nuovo gruppo di potere, una classe media composta in prevalenza da mercanti e artigiani cristiani (greci e armeni), che nell'arco di un secolo acquisirà sempre

missioni nelle corti europee dove poterono apprendere nuove tecniche di governo ma anche gli usi e costumi di queste corti.

^{xxi} *Sa'adabad*, letteralmente «il luogo della felicità», venne costruito seguendo i resoconti forniti dal primo inviato ottomano alla corte di Francia, Çelebi Mahmud, il quale descrisse in maniera precisa lo sfarzo e la magnificenza del castello di Fontainebleau e dello Château de Marly.

maggiore influenza diventando uno degli elementi di maggiore criticità interna all'impero. Lo sviluppo socio-economico della nuova classe di artigiani e mercanti cristiani, favoriti dalla conoscenza delle lingue europee e dalle affinità culturali, provocò una frattura sociale con l'artigianato musulmano andando a deteriorare i rapporti, fino a quel momento pacifici e rispettosi, tra comunità (Boyar e Fleet, 2010).

Il commercio rappresentava da secoli un importante canale di scambio culturale, vestiario compreso, però se fino al XVII secolo i traffici erano generalmente diretti da Oriente a Occidente con i nobili europei che rappresentavano importanti clienti per i tessuti di lusso ottomani - avanti lettera del gusto romantico esotizzante per le *turqueries* -, a partire dagli Anni Venti del Settecento il flusso di merci invertì progressivamente la propria direzione (Müge Göçek, 1996, p. 96). Dalle maggiori aperture nei confronti delle importazioni da mercati europei derivò il crescente potere dei cristiani; uno sviluppo dettato dalla necessità della nobiltà ottomana di alimentare la fastosità della propria vita di corte (Sajdi, 2014). A questo fine occorre mercanti in grado di fare da intermediari con i produttori europei riuscendo a fornire alla ricca clientela ottomana beni di consumo provenienti dall'Europa o, in alternativa, ideati e lavorati nella provincia ottomana seguendo i modelli delle corti occidentali (Scarce, 1988).^{xxii}

I primi aspetti della civiltà europea adottati in questi anni incontrarono le forti resistenze da parte delle componenti più tradizionaliste (*ulamā* e giannizzeri), le quali strumentalizzarono il dilagante malcontento della popolazione musulmana, canalizzandolo contro il sultano e gli eccessi della vita di corte. Le reazioni dei due blocchi di potere obbligarono Ahmet III e il suo visir a procedere con molta cautela attraverso piccoli espedienti che accompagnarono l'introduzione di alcune moderne innovazioni europee (Mardin, 2000, p. 138).^{xxiii}

Con una simile circospezione, nel medesimo periodo, vennero emanati tre distinti decreti sul vestiario nella speranza di quietare i consumi cospicui. Uno di questi, datato 1727, vietava ai membri dei gruppi non appartenenti alle élite di potere di indossare pellicce di

^{xxii} L'effetto dell'aumento dei modelli europei non fu immediato ma graduale nel tempo. Le forme provenienti dall'Europa iniziarono in questo periodo a influenzare il taglio dell'abbigliamento ottomano, tuttavia fino all'inizio del XIX secolo non ne altereranno completamente le forme ma piuttosto i materiali utilizzati (Micklewright, 1987; Jirousek, 2005).

^{xxiii} Tra le innovazioni introdotte ci fu anche la stampa, presentata come necessaria per facilitare l'educazione dei giovani studenti delle scuole religiose.

ermellino che, da quel momento, diventarono un tratto distintivo nella gerarchia sociale ottomana. Restrizioni interessarono l'abbigliamento delle donne, regolato ancora secondo precise norme in vigore dai tempi di Süleyman. Richiamando la tradizione sunnita hanafita in materia, le normative non miravano unicamente alla distinzione di fede e rango ma, soprattutto, alla tutela del pudore e della riservatezza femminile (Davis, 1986). I regolamenti, pur consentendo l'utilizzo di vesti più elaborate rispetto a quelle degli uomini, condannavano gli ornamenti in eccesso e, soprattutto, la loro ostentazione (Micklewright, 1987). Per le donne non musulmane veniva disposto l'uso di gonne in un misto di seta e cotone di colore scuro, nero o blu; mentre per quelle musulmane veniva vietato l'utilizzo veli trasparenti e lane raffinate (*şali*) - come il cashmere -, ma anche di scarpe con il tacco eccessivamente alto (*arakiyye*).

Le resistenze degli strati più conservatori all'introduzione di elementi della modernità europea risultarono determinanti nell'istigare alla rivolta la popolazione nel 1730, la cosiddetta ribellione Patrona Halil,^{xxiv} rivolta che portò all'abdicazione di Ahmet III e all'impiccagione di Ibrahim Paşa e di altri *ufficiali* di corte (Olson, 1974, 1977).

I successivi sultani Osman III (1754-57) e Mustafa III (1757-1774) furono condizionati nelle proprie scelte politiche - regolamenti sul vestiario compresi - da una debolezza insita nella carica del sultano. Vennero emanati diversi decreti sull'abbigliamento volti soprattutto a preservare gli elementi e i colori del vestiario (Zilfi, 2010, pp. 76-78)^{xxv} che dovevano distinguere i sudditi musulmani da quelli appartenenti alle comunità minoritarie di Costantinopoli (Greci, Armeni ed Ebrei) seguendo l'antico quadro normativo (*ghiyār*).^{xxvi} Scelte riflesso sì dei giochi di potere interni - predominio degli *ulamā* - ma soprattutto dei nuovi equilibri internazionali. Il trattato di pace di Karlowitz aveva suggellato il sovvertimento del rapporto di forza tra Impero Ottomano e mondo occidentale, un cambiamento che influenzò le stesse normative suntuarie, le quali iniziarono a riflettere l'accentuata diffidenza nei confronti delle comunità non musulmane.

^{xxiv} Dal nome del leader del gruppo che guidò la ribellione. Durante l'anarchia che regnò nei mesi successivi alla rivolta Patrona Halil (Ahmet Qeriqi), di etnia albanese, fu a tutti gli effetti governatore di Istanbul. Le sue gesta rimangono tutt'oggi impresse nella memoria nazionale albanese che lo considera uno dei suoi più famosi patrioti.

^{xxv} Veniva fatto divieto ai non musulmani di utilizzare capi di colore verde e giallo, colori tradizionalmente riservati ai soli musulmani.

^{xxvi} Sul *ghiyār* si rimanda alla nota n. 3.

Nel multietnico Impero Ottomano l'identità religiosa costituiva il vero elemento distintivo qualificante, determinando il ruolo giuridico e politico di ogni singolo individuo. Di conseguenza, l'obbligo di rendersi visivamente riconoscibili rimandava al proprio status e, in quanto individui appartenenti a comunità (*millet*) non pienamente integrate nel sistema di valori morali e di norme giuridiche comunemente accettati, venivano emarginati e discriminati.

In un contesto sociale sempre più dinamico e volubile, precise e rigide leggi suntuarie servirono per riaffermare la presenza di un codice di distinzione in grado di rendere la società immediatamente decifrabile, permettendo una facile identificazione dei soggetti giudicati «sospetti» (Masters, 2004). Le norme, rifacendosi a diversi precedenti in alcuni regni islamici pre-ottomani (Faroqhi, 2006),^{xxvii} assunsero un valore discriminatorio esternato attraverso l'imposizione di degradanti segni distintivi, effigie di inferiorità e di infamia (Argit, 2005). Se fino a quel momento la portata politica dei regolamenti aveva centrato le proprie attenzioni sul controllo delle élite, indistintamente dalla confessione, a partire dalla seconda metà del Settecento iniziò a rimarcare le distinzioni tra sudditi musulmani e non musulmani, con l'intento di rendere immediatamente intelligibile il confine fra la società cosiddetta normale e le aree della marginalità, percepite sempre più come potenziale «minaccia».

Il 1774, anno della fine del regno di Mustafa III, rappresentò un'altra tappa fondamentale del declino ottomano, con la conclusione della prima guerra combattuta contro la Russia (1768-1774) attraverso la firma del trattato di pace di Küçük Kaynarca che sanciva la definitiva indipendenza della Crimea (Zürcher, 2007, pp. 25-26). Per la prima volta nel corso della propria storia l'impero perse un territorio a maggioranza musulmano.

A distanza di quindici anni vi fu lo scoppio della seconda guerra russo-ottomana (1787-1792) frutto della scelta di San Pietroburgo - a quel tempo capitale - di espandere ulteriormente i propri possedimenti sul Mar Nero con l'annessione della Crimea. La guerra si concluse con un altro trattato, quello di Jassy (1792).^{xxviii}

^{xxvii} Già gli ultimi califfi Abbasidi obbligarono i sudditi ebrei a indossare una toppa o un nastro di colore rosso sulle proprie vesti (Reeva S. Simon, Laskier e Requer, 2003).

^{xxviii} Con la firma del trattato il potere dello Zar si estese su tutte le province georgiane.

5. I PRIMI PROGETTI DI RIFORMA E LA SPEREQUAZIONE ECONOMICA LEGATA AI CONSUMI (1790-1808)

Le due guerre concluse con altrettante sconfitte e con ulteriori perdite territoriali segnaronò politicamente e moralmente l'impero. Costretto a fronteggiare una profonda crisi economica e sociale^{xxix} e a disinnescare le forze centrifughe emergenti nei Balcani (Serbia) e nel Maghreb (Egitto) si rese inevitabile l'elaborazione dei primi progetti di riforma nel tentativo di modernizzare le strutture imperiali. Il trattato di Jassy fu il primo atto politico concluso dal sultano Selim III (1789-1807), distintosi fin dalla giovane età per l'ammirazione nei confronti delle corti europee (Mardin, 2000, p. 145), ammirazione condivisa con un gruppo di amici e devoti non appartenenti ai tradizionali gruppi d'élite, i quali nutrivano curiosità verso il mondo occidentale.

Dopo aver siglato la pace con la Russia, Selim III chiese al suo ristretto gruppo di collaboratori (si pensa fossero ventidue^{xxx}), tra i quali spiccava la figura di Ebubekir Ratib Efendi,^{xxxi} di redigere diversi progetti di riforma, i cosiddetti «rapporti» (*layihas*) volti a gettare le linee guida del programma conosciuto come *Nizam-i cedit*,^{xxxii} preambolo alle più famose *Tanzimat* (1839-1876). I progetti richiamavano quelli promossi nel decennio precedente dall'imperatore Giuseppe II d'Austria^{xxxiii} e, seppure osteggiati dai gruppi di élite, ebbero il merito di innescare il lungo processo di rinnovamento e centralizzazione statale che avrà nelle *Tanzimat* il proprio apice.

^{xxix} Pesò soprattutto l'aumento delle tasse che andò a colpire soprattutto gli artigiani musulmani. A peggiorare la situazione furono anche continue svalutazioni monetarie e un'inflazione in continua crescita (Pamuk, 1987).

^{xxx} Tra loro è sicuro che vi fosse anche un consulente francese per l'esercito ottomano e Chevalier d'Ohsson, un cristiano locale che da tempo coltivava forti legami con l'ambasciata svedese di Costantinopoli.

^{xxxi} Ebubekir Ratib Efendi (1749-1799); giovane diplomatico devoto di Selim III dal quale venne inviato nel 1792, nella veste di sottosegretario, a Vienna con il compito di avvicinare l'Impero Ottomano a quello Asburgico che, fino alla metà del XVIII secolo era considerato a tutti gli effetti il nemico principale del califfato. La sua visita servì a spostare l'asse dei rapporti dalla Francia all'Impero degli Asburgo (Aksan, 2007; Yeşil, 2007).

^{xxxii} «Nuovo Ordine». Sull'argomento si veda Shaw (1971).

^{xxxiii} Giuseppe II (1741-1790), ispirato alle teorie illuministe, promosse una serie di riforme volte a fare dell'Impero Asburgico uno Stato moderno, compatto e unitario (Fejtö, 1990; Beals, 2009).

Durante il regno di Selim III aumentò la forbice tra le ingenti ricchezze di proprietari terrieri e mercanti cristiani e la povertà della gente comune (*halk*). La sperequazione economica e il clima di rivolta nei territori di confine - soprattutto nelle province balcaniche - alimentò il malessere sociale accentuando la debolezza del potere centrale che, tra i diversi provvedimenti, ricorse anche a nuove regole sull'abbigliamento (Anscombe, 2006). La portata innovativa dei decreti di Selim III risiedeva nel loro fine, non più volto come le precedenti normative a consolidare la struttura gerarchica e le appartenenze identitarie ma, piuttosto, legato a considerazioni di natura economica.

Il sultano, infatti, disapprovò i comportamenti degli uomini di corte (*visir*, *paşa* e aristocratici) non solo perché ostentavano la loro ricchezza vestendo abiti alla moda occidentale nel tentativo di emulare le corti europee ma, soprattutto, perché così facendo arricchivano i commercianti cristiani - importatori di tessuti e vesti dall'Occidente - a discapito dell'artigianato locale (Akarli, 2004) e dei mercanti musulmani (Issawi, 1982).^{xxxiv}

Le dure condanne del sultano erano dettate anche dal corollario negativo di tali comportamenti, in particolare, dalla consapevolezza che molti funzionari di Stato e militari appartenenti ai ranghi inferiori, spinti dalla volontà di indossare abiti all'ultima moda i cui costi erano superiori al loro stesso reddito, accettavano tangenti alimentando uno dei principali mali dell'apparato statale ottomano prima e turco poi: la corruzione (Quataert, 1997, p. 411). Altresì, gli esponenti più intraprendenti delle comunità non musulmane, forti dello status economico acquisito e dell'appoggio europeo, trasgredivano le prescrizioni del *ghiyār*.^{xxxv} Essi, attraverso l'uso di tessuti, ornamenti e colori proibiti, forzavano le barriere identitarie confondendo ruoli e appartenenze, mettendo in crisi il secolare e implicito riconoscimento della superiorità di status musulmana. Da questo humus culturale e congiunturale trasse nuova linfa il malessere delle componenti musulmane e la costruzione di percezioni rigide e oppositive, da cui sarebbero originate ulteriori crepe al già precario equilibrio intercomunitario ottomano.

^{xxxiv} Il mercato locale e regionale rimase fino agli inizi del XIX secolo monopolio dell'artigianato e dei mercanti musulmani. Questi controllavano i pregiati e ricchi scambi con l'Oriente il cui volume totale era, fino quasi alla seconda metà del Settecento, maggiore rispetto a quello con l'Europa. A partire dalla seconda metà del Settecento il ruolo dei mercanti musulmani venne progressivamente soppiantato da quello delle Compagnie Commerciali europee (Pamuk, 1987).

^{xxxv} Si veda nota n.3.

La situazione di instabilità attraversata dall'impero richiedeva scelte dal forte valore simbolico per riconquistare la fiducia dei sudditi e rilanciare la produzione interna. Questi i motivi che spinsero Selim III a ripristinare le leggi sull'abbigliamento dei decenni precedenti obbligando tutti i funzionari a vestirsi e a mantenere atteggiamenti sobri (Quataert, 1997). Le norme suntuarie consentirono di rafforzare l'autorità del governo rinsaldando il legame con le classi dirigenti musulmane (Zilfi, 2004).

Sebbene grande attenzione venisse attribuita alle ricadute economiche, non mancavano ragioni di stampo politico; Selim III, infatti, appoggiando le istanze e le preoccupazioni degli artigiani locali riuscì a guadagnarsi per alcuni anni la neutralità e l'indulgenza del corpo dei giannizzeri. Il legame gli consentì di contrastare l'ascesa dei gruppi aristocratici di corte (*ayan*,^{xxxvi} *visir*) che da tempo concorrevano per il controllo politico della Porta (Zürcher, 2007, pp. 30-1). La regolamentazione estetica, pertanto, facendo leva sul supporto dei ceti popolari, si rivelò uno strumento per attaccare proprio quei corpi d'élite considerati nemici dal sultano, tra le cui fila era da tempo iniziata la pratica di servirsi, grazie al commercio dei mercanti armeni e greci, di pregiati e costosissimi tessuti persiani e indiani (Faroqhi e Neumann, 2005).

Una generale revisione dell'abbigliamento e delle uniformi militari anticipò la ben più importante riforma dell'esercito i cui esiti risultarono drammatici per le sorti del sultano. Le nuove divise segnavano il definitivo passaggio a una struttura militare gerarchica ripresa da quelle dei principali corpi d'armata europei e non più di stampo feudale cavalleresco (Dunn, 2011). Inclusa nella riforma era la formazione di un nuovo corpo di fanteria^{xxxvii} che andasse gradualmente ad affiancare quello corrotto e dissoluto dei giannizzeri (Shaw, 1965; Levy, 1982). Le modifiche trovarono la ferma opposizione di questi ultimi, i quali, ben lungi dall'accettare passivamente un ridimensionamento dei propri poteri, in accordo con i notabili locali innescarono una violenta rivolta che nel 1807 portò alla deposizione di Selim III (Turhan, 2014).

^{xxxvi} Durante il sultanato di Selim III ambivalente fu il ruolo degli *ayan* (notabili), i quali da una parte appoggiarono il sultano nell'opera riformatrice (fornendo capitali e contingenti militari) convinti di poter trarre vantaggio dall'indebolimento dei giannizzeri e degli *ulamā*, dall'altro lato, invece, rifiutarono qualsiasi aumento dei poteri di controllo centrale.

^{xxxvii} Era totalmente estraneo alla struttura militare esistente; creato nel 1794, per la fine del regno di Selim III (1807) contava circa 30.000 uomini.

A determinare la caduta del sultano fu soprattutto il mancato appoggio delle truppe ausiliarie tra cui anche molte appartenenti al nuovo corpo d'armata voluto dallo stesso Selim III; alla base dell'ammutinamento, oltre alla scelta di introdurre istruttori militari europei - in questa fase soprattutto francesi -, pesò la decisione di imporre nuove uniformi di stampo occidentale ai diversi ranghi dell'esercito (Heyd, 1993; Lewis, 2002, p. 100).

6. IL PRIMO SIMBOLO DI EGUAGLIANZA DEI SUDDITI: IL FEZ (1808-1829)

A succedere a Selim III fu il cugino Mahmud II (1808-1839) che, sulla scia dei successi conseguiti in Egitto dal *wali*^{xxxviii} Mohammad Ali Paşa, ^{xxxix} giudicò le riforme una necessità improrogabile alla sopravvivenza dell'impero. Tra i principali risultati raggiunti da Mahmud II ci fu la stipulazione di un importante documento politico della storia ottomana: il *Sened-i Ittifak*.^{xl} Il patto costituì il primo passo verso la trasformazione dell'impero in uno Stato centralizzato moderno, creando le condizioni per la successiva soppressione dell'ordine dei giannizzeri (1826).

Conosciuto nella storia ottomana come *Vaka-i Hayriye*,^{xli} l'abolizione della casta militare giannizzera fu anticipata dalla scelta del sultano di realizzare un drastico cambiamento delle uniformi dei corpi d'armata moderni (genieri, artiglieria), una scelta soprattutto simbolica, testimonianza della rottura dal tradizionale abbigliamento giannizzero contraddistinto dal *börk*, un alto copricapo cilindrico in feltro bianco.

In seguito il sultano chiese che venissero proposti, per il nuovo corpo d'armata da lui esplicitamente voluto, *Asakir-i Mansure-i Muhammadiye*,^{xlii} nuovi modelli di copricapo e divise, con la rivoluzionaria introduzione dei pantaloni (Levy, 1971). Le nuove fogge militari ripresero quelle europee, rompendo definitivamente con la tradizione ottomana ed

^{xxxviii} Governatore imperiale.

^{xxxix} Il fulcro delle riforme promosse dal wali d'Egitto fu la costituzione del Al-nizam al-jadid, letteralmente «Nuova organizzazione», ossia un esercito riformato in chiave moderna per poter combattere come le truppe europee (Sayyid-Marsot, 1984; Fahmy, 2012).

^{xl} Il documento, letteralmente «Accordo di pegno», viene considerato da parte della letteratura come una sorta di «Magna Carta» ottomana, volta a garantire la lealtà degli *ayan* nei confronti del sultano, con la promessa di appoggiarlo nella difficile opera riformatrice dello Stato (Mardin, 2000).

^{xli} «Evento benefico».

^{xlii} «Soldati di Maometto addestrati alla vittoria».

estendendo l'uso del *Şubara*,^{xliii} un berretto di origine balcanica imbottito di lana con una corona cilindrica, già utilizzato per un breve periodo dai corpi militari di Selim III (Erdem, 2002).

A distanza di un anno però il sultano Mahmud II venne colpito favorevolmente da un nuovo modello di copricapo indossato dall'equipaggio di una nave della flotta imperiale proveniente dalle coste dell'Andalusia araba: il *fez* - in turco *fes*, diventato un marcatore di status omogenizzante (Quataert, 1997).^{xliv} L'introduzione del *fez* suscitò molti dubbi all'interno della componente militare più tradizionalista relativi alla legittimità «islamica» del copricapo. Non fu infatti semplice per il sultano convincere l'esercito ottomano ad accettare le nuove divise, in quanto nella tradizionale visione musulmana le uniformi occidentali rappresentavano l'elemento di distinzione degli infedeli segno quindi di inferiorità morale prima ancora che sul campo di battaglia.^{xlv}

La diffusione del *fez* venne seguita a distanza di due anni dalla decisione di Mahmud II di abolire definitivamente tutti i segni distintivi delle posizioni sociali attraverso l'emanazione di un decreto sultanale - Legge sull'abbigliamento del 1829 - ritenuto dal sultano determinante per il definitivo emergere di una moderna classe di funzionari di Stato e allo stesso tempo per un nuovo tipo di cittadino ottomano (Argit, 2005; Falierou, 2012).

Il provvedimento del 1829, da cui vennero esentati gli *ulamā* e le donne, non solo eliminò tutte quelle regole in vigore da molto tempo che avevano costituito uno dei pilastri della stratificazione ottomana ma, interessando tutti i sudditi maschi ottomani, creò una situazione di sudditanza indifferenziata, ovvero di formale eguaglianza. Minando l'ordine sartoriale plurisecolare basato su differenze immediatamente intellegibili, il provvedimento voleva rendere i sudditi di sesso maschile uguali sotto ogni aspetto. Vi era la convinzione da parte del sultano e dei suoi consiglieri che, sembrando esteticamente uguali, tutti gli

^{xliii} In serbo è conosciuto come *Šubara*.

^{xliv} Il *fez*, nonostante venga comunemente considerato elemento caratteristico dell'Impero Ottomano, ha origine nel XVII secolo nella città di Fes, a quel tempo capitale del sultanato del Marocco. Per un approfondimento sul ruolo assunto dal *fez* nel processo di modernizzazione dell'Impero Ottomano si veda Baker (1986).

^{xlv} È accertato che prima di prendere la decisione definitiva di adottare il *fez*, Mahmud II si consultò con il Gran Muftì di Istanbul sulla possibilità che il *fez* potesse comunque rappresentare un copricapo di carattere islamico (Lewis, 2002, p. 101).

uomini lo sarebbero effettivamente diventati (Quataert, 2005). Indossando il *fez* i funzionari governativi e più in generale tutta la società maschile apparivano uguali tra di loro e di fronte al sultano; non vi dovevano più essere nel vestiario segni che indicassero il mestiere, il rango o la religione.

Il provvedimento di legge del 1829 anticipò di dieci anni l'introduzione delle *Tanzimat* e il successivo decreto del 1856 (*Khatt-i Hümayun*) a opera di Ali Paşa, entrambi volti a stabilire, almeno formalmente, l'eguaglianza giuridica dei sudditi ottomani. Seppure fossero ancora del tutto assenti nella dirigenza ottomana concetti cari alle correnti egualitarie europee, il decreto sul vestiario del 1829 può essere considerato il primo importante passo verso il difficile tentativo di fare del multi-etnico impero un unico e coeso corpo politico moderno, imprimendo nei sudditi l'idea di identità ottomana. Nel decreto si riscontra oltre al tradizionale carattere dell'universalismo sultanale, le cui radici affondano nell'Islam, anche tratti riconducibili alle teorie universalistiche dell'illuminismo europeo, che portano a considerare i sudditi come un unico corpo di cittadini. Una commistione che allontana l'Impero Ottomano dai fermenti nazionalistici che negli stessi mesi imperversavano in Europa alimentati dal diffondersi dell'individualismo contenuto nell'idea di nazione di Johann Gottfried van Herder; idee che sarebbero sfociate nei moti del (1830/1831) e successivamente nella cosiddetta primavera dei popoli del 1848.

Alcuni storici, tra cui Berkes (1998), vedono come principale aspetto innovativo introdotto da Mahmud II l'embrionale idea di Stato Ottomano composto da persone di religione ed etnia diversa uniti tra di loro da una comune sovranità fondata su principi laici, diversa quindi dal precedente concetto di Impero islamico e altresì lontana dal concetto di Stato Nazione. Nel decreto del 1829 è possibile riscontrare quanto già evidenziato dallo storico Bulliet (2005, p. 81), ossia lo sforzo dell'Impero Ottomano nel perseguire un proprio percorso di acquisizione della modernità e, sulla scia di quanto era avvenuto e avveniva in Europa, di fare dei propri sudditi dei cittadini moderni. L'idea di cittadinanza ottomana venne ripresa e perfezionata a distanza di pochi anni dall'élite burocratica a capo del processo di modernizzazione dell'impero con la formulazione e promozione dell'Ottomanismo (in turco *Osmanlilik*). Tale ideologia derivava da uno dei principi cardine del processo di *Tanzimat*, ovvero l'idea che tutti i cittadini dovessero godere dello stesso status all'interno dell'impero (Karpas, 2001; Demirag, 2005).

Ancora una volta avvenimenti e dinamiche politiche si intrecciarono con le norme suntuarie; il venire meno dei vecchi segni distintivi innescò una rapida disgregazione dei

confini sociali e aprì a una stagione caratterizzata da elevata mobilità sociale (Quataert, 2005), interessando soprattutto il ceto medio ottomano, musulmano e non, che vide riflesso nella diffusione del *fez*, dei pantaloni e della *redingote*, nuove opportunità di ascesa (Exertzoglou, 2003). Tuttavia, altri sudditi appartenenti ai due estremi della gerarchia sociale ottomana, semplici lavoratori da una parte e ricca nobiltà dall'altra, si opposero al *fez* considerandolo un aperto attacco dello Stato «moderno» al tradizionale sistema corporativo che aveva salvaguardato per secoli, anche grazie alle norme estetiche, i rispettivi privilegi.

CONCLUSIONE

Mediante un approccio diacronico e l'utilizzo di una chiave interpretativa il più possibile originale si è cercato di porre in evidenza l'intercorrere dei legami tra la traiettoria storica ottomana, le leggi suntuarie e la moda. In particolare il lavoro, oltre a fornire un quadro generale dell'importanza attribuita al vestiario nel contesto ottomano islamico, ha approfondito un periodo storico specifico; quello intercorso tra il XVII secolo e la promulgazione da parte del sultano Mahmud II della legge sul vestiario del 1829. Una fase caratterizzata da rinnovamento e profonde trasformazioni in cui i regolamenti e la moda furono l'immediata espressione di due opposti atteggiamenti e tendenze: la chiusura al cambiamento in nome dello status quo, e l'ostentazione per il superamento di barriere e confini da sempre giudicati invalicabili.

I regolamenti sull'abbigliamento, nonostante fossero a tal punto dettagliati che è improbabile pensare a una loro scrupolosa applicazione da parte dei sudditi, costituirono un efficace strumento nelle mani dei sultani, i quali, mediante la gerarchizzazione estetica, attestavano precisi equilibri socio politici quantomai rilevanti in una società fondata su una rigida concezione dell'ordine, in cui giustizia e armonia dipendevano dal reciproco rispetto dei ruoli.

Emerge come nell'arco temporale analizzato le regole estetiche abbiano assunto declinazioni diverse a seconda dei fini e dei soggetti a cui erano dirette: militare, che caratterizzò il periodo delle conquiste fino all'inizio del XVII secolo; politica, legata ai giochi di potere interni al palazzo del sultano tra vecchie e nuove élite in ascesa culminata con l'età dei Tulipani e il tentativo di fare della moda uno strumento politico; e, infine, religiosa,

dettata dal cambiamento dei rapporti di forza con l'Occidente e dal timore che «l'Altro» confessionale da sempre accettato e integrato costituisse la vera minaccia alla stabilità dell'impero. Allo stesso tempo, a partire dal XVIII secolo, la moda ha rappresentato per le categorie sociali emergenti sia uno strumento di espressione del dissenso dalle norme culturali vigenti, riflesso dell'ordine stabilito, sia un vettore privilegiato della modernità, diventandone, in alcune fasi, essa stessa la matrice.

In primo luogo sono stati delineati i tratti caratteristici e l'importanza avuta dall'abbigliamento quale elemento primario di comunicazione delle informazioni durante le interazioni sociali. Soffermandosi in particolare sulle prime codificazioni imposte dal sultano Süleyman con l'intento di stabilizzare i segni distintivi a cui erano legate precise posizioni di potere interne alla casta più importante di quel periodo cioè quella militare.

Nella seconda parte, invece, è stato analizzato il periodo conosciuto come dei Tulipani (1718-30) in cui l'Impero Ottomano iniziò ad aprirsi ai mercati europei importando gli sfarzosi usi e costumi delle corti occidentali. In questa fase, richiamando la «società di corte» di Versailles, la moda si rivelò uno strumento di controllo politico da parte del sultano nei confronti delle emergenti élite ottomane interne alla cerchia di palazzo. Tuttavia, il gusto e la ricerca del lusso causarono molteplici conseguenze socioeconomiche e morali, provocando anche una prima frattura nei rapporti intercomunitari.

Infine, è stata approfondita la legge sul vestiario del 1829 che, alla vigilia delle *Tanzimat*, rappresentò a tutti gli effetti il primo importante risultato della trasformazione in atto nella struttura imperiale, diventando il simbolo di una nuova politica centralizzatrice voluta dal sultano sul modello dei moderni Stati europei. La sostituzione dei segni distintivi dei diversi gruppi a cui appartenevano i sudditi ottomani con un unico codice uniforme venne accompagnata dalla formazione di una nuova burocrazia moderna che nel ventennio successivo avrebbe guidato il processo di ristrutturazione dell'impero.

L'importanza data all'abbigliamento rimase invariata anche dopo il definitivo crollo dell'Impero Ottomano con la nascita della Repubblica Turca, dove il processo di *state building* imposto da Mustafa Kemal - Atatürk - risultò parallelo a quello di *national building*, il cui elemento centrale diventò la rottura con qualsiasi eredità del passato ottomano. Una revisione che toccò molteplici aspetti della società, compresa la cosiddetta rivoluzione dell'abbigliamento presentata da Atatürk nel famoso «discorso del cappello» (1925). I codici delle apparenze, infatti, ricoprivano un ruolo molto importante nella cultura e nella semiotica della società ottomana, e per questo motivo Atatürk decise per un cambiamento radi-

cale: venne abolito l'uso del *fez* per gli uomini, mentre per le donne venne abolito quello del velo islamico entrambi considerati come segni dell'arretratezza orientale (Grassi, 2009).

Ancora oggi, il vestiario in Turchia rappresenta un importante marcatore identitario (O'Neil, 2010) e leggi riguardanti il vestiario, basti pensare alla controversia sul velo nei luoghi pubblici, continuano ad avere una primaria rilevanza politica, sociale e culturale, divenendo spesso terreno di scontro tra le due categorie storiche, quella laica e quella tradizionalista islamica.

BIBLIOGRAFIA

- Abou-El-Haj R. A. (2005), *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Syracuse University Press.
- Akarli E. D. (2004), *Gedik: A Bundle of Rights and Obligations for Istanbul Artisans and Traders, 1750-1840*, in Pottage A., Mundy M. (eds.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social: Making Persons and Things*, Cambridge University Press, pp. 166-200.
- Aksan V. H. (2007), *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Brill, Leiden.
- Anscombe F. F., a cura di (2006), *The Ottomans Balkans, 1750-1830*, Markus Wiener, Princeton.
- Argit B. I. (2005), *Clothing Habits, Regulations And Non-Muslims In The Ottoman Empire*, in «Journal of Academic Studies», 6, 24, pp. 79-96.
- Baghai A. (2011), «Il linguaggio del velo», *Futuribili*, 1/2, pp. 115-31.
- Baker P. L. (1986), «The Fez in Turkey: A Symbol of Modernization?», *Costume*, 20, 1, pp. 72-85.
- Barkey K. (2008), *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press.
- Beals D. (2009), *Joseph II. Volume II: Against the World, 1780-1790*, Cambridge University Press.
- Belfanti C. M. (2006), «Mobilità sociale e opportunità di mercato alle origini del cambiamento», in Paulicelli E. (ed.), *Moda e moderno. Dal Medioevo al Rinascimento*, Meltemi editore, Roma, pp. 39-55.
- Berkes N. (1998), *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal.
- Bilge S. (2010), «Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women», in *Journal of Intercultural Studies*, 31, 1, pp. 9-28.
- Boyar E., Fleet K. (2010), *A Social History of Ottoman Istanbul*, Cambridge University Press.
- Bulliet R. W. (2005), *La civiltà islamico Cristiana. Una proposta*, Laterza, Roma-Bari.

- Bulst N. (1993), «Les ordonnances somptuaires en Allemagne: expression de l'ordre social urbain (XIVe-XVIe siècle)», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 137, 3, pp. 771-84.
- Calanca D. (2002), *Storia Sociale della Moda*, Bruno Mondadori, Milano.
- Croom A. T. (2004), *Roman Clothing and Fashion*, Tempus, Gloucestershire.
- Davis F. (1986), *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*, Greenwood Press, New York.
- Del Zanna G. (2011), *I cristiani e il Medio Oriente (1798-1924)*, Il Mulino, Bologna.
- Demirag Y. (2005), «Pan-Ideologies in the Ottoman Empire against the West: from Pan-Ottomanism to Pan-Turkism», *The Turkish Yearbook of International Relations*, 36, pp. 139-56.
- Douglas M. (1996), *Thought styles: critical essays on good taste*, Sage, London.
- Dunn J. P. (2011), «Clothes to Kill For: Uniforms and Politics in Ottoman Armies», in *The Journal of the Middle East and Africa*, 2, 1, pp. 85-107.
- Elias N. (1980), *La società di corte*, Bologna, Il Mulino.
- Erdem H. (2002), «Recruitment for the "Victorious Soldiers of Muhammad" in the Arab Provinces, 1826-1828», in Gershoni I., Erdem H. e Wocöck U. (eds.), *Histories of the Middle East: New Directions*, Lynne Rienner Publishers, London, pp. 189-206.
- Erimtan C. (2008), *Ottomans Looking West?: The Origins of the Tulip Age and Its Development in Modern Turkey*, I. B. Tauris, London.
- Exertzoglou H. (2003), «The cultural uses of consumption: negotiating class, gender, and nation in the Ottoman urban centers during the 19th century», *International Journal of Middle East Studies*, 35, 1, pp. 77-101.
- Fahmy K. (2012), *Mehmed Ali: from Ottoman governor to ruler of Egypt*, Oneworld Publications, Oxford.
- Falierou A. (2012), *Le vêtement et les modes vestimentaires à Istanbul des Tanzimat jusqu'à la Turquie républicaine (1826-1925)*, EHESS, Paris.
- Faroqhi S. (2006), «L'Historie du costume ottoman: un petit bilan de recherche», in Viallon M. F. (ed.), *Paraitre et se vêtir au XVIe siècle*, Université de Saint-Etienne, pp. 95-105.
- Faroqhi S., Neumann C.K. (eds.) (2005), *From Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, Eren Publishing, Istanbul.
- Fejtö F. (1990), *Giuseppe II. Un'asburgo rivoluzionario*, Editrice Goriziana, Gorizia.
- Grassi F. (2009), *Kemal Atatürk. Il fondatore della Turchia moderna*, Salerno Editore, Roma.
- Heyd U. (1993), «The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II», in Hourani A. H., Khoury P. S. e Wilson M. C. (eds.), *The modern Middle East: a reader*, University of California Press, pp. 29-59.

- Hunt A. (1996), *Governance of the Consuming Passions. A History of Sumptuary Law*, Macmillan Press, Basingstoke.
- İnalçık H., Quataert D. (1994), *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press.
- Ingham B., Lindisfarne-Tapper N. (eds.) (2014), *Languages of dress in the Middle East*, Routledge, Abingdon.
- Issawi C. (1982), «The Transformation of the Economic Position of the Millets», in Braude B., Lewis B. (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Holmes & Meir, New York, pp. 261-85.
- Itzkowitz N. (2008), *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, University of Chicago Press.
- Jirousek C. (1995), «More Than Oriental Splendor: European and Ottoman Headgear, 1380-1580», in *Dress - The Annual Journal of the Costume Society of America*, 22, 1, pp. 22-33.
- (2000), *The Transition to Mass Fashion System Dress. Consumption studies and the history of the Ottoman Empire, 1550-1922: an introduction*, State University Press, New York.
- (2005), «Ottoman Influences in Western Dress», in Faroghi S., Neumann C.K. (eds.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, Eren Publishing, Istanbul, <char.txa.cornell.edu/influences.htm>.
- Karpat K. H. (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press.
- Karpat K. H., Yildirim Y. (eds.) (2010), *The Ottoman Mosaic*, Cune Press, Seattle.
- Killerby C. K. (2002), *Sumptuary Law in Italy 1200-1500*, Clarendon Press, Oxford.
- Levi Pisetzky R. (1978), *Il costume e la moda nella società italiana*, Einaudi, Torino.
- Levy A. (1971), «The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39», in *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1, pp. 21-39.
- (1982), *Military reform and the problem of centralization in the Ottoman Empire in the eighteenth century*, in «Middle Eastern Studies», 18, 3, pp. 227-49.
- Levy-Rubin M. (2011), *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press.
- Lewis B. (1999), *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Roma-Bari.
- (2002), *The emergence of modern Turkey*, Oxford University Press.
- Marchetti M. C. (2011), *La moda oltre le mode. Lineamenti di sociologia della moda*, Roma, Edizioni Nuova Cultura.
- Mardin Ş. (2000), *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse University Press.
- Masters B. (2004), *Christians and Jews in the Ottoman Arab world: the roots of sectarianism*, Cambridge University Press.

- Micklewright N. (1987), «Tracing the Transformation in Women's Dress in Nineteenth-century Istanbul», *Dress - the Annual Journal of the Costume Society of America*, 13, pp. 33-43.
- Müge Göçek F. (1996), *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford University Press.
- Muzzarelli M. G. (1996), *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Paravia, Torino.
- (2003), *Le leggi suntuarie*. Storia di Italia, Annali, Gruppo Einaudi. XIX «La Moda», Torino.
- Muzzarelli M. G., Campanini A. (eds.) (2003). *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Carocci Editore, Roma.
- O'Neil M. L. (2010), «You are what you wear: Clothing/appearance laws and the construction of the public citizen in Turkey», *Fashion Theory*, 14, 1, pp. 65-81.
- Olson R. W. (1974), «The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, 3, pp. 329-44.
- (1977), «Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul: Social Upheaval and Political Realignment in the Ottoman Empire», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20, 2, pp. 185-207.
- (1996), *Imperial Meanderings and Republican By-Ways*, The Isis Press, Istanbul.
- Pamuk S. (1987), *The Ottoman Empire and European capitalism, 1820-1913: Trade, investment and production*, Cambridge University Press.
- Pedani Fabris M. P. (1994), *In Nome del Gran Signore, Inviati Ottomani a Venezia dalla Caduta di Costantinopoli alla Guerra di Candia*, Diputazione Editrice, Venezia.
- Peirce L. P. (1993), *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press.
- Perrot P. (1994), *Fashioning the bourgeoisie: a history of clothing in the nineteenth century*, Princeton University Press.
- Quataert D. (1997), «Clothing laws, state, and society in the Ottoman Empire, 1720-1829», *International Journal of Middle East Studies*, 29, 3, pp. 403-25.
- (2005), *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press.
- Reeva S. S., Laskier M. M., Requer S. (eds.) (2003), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, Columbia University Press, New York.
- Richardson C. (2004), *Clothing Culture, 1350-1650*, Ashgate, Farnham.
- Robert U. (2000), *I segni d'infamia nel Medioevo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Roche D. (1991), *Il linguaggio della moda. Alle origini dell'industria dell'abbigliamento*, Einaudi, Torino.
- Sajdi D. (2014), *Ottoman tulips, Ottoman coffee: leisure and lifestyle in the eighteenth century*, I. B. Tauris, London.

- Salzmann A. (2000), «The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)», in Quataert D. (ed.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, SUNY Press, New York, pp. 83-106.
- Sayyid-Marsot A. L. (1984), *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press.
- Scarce J. (1988), «Principles of Ottoman Turkish Costume», *Costume*, 22, pp. 144-67.
- Scognamiglio Cestaro S. (2012), «Il colore della statualità. Leggi suntuarie, codici estetici e modelli culturali delle élites nella Napoli della prima Età moderna», *California Italian Studies*, 3, 1, disponibile online <escholarship.org/uc/item/1g47m103#page-1>
- Shaw S. J. (1965), «The origins of Ottoman military reform: the Nizam-i Cedid army of Sultan Selim III», *The Journal of Modern History*, 37, 3, pp. 291-306.
- (1971), *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*, Harvard University Press.
- Stillman Y. K. (2003), *Arab Dress: A Short History from the Dawn of Islam to Modern Times*, Brill Publishers, Leiden.
- Turhan F. S. (2014), *The Ottoman Empire and the Bosnian Uprising: Janissaries, Modernization and Rebellion in the Nineteenth Century*, I. B. Tauris, London.
- Veblen T. (1989), *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino.
- Venturelli P. (1995), *La moda come status symbol. Legislazioni suntuarie e «segnali» di identificazione sociale*, in Varese R., Butazzi G. (eds.), *Storia della moda*, Edizioni Calderini, Bologna, pp. 27-54.
- Vercellin G. (2001), *Tra veli e turbanti*, Marsilio, Padova.
- (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Viallon M. (2008), «Venezia ottomana nel Cinquecento», in *Epirotica Chronica Ioannina*, 42, pp. 41-60.
- Werbner P. (2007), «Veiled interventions in pure space honour, shame and embodied struggles among Muslims in Britain and France», *Theory, Culture & Society*, 24, 2, pp. 161-86.
- Wiles E. (2007), «Headscarves, human rights, and harmonious multicultural society: Implications of the French ban for interpretations of equality», *Law & Society Review*, 41, 3, pp. 699-736.
- Yeşil F. (2007), «Looking at the French Revolution through Ottoman eyes: Ebubekir Ratib Efendi's observations», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 70, 2, pp. 283-304.
- Zilfi M. (2004), «Whose Laws? Gendering the Ottoman Sumptuary Regime», in Faroghi S., Neumann C.K. (eds.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, Eren Publishing, Istanbul, pp. 125-41.
- (2010), *Women and slavery in the late Ottoman Empire: The design of difference*, Cambridge University Press.
- Zürcher J. (2007), *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai nostri giorni*, Donzelli Roma.



NOTE E RECENSIONI

RIFLESSIONI SU CRISTIANESIMO E ISLAM

PIER FRANCESCO ZARCONI

L'argomento che andiamo a trattare è affrontabile da due punti di vista: l'appartenenza a una di tali religioni e lo studio comparato delle religioni. Quest'ultimo è, a dir poco, il meno problematico, giacché in base a esso Cristianesimo e Islām sono due religioni come le altre che allo stesso modo vanno considerate entrambe, talché (da un punto di vista «laico», si potrebbe dire) non ci sono difficoltà ad attribuire il carisma della profezia a Cristo, a MuḤammad e a personaggi posteriori, come per esempio a Bahā'u'llāh (1817-1892), fondatore della religione *Bahā'ī*.

Il discorso cambia, e di molto, muovendo dal primo dei punti di vista, a motivo delle pretese di esclusività e definitività della rispettiva Rivelazione, e questo incide sul problema delle reciproche implicazioni tra le due fedi. A tale l'Islām dà una sua risposta abbastanza semplice e chiara: riconosce al Cristianesimo il carattere di Rivelazione precedente (e lasciamo stare per comodità la polemica musulmana sull'avvenuta manipolazione delle Scritture cristiane per celare il preannuncio dell'avvento di MuḤammad) tuttavia superata (o integrata) dall'ultima e definitiva Rivelazione, quella coranica. Il Corano - a differenza dei libri della Bibbia - si pone quale autentica parola di Dio, trasmessa parola per parola

dall'arcangelo Gabriele. Ne consegue che dei testi evangelici un Musulmano può accettare solo quanto sia compatibile col Corano. Di modo che considera Gesù figlio di Maria il maggior dei profeti precedenti MuHammad, ma quest'ultimo è il «Sigillo dei profeti», chiudendo una concatenazione che partì da Abramo, passò per Mosè e Davide arrivando a Gesù.ⁱ

Per il Cristianesimo le cose furono altrettanto semplici e chiare per tutto il periodo in cui l'Islām venne considerato, nella migliore delle ipotesi, un'eresia cristianaⁱⁱ oppure una *religio Diabuli*. Con specifico riferimento al romano-cattolicesimoⁱⁱⁱ le «aperture» effettuate dal Concilio Vaticano II, da un punto di vista teorico, non hanno affatto chiarito le cose. La Dichiarazione *Nostra Aetate* effettuò un'apertura inimmaginabile fino a qualche decennio prima, senza però affrontare i problemi che essa comportava. Vi si legge infatti che «La Chiesa guarda anche con stima ai Musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini». L'aspetto importante, fondamentale, e irrisolto, è se con quella affermazione Chiesa romana abbia altresì ammesso che Dio abbia parlato anche ai Musulmani.

Da un po' di tempo a questa parte una maggiore comprensione storica dell'espansione islamica nel Vicino Oriente e nell'Africa settentrionale e una miglior conoscenza dell'Islām medesimo (in genere, però, quello sunnita) innegabilmente hanno creato una situazione di confusione e incertezza. Il problema è: si è avuta una «quarta Rivelazione» nella linea di Abramo? Per il Cristiano la domanda non può che apparire «misteriosa» se

ⁱ Ma anche Zarathustra (sec. VII a.C.) è stato considerato Profeta di Dio.

ⁱⁱ Questa fu la tesi di S. Giovanni Damasceno, successivamente ripresa da Niccolò Cusano, il quale, dopo una permanenza a Costantinopoli che gli consentì di conoscere bene il Corano, scrisse un saggio su di esso dal titolo *Cribatio Alkorani (Il vaglio del Corano)*, in cui sostenne la dipendenza del Corano dal Cristianesimo nelle sue componenti nestoriana e monofisita. Quindi per lui l'Islām avrebbe dovuto abbandonare quelle eresie cristologiche di base e aderire al Cristianesimo atteso che - a parte questo aspetto - il Corano non contraddice realmente il Vangelo e gli errori in esso contenuti si debbono a quanto MuHammad non conosceva del Cristianesimo.

ⁱⁱⁱ Usiamo questa denominazione in luogo dell'usuale a motivo dei limiti alfabetici della lingua italiana. Il fatto è che tanto la Chiesa guidata dal Papa di Roma quanto le Chiese ortodosse si considerano «cattoliche», ma con una differenza: ogni Chiesa ortodossa è *katholiki* (καθολική), che vuol dire «secondo il tutto, in possesso del tutto», ovvero avente la pienezza sacramentale e salvifica; la cattolicità romana, essendo assunta come universalità, viene definita *κατολική*. In greco, quindi, basta sostituire una consonante per indicare di che si parla senza alcuna aggettivazione ulteriore. Essendo questo impossibile in italiano, ci si è attenuti alla terminologia in uso nel mondo ortodosso per indicare la Chiesa papale.

rapportata alla Provvidenza divina, atteso che (se la secolarizzazione non ha davvero inciso a 360°) Dio è pur sempre il signore della Storia (sul «come» per il momento non ci si pronuncia); e il mistero è accentuato da due fattori. Il primo è la facilità con cui passarono in maggioranza all'Islām le popolazioni dei territori del Levante e del Nord Africa in cui il Cristianesimo si era maggiormente e più virulentemente diffuso (al momento della cristianizzazione formale dell'Impero romano la grande maggioranza dei Cristiani era concentrata nel Levante e nell'Africa del Nord); conversione anche attribuibile - tenuto conto della passionalità pregressa - all'impressione di essere comunque l'Islām una forma di Cristianesimo. Che ci siano stati casi di conversione forzata è in concreto plausibile ma non determinante, poiché gli slanci proselitistici dei fanatici si scontravano col superiore interesse economico dei governanti ad avere un abbondante serbatoio di «gente del Libro» (*ahl al-kitāb*) che pagasse l'imposta speciale come non musulmani. L'altro fattore, e non secondario, sta nei risultati dell'accresciuta conoscenza del pensiero e della spiritualità dell'Islām, che negli ultimi tempi ha cominciato a includere anche l'Islamismo sciita, prima pressoché sconosciuto.

Ne è risultata la scoperta di un universo spirituale certamente specifico ma in definitiva parallelo al Cristianesimo, certamente lontano ma a esso simile, ricco di aneliti al divino e di figure la cui santità è negabile solo per partito preso, dotato di una produzione teosofica di straordinaria profondità, nonché un universo che è stato di capace di cercare e produrre nuove forme di bellezza in nome di Dio, quasi ad esprimere il concetto che essa è uno strumento per la salvezza del mondo.

In definitiva si pone il problema della compatibilità col precedente schema cristiano in cui l'evoluzione religiosa dell'umanità appariva comunque orientata verso l'apice costituito dal Cristianesimo. È come se traballasse la base di deduzione della sua superiorità (indipendentemente dalla costante esposizione al dubbio che la sua origine divina abbia qualcosa di aprioristico, di sottratto alla discussione; problema del resto a cui non sfugge lo stesso Islām, se visto in un'ottica «neutrale»). Inevitabilmente si affaccia la domanda se l'Islām debba essere considerato o no il prodotto di una Rivelazione. La risposta più ovvia starebbe nel detto islamico «Dio lo sa poiché Dio ne sa di più». Ma è sufficiente?

Ancora una volta a sconcertare il Cristiano è trovare nell'Islām le figure di Gesù e di Sua madre Maria (Maryam), oltre tutto in un posto d'onore (la consapevolezza dei Musulmani in genere al riguardo è questione che esula dal presente scritto). Gesù - Issa ibn Ma-

ryam - è per il Corano un Profeta a cui spetta l'appellativo di *Rasūl* (inviato), presentato in termini eccezionali dal Corano: non solo profeta, ma benedetto da Dio con l'elargizione di privilegi praticamente unici rispetto a ogni altro essere umano, e che neppure a Mu-Hāmmad sono stati concessi. Vediamoli:

a) al pari di Adamo, Gesù fu concepito senza intervento di seme umano:

Ricorda Maria nel Libro, quando si allontanò dalla sua famiglia, in un luogo ad oriente. Tese una cortina tra sé e gli altri. Le inviammo il Nostro Spirito che assunse le sembianze di un uomo perfetto. Disse [Maria]: «Mi rifugio contro di te presso il Compassionevole, se sei [di Lui] timorato!». Rispose: «Non sono altro che un messaggero del tuo Signore, per darti un figlio puro». Disse: «Come potrei avere un figlio, ché mai un uomo mi ha toccata e non sono certo una libertina?». Rispose: «È così. Il tuo Signore ha detto: “Ciò è facile per Me... Faremo di lui un segno per le genti e una misericordia da parte Nostra». (Sura III, 59).

b) Gesù fece miracoli, unico tra i Profeti;

c) Gesù si autobenedice fin dalla culla: «*Pace su di me, il giorno in cui sono nato, il giorno in cui morirò e il Giorno in cui sarò resuscitato a nuova vita*» (Sura XIX, 33);

d) Gesù avrà un ruolo apocalittico nei Tempi Ultimi: infatti, è asceso al cielo per volontà divina e tornerà per la battaglia finale contro l'Anticristo ovvero il *Masih al-Dajjal* (Messia Ingannatore), che sedurrà quasi tutti gli esseri umani, tranne pochi rimasti alla Rivela-zione. In fondo questo può fare dell'Islām una preparazione al ritorno del Messia.

Egli però non è morto sulla croce, come si desumerebbe da un criptico versetto coranico: «*Per certo non lo hanno ucciso ma Dio lo ha elevato fino a Sé. Dio è eccelso, saggio*» (Sura IV, 158).^{iv}

Essendo l'Islām incentrato su un puro e assoluto monoteismo, sono da escludere del tutto Incarnazione e Trinità. Semmai si potrebbe discutere su quale sia il senso del versetto che recita: «*E quando Dio dirà: “O Gesù figlio di Maria, hai forse detto alla gente: Prendete me e mia madre come due divinità all'infuori di Dio?”*» (Sura V, 116). In teoria non dovrebbe riferirsi alla Trinità, bensì al «triteismo» di alcune eresie cristiane orientali che identificavano Gesù come divinità accanto al Padre e insieme a Maria: tra gli Arabi c'era effettiva-

^{iv} Vi è la tradizione popolare per la quale Gesù sarebbe stato sostituito sulla croce da un'immagine fittizia; secondo altri addirittura da Giuda Iscariota, che avrebbe ricevuto da Dio le sembianze di Gesù per punirlo del suo tradimento. Ma qui più che altro siamo nel campo del folklore, e non della teologia.

mente un'eresia del genere, nata in Tracia e chiamata Colliridianesimo. Il Corano contiene più volte biasimi per quanti definiscano figlio di Dio il Messia, ma qui per «figlio» è usata la parola *walād* indicante chi sia nato da un atto sessuale, e non il più ampio termine *ibn*, che invece troviamo per indicare la figliolanza di Gesù da Maria (Issa ibn Maryam). Ma, in definitiva, quali conclusioni trae la teologia islamica a partire dai sorprendenti «privilegi» che la loro stessa Rivelazione accorda al profeta Issa? Sorprendentemente - almeno nella nostra ottica occidentale - i privilegi di Gesù non necessitano, per l'Islam, di alcun tipo di spiegazione particolare: se «Dio tutto può», infatti, non ha alcun senso ragionare sul perché Egli abbia accordato ad un certo profeta determinati privilegi.

Tra i Musulmani la figura di Gesù - forse perché troppo sublime - non ha dato luogo a fenomeni di devozione particolare, tranne negli ambienti del Sufismo, dove si riscontra una devozione forte che ha portato ad attribuirgli il titolo di «sigillo della santità» (*Katīm al-awwalya*), a fronte di MuHāmmad che è «sigillo della Profezia» (*Katīm an-Nabiyya*).

A rendere inquietante il tema delle reciproche implicazioni fra le due religioni non sono tanto le diversità quanto - come si è detto dianzi - l'impressione che costituiscano percorsi distinti ma paralleli. In definitiva, MuHāmmad è considerabile o no un Profeta? Circa la questione generale della profezia per un Cristiano c'è, in applicazione al principio per cui lo Spirito soffia dove vuole (a prescindere da quel che pensino i teologi), il fatto che lo spirito di profezia può essere operativo anche al di fuori o dai limiti vuoi del popolo eletto (si pensi a Melchisedek) o della Chiesa visibile, tanto che Giustino martire (sec. II) riteneva che altresì in filosofi e indovini pagani fosse presente la semenza del *Lógos*. Va pure ricordato che addirittura nel VII secolo il Patriarca nestoriano Timoteo I (779-823) in un suo colloquio teologico con il Califfo abbaside al-Mahdi (dal 775 al 785) affermò che MuHāmmad aveva camminato sulla via dei Profeti.

Oggi al riguardo sono stati fatti passi avanti di grande importanza, ma non scevri da una problematica di fondo che rimane irrisolta. Non si può non pensare, per esempio al vescovo anglicano Kenneth Cragg (1913-2012) che nel suo libro *Muhammad and the Christian* (1987) invitò i Cristiani a riconoscere in MuHāmmad la qualifica di Profeta. Sul versante romano-cattolico abbiamo che nel 1977 il Cardinale Vicente Enrique y Tarancón (1907-1994), Arcivescovo di Madrid, al 2° Congresso Cristiano-Musulmano di Córdoba riconobbe il profilo profetico di MuHāmmad, sottolineandone la fede in Dio, la lotta al politeismo e l'anelito di giustizia che lo animava. E fu importante che al 2° Incontro Isla-

mo-Cristiano di Tunisi del 1979 il prof. Claude Geffré (n. 1926), dell'*Institut Catholique* di Parigi abbia sostenuto che la rivelazione avuta da MuHammad fu una parola di Dio, fermo per lui restando (ovviamente) che il Cristo sia Lui stesso la Parola di Dio. Di estremo interesse teorico è altresì il fatto (però non sviluppato) che teologi del Gric (*Groupe de Recherche Islamo-Chrétiens*) abbiano riconosciuto presente nel Corano una vera parola di Dio, ma diversa dalla parola di Dio nel Cristo. Nella loro ottica, tuttavia, le differenze fra Cristianesimo e Islām sarebbero il risultato dell'ineliminabile intervento umano, che fa da tramite per il passaggio della parola di Dio. Indipendentemente da quanto possano pensare i Musulmani ai nostri fini resta il fatto oggettivo della tesi relativa alle due diverse parole di Dio. Ne ripareremo dopo.

La posizione espressa dal Cardinale Charles Journet (1891-1975) in un inedito del 1967 è forse il massimo ottenibile da un «principe» della Chiesa di Roma. Journet sosteneva che il messaggio di cui si fece portatore MuHammad era la rivelazione soprannaturale dell'unico e trascendente Dio ricevuta a suo tempo da Abramo, rivelazione aperta al mistero della Trinità e dell'Incarnazione, ma bloccata al momento dello sbaglio di Israele, e ricevuta da MuHammad in virtù di un errore involontario come antitrinitaria; errore di cui Dio non può essere ritenuto responsabile.

Certo è che per il Cristiano non c'è alcuna difficoltà a sentirsi a proprio agio con la componente davvero universale - cioè spirituale ed etica - del Corano, con l'Islām filosofico, teosofico e mistico, né con il linguaggio coranico dall'evidente sapore biblico; linguaggio che ha trasmesso e rivivificato al di fuori dal mondo cristiano un comune patrimonio spirituale.

Resta tuttavia che nonostante tutte le aperture finora effettuate, nonostante i riconoscimenti ricorrenti circa la profeticità di MuHammad, per un Cristiano è praticamente impossibile riconoscere l'esistenza di due Rivelazioni divergenti su aspetti fondamentali per il modo di intendere il monoteismo. Resta però il fatto del parallelismo fra Cristianesimo e Islām, ferme restando le loro differenze. Parallelismo comunque finalizzato a una direzione con aspetti comuni, senza scomodare le morotee «convergenze parallele» (meno banali di quel che si pensi) ma sapendo che due rette parallele non si incontrano mai soltanto nello spazio piano della geometria euclidea. E se consideriamo i rispettivi mistici sembrerebbe proprio che si vada nella stessa direzione.

Ovviamente la tesi di alcuni Musulmani secondo cui il *Lógos* incarnatosi in Gesù si è poi incarnato nel Corano non risolve per i Cristiani il problema del «perché». Nella mera ottica dello studio comparato delle religioni il problema è inesistente, ma nella prospettiva cristiana resta problematica la comparsa - dopo l'avvento di Cristo - di una grande religione monoteista stabilizzatasi e in espansione continua. Si può ritenere il fenomeno del tutto avulso da qualsiasi provvidenzialità storica, una volta esclusa la vecchia tesi della diabolicità? La domanda è palesemente retorica, a prescindere dalla scuola di pensiero a cui si aderisca. Per esempio chi scrive - cristiano ortodosso - parte da un aspetto della metafisica del Giudaismo kabbalista, peraltro fatto proprio anche da illustri teologi del Cristianesimo orientale, cioè lo *zim zum*: esso implica l'autocontrazione di Dio che dà «spazio» alla creazione e l'autolimitazione di Dio nella Sua onnipotenza e prescienza per consentire alle creature umane l'esplicarsi della libertà che è loro connaturata in quanto fatte a immagine e somiglianza di Dio. Questa impostazione non esclude comunque il ruolo di Dio come «regista» della Storia, ma implica solo che gli interventi divini avvengano senza la prescienza di cui parlano i teologi romano-cattolici. La tesi dello *zim zum* salvaguarda la libertà umana giacché altrimenti, se si ritenesse perfettamente esplicita la preveggenza divina, le conseguenze sarebbero tali da annullare proprio quella libertà. Infatti, tale preveggenza implica che Dio conosca *ab aeterno* (quindi come avvenuto) quanto ciascun essere umano farà nel corso della vita ancor prima che egli nasca. Gli effetti pratici sono uguali a quelli della predestinazione calvinista.

Stabilita l'impostazione basilare, va fatta un'ulteriore premessa. La suggestione nascente dalla lettura del Corano, unitamente a un certo «buonismo» ecumenico dei nostri tempi, possono far attribuire all'Islām il ruolo di portatore di un monoteismo semplice verso popolazioni definibili animiste o idolatre tra le quali il Cristianesimo solo con difficoltà e lentamente avrebbe fatto breccia. Con tutta la buona volontà è estremamente riduttivo - e arduo - vedere nell'Islām l'elemento «semplice» rispetto a quello «complesso» rappresentato dal Cristianesimo, e a questo punto sarebbe il Cristianesimo ad essere una preparazione all'Islām. Inoltre, la predetta tesi ecumenica risulta storicamente infondata, in quanto la grande originaria espansione islamica non avvenne verso popoli politeisti o idolatri, ma verso aree cristiane da secoli.

Volendo cercare elementi di provvidenzialità nell'avvento di MuHāmmad è inevitabile contestualizzarlo in rapporto al Cristianesimo del suo tempo. Non si tratta di un ricerca

fine a sé stessa, se ci si ricorda dell'episodio dell'Antico Testamento in cui - dopo che Abramo cacciò Agar col figlio di entrambi, Ismaele - alla donna e al bambino si rivolse un angelo dicendo «*Non temere, perché Dio ha udito la voce del fanciullo là dove si trova. Alzati, prendi il fanciullo e tienilo per mano, perché io ne farò una grande nazione*».

Quando fu scritta quella pagina della Bibbia nulla, proprio nulla, faceva supporre che in un futuro molto lontano gli Arabi avrebbero assunto il ruolo che conosciamo. Sta di fatto che per il Cristiano Dio ha affidato un compito alla discendenza di Ismaele. Si tratta di un compito anche religioso? Ai tempi di MuḤammad il Cristianesimo appariva assai mal messo, squassato da un susseguirsi di eresie che ne avevano distrutto l'assetto ecclesiale unitario in un'atmosfera di litigiosità estrema accresciuta dal voler approfondire misteri metafisici mediante formulazioni teologiche spesso e volentieri astruse, e rese ancor più complicate dalla creazione di termini nuovi su cui vigeva il meno fraterno dei disaccordi. Il tutto aggravato dalle inframettente politiche imperiali e non. I teologi consapevoli dell'esistenza di un approccio catafatico al mistero - cioè in qualche modo esprimibile col linguaggio - e di uno apofatico - cioè senza parole per lasciare attiva l'intuizione intellettuale dello spirito - potevano ben dire che col primo di essi semplicemente si tracciava una mappa solo orientativa, ma nei fatti era proprio su come delineare la mappa che ci si dilaniava e altresì ci si scannava.

Il posto fondamentale della Buona Novella come Evento (ma anche oggi) - rimasto intatto sul piano della teoresi - in concreto era stato occupato da teologumeni e regole di condotta, talché se con Cristo era stato Dio a muovere verso l'umanità, ora erano gli esseri umani a dover muovere verso Dio nel rispetto di un'ideologia religiosa, più importante ossequiare rispetto all'ademperla nei fatti e trasformarsi spiritualmente. Questo porta a pensare che sarebbe maggiormente corretto vedere nell'Islām un'eresia Cristiana, quanto un tirare le conseguenze dall'eresia in cui era caduto il mondo cristiano se ebbe ragione Vladimir Solov'ev a considerare l'Islām il bizantinismo coerente e sincero, liberato da ogni contraddizione interiore.

In effetti se si pensa alle due forme di riduzionismo operanti nel monofisismo, nel monotelismo e nell'iconoclasta - i primi due dei quali in cristologia finivano col negare la libertà umana, mentre il secondo escludeva la teofania del divino attraverso la fenomenicità delle forme simboliche - non è difficile ritrovare ciò nell'Islām. E allora in che consisterebbe la ricercata provvidenzialità islamica, se alla fine il messaggio trasmesso da MuḤammad (similitudini a parte) è anche alternativo a Cristianesimo?

Una possibile risposta è quanto meno supportabile biblicamente mediante il passo dell'Epistola paolina ai Romani (1-2) su Ebrei e Pagani: il popolo eletto non ha riconosciuto in Gesù il Cristo, e per contro è come se i popoli pagani che invece si convertono fossero stati scelti da Dio per far ingelosire l'antico popolo che Dio stesso aveva prima preferito fra gli altri; cioè per portarlo nella giusta direzione. Uno schiaffo pedagogico, si potrebbe dire. In fondo il mondo cristiano rispetto a quello islamico era (ed è) in posizione analoga a quella di Israele di fronte al Cristo, allontanandosi dalla sostanza della Rivelazione ricevuta. In tal caso la *lectio paedagogica*, lo schiaffo divino provvidenziale, starebbe nel successo di una comunità che pur avendo ricevuto una verità parziale, tuttavia di essa è geloso custode, a differenza di quella che era stata chiamata «nuovo Israele».

Soltanto che è rimasto solo lo schiaffo, e un seguace dello *zim zum* potrebbe dire che ancora una volta Dio ha azzardato riguardo alle sue inaffidabili e pericolose creature umane. Per finire un'avvertenza: escludere la predetta possibile risposta equivale a negare all'Islām l'inquadramento in una azione provvidenziale divina. Con tutto quel che segue.



IL CIBO E IL SUO DIRITTO NELLE COSTITUZIONI: SICUREZZA E SOVRANITÀ ALIMENTARE

CHIARA SAVIGNANO

EXCURSUS STORICO SULL’AFFERMAZIONE DEL DIRITTO AL CIBO E RIFERIMENTO AD EXPO

1948. Questa è la data chiave per trovare il primo riconoscimento diretto del diritto al cibo, all’interno della Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo,ⁱ la quale, all’art. 25,

ⁱ Il 10 dicembre 1948, l’Assemblea Generale delle Nazioni Unite approvò e proclamò la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, il cui testo completo è stampato nelle pagine seguenti. Dopo questa solenne deliberazione, l’Assemblea delle Nazioni Unite diede istruzioni al Segretario Generale di provvedere a diffondere ampiamente questa Dichiarazione e, a tal fine, di pubblicarne e distribuirne il testo non soltanto nelle cinque lingue ufficiali dell’Organizzazione internazionale, ma anche in quante altre lingue fosse possibile usando ogni mezzo a sua disposizione. Il testo uffii-

par. 1, stabilisce testualmente che «ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione e alle cure mediche».

Oltre all'esplicito riferimento al concetto di benessere, la dichiarazione in questione già faceva emergere la necessità della corrispondenza del cibo ad altri importanti parametri quali la salubrità e la qualità.

Quanto enunciato nella Dichiarazione, a livello formale, viene reso vincolante per gli Stati con il Patto Internazionale sui diritti economici, sociali e culturali,ⁱⁱ la base giuridica per tutte le successive elaborazioni del concetto (l'elaborazione del Patto risale al 1966, ma il numero di ratifiche necessario verrà raggiunto solo nel 1976).

L'art. 11 del Pattoⁱⁱⁱ riconosce, infatti, sia un diritto fondamentale delle persone, ovvero di essere libere dalla fame, nonché un contestuale dovere degli Stati di adottare sia singo-

ciale della Dichiarazione è disponibile nelle lingue ufficiali delle Nazioni Unite, cioè cinese, francese, inglese, russo e spagnolo.

ⁱⁱ Il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, ICESCR) è la fonte giuridica internazionale primaria dei diritti economici, sociali e culturali. Il Patto riconosce tutela il diritto al lavoro e a condizioni lavorative giuste e favorevoli negli Articoli 6 e 7, il diritto di iscriversi ai sindacati e di intraprendere azioni collettive per il lavoro nell'Articolo 8, il diritto alla sicurezza sociale nell'Articolo 9, il diritto alla tutela della famiglia, compresa la tutela per le madri e i bambini, nell'Articolo 10, il diritto a un tenore di vita adeguato, compreso il diritto all'alimentazione e il diritto all'abitazione, nell'Articolo 11, il diritto alla salute nell'Articolo 12, il diritto all'istruzione nell'Articolo 13, come pure il diritto di partecipare alla vita culturale e il diritto ai benefici della scienza e della cultura nell'Articolo 15. Il Patto internazionale sui diritti civili e politici, adottato nello stesso periodo dell'ICESCR, riconosce e tutela una serie di fondamentali diritti economici, sociali e culturali, compreso il diritto di iscriversi ai sindacati nell'Articolo 22, e il diritto delle minoranze etniche, religiose o linguistiche di impegnarsi nella loro cultura, di praticare la loro religione e di usare la loro lingua nell'Articolo 27.

ⁱⁱⁱ 1. Gli Stati parte del presente Patto riconoscono il diritto di ogni individuo ad un livello di vita adeguato per sé e per la propria famiglia, che includa alimentazione, vestiario ed alloggio adeguati, nonché al miglioramento continuo delle proprie condizioni di vita. Gli Stati parte prenderanno misure idonee ad assicurare l'attuazione di questo diritto, e riconoscono a tal fine l'importanza essenziale della cooperazione internazionale, basata sul libero consenso. 2. Gli Stati parte del presente Patto, riconoscendo il diritto fondamentale di ogni individuo alla libertà dalla fame, adotteranno, individualmente e attraverso la cooperazione internazionale, tutte le misure, e fra queste anche programmi concreti, che siano necessarie: a) per migliorare i metodi di produzione, di conservazione e di distribuzione delle derrate alimentari mediante la piena applicazione delle conoscenze tecniche e scientifiche, la diffusione di nozioni relative ai principi della nutrizione, e lo sviluppo o la riforma dei regimi agrari, in modo da conseguire l'accrescimento e l'utilizzazione più

larmente che attraverso la cooperazione internazionale, le misure necessarie per attuare tale diritto. In che modo? Diversi sono gli esempi di attuazione che si possono elencare, ad esempio migliorando i metodi di produzione, conservazione e distribuzione degli alimenti grazie a conoscenze tecniche e scientifiche sempre più all'avanguardia e riformando il sistema agrario utilizzare al meglio le risorse già in essere.

Nel testo dell'articolo in analisi, per la prima volta, il diritto ad essere liberi dalla fame viene definito come «fondamentale». Una prima grande conquista che non può passare inosservata.

Oltre a questo snodo epocale, emerge il concetto dell'importanza del ruolo della cooperazione internazionale tra gli Stati per assicurare tale diritto. Anche questo aspetto è da considerare con il giusto interesse perché, pur ricadendo sui singoli Stati la responsabilità di proteggere e garantire tale diritto, traspare l'importanza della rete di cooperazione, fondamentale anche per risolvere i problemi legati alla globalizzazione dei mercati e allo sfruttamento dell'ambiente.

Nel Patto, infine, emerge un ulteriore profilo altrettanto significativo, ovvero la necessità di assicurare il diritto ad una alimentazione adeguata. Tale concetto non è nuovo alle cronache, basta pensare a quanto affermato nell'art. 25 della citata Dichiarazione Universale.^{iv}

Una vita dignitosa è l'obiettivo finale del diritto al cibo e questo è possibile ottenerlo con politiche comuni perché si possa garantire quantità e qualità di cibo per permettere a tutti gli individui di soddisfare i propri bisogni alimentari. Unitamente a questi concetti viene ripresa la «sostenibilità» di tale accesso al cibo ovvero deve essere attuato con modalità tali da non interferire con altri diritti umani. Il cibo deve, inoltre, essere sano, ossia

efficaci delle risorse naturali; b) per assicurare un'equa distribuzione delle risorse alimentari mondiali in relazione ai bisogni, tenendo conto dei problemi tanto dei Paesi importatori quanto dei Paesi esportatori di derrate alimentari.

^{iv} 1. Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari; e ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà. 2. La maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure ed assistenza. Tutti i bambini, nati nel matrimonio o fuori di esso, devono godere della stessa protezione sociale

privo di sostanze che possano nuocere alla salute, e deve poter rispondere ai bisogni alimentari di tutte le persone.

Tale aspetto è ripreso con forza dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite (risoluzione 63/187 del 18 dicembre 2008 relativa al diritto al cibo) grazie alla riaffermazione dei diritti ad una alimentazione adeguata e alla libertà dalla fame.

Oltre alle Dichiarazioni ed ai Patti anche gli strumenti di *soft-law*^v hanno offerto il loro apporto su questo tema; a tal proposito si evidenzia in primo luogo la Dichiarazione mondiale sulla nutrizione, adottata dalla Conferenza internazionale sulla nutrizione della Fao^{vi} nel dicembre 1992, la quale statuisce che «*l'accesso ad una alimentazione adeguata e sicura è un diritto di ogni individuo*» (par.1).

Pochi anni dopo, anche la Dichiarazione di Roma sulla sicurezza alimentare mondiale (1996) sancisce l'impegno ad «*attuare politiche volte a sradicare la povertà e la disuguaglianza e a migliorare l'accesso fisico ed economico a tutti, in ogni momento, a cibo sufficiente, nutrizionalmente adeguato e sicuro*».

Viene stilato un piano di azione degli Stati che prevede che gli stessi adottino misure che garantiscano la qualità e sicurezza alimentare, in particolare attraverso il rafforzamento delle attività normative e di controllo nei settori della salute umana e animale e della sicurezza delle specie vegetali.

Da ultimo, tra gli strumenti di *soft law*, vengono in rilievo le «*Voluntary Guidelines to support the Progressive Realization of the Right to Adequate Food in the Context of National Food Security*»,^{vii} adottate dal Consiglio della FAO nel 2004.

^v La locuzione *soft law* indica nel linguaggio giuridico una serie di fenomeni di regolazione connotati dalla produzione di norme prive di efficacia vincolante diretta.

La ragione del ricorso a norme del genere può stare nell'esigenza di creare una disciplina flessibile, in grado di adattarsi alla rapida evoluzione che caratterizza certi settori della vita economica o sociale, oppure di recepire all'interno dell'ordinamento norme di *soft law* emanate da organizzazioni internazionali.

^{vi} L'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura, in sigla FAO, è un'agenzia specializzata delle Nazioni Unite con lo scopo di contribuire ad accrescere i livelli di nutrizione, aumentare la produttività agricola, migliorare la vita delle popolazioni rurali e contribuire alla crescita economica mondiale. La FAO lavora al servizio dei suoi paesi membri per ridurre la fame cronica e sviluppare in tutto il mondo i settori dell'alimentazione e dell'agricoltura

^{vii} «Linee guida volontarie per sostenere la realizzazione progressiva del diritto a un'alimentazione adeguata nel contesto della sicurezza alimentare nazionale»

Queste linee vengono identificate come una sorta di «codice di condotta» che fornisce indicazioni generali sulle azioni per sconfiggere la fame e per realizzare il diritto ad una alimentazione adeguata.

Esse sono indirizzate a tutti gli Stati della comunità internazionale, compresi quelli che non hanno ratificato gli strumenti internazionali all'interno dei quali è sancito il diritto al cibo.

Non si tratta di norme che aggiungono ulteriori obblighi legali, ma l'intento era quello di creare una vera e propria «guida pratica» rivolta agli Stati e a tutti i soggetti impegnati in questo ambito e costituita da 19 indicazioni contenenti raccomandazioni su tutti gli aspetti relativi al diritto al cibo. Vista sotto questa ottica, le linee guida sono uno strumento utile per i governi degli stati che per tutta la società civile.

Dopo aver elencato gli strumenti base di diritto internazionale nei quali il diritto al cibo è garantito, le linee guida sviluppano la sicurezza alimentare, prendendo come riferimento quattro concetti: disponibilità, stabilità dell'offerta, accesso e utilizzo. Oltre a ciò viene racchiusa la sintesi dei documenti internazionali elaborati in materia di diritto al cibo perché tutti gli Stati siano allineati sull'importante diritto.

La problematica relativa al diritto al cibo assume sempre di più una dimensione internazionale, superando il rapporto tra Stato e cittadino ed individuando anche le responsabilità extraterritoriali riguardanti, ad esempio, il commercio internazionale e gli aiuti alimentari.

Dall'analisi delle fonti internazionali più significative in materia di diritto al cibo, si può comprendere come l'affermazione tale diritto sia stata caratterizzata da una comprensione dello stesso non come diritto isolato, ma come parte fondamentale di un più ampio gruppo di diritti fondamentali dell'uomo connessi tra loro.

Come puntualmente rilevato da Stefano Rodotà,^{viii} viene così colta la natura essenzialmente politica del diritto al cibo, che si presenta come un diritto fondamentale della persona che riguarda l'esistenza in tutta la sua complessità, divenendo componente essenziale della cittadinanza e, insieme, preconditione della stessa democrazia.

Ad oggi sono 22 le Costituzioni di Stati extraeuropei che hanno riconosciuto il diritto al cibo come fondamentale della persona; tra queste spiccano quella del Brasile, dell'India e del Sudafrica. Più in generale, si tratta di manifestazioni concrete ad un movimento

^{viii} Stefano Rodotà, *Il diritto al cibo*, Edizioni de Il Corriere della sera, Milano 2014.

volto ad assicurare una sicurezza alimentare che può esserci solamente quando ogni persona ha accesso ad un cibo sano, sufficiente e nutriente.

Oggi, grazie al tema centrale affrontato da Expo, anche l'Italia sta cercando di offrire il suo contributo per arrivare ad inserire in Costituzione la previsione di tale diritto. Al momento è la «Carta di Milano»,^{ix} documento di impegno collettivo sul diritto al cibo che rappresenta l'eredità immateriale di Expo.

Il documento esprime la proposta dell'Italia sui temi dell'Esposizione Universale, ma è anche lo strumento per guidare il dibattito che si svolgerà nei prossimi mesi, e per tutte le iniziative che diventeranno eventi nel semestre dell'Expo (a partire dal Padiglione Italia). La Carta è stata consegnata al Segretario Generale dell'ONU Ban Ki-Moon quale atto di indirizzo internazionale e quale contributo alle riflessioni che si sono svolte in sede di discussione sui Millennium Goals a novembre 2015.

Per la prima volta, quindi, un'Esposizione universale propone una carta di responsabilità e impegni concreti e misurabili rivolta a cittadini, governi, istituzioni, associazioni e imprese. Il documento è stato sottoposto infatti anche alla firma dei visitatori dei padiglioni per responsabilizzare ciascuno su questioni come lo spreco alimentare, il diritto al cibo, la sicurezza dei prodotti, l'agricoltura sostenibile. Tutto questo in vista dell'aggiornamento degli Obiettivi del Millennio delle Nazioni Unite, che proprio quest'anno saranno sostituiti dai nuovi Obiettivi di Sviluppo Sostenibile, nel quale l'Italia ed Expo saranno protagonisti.

DIRITTO AL CIBO E SICUREZZA ALIMENTARE

Il sistema europeo sulla sicurezza alimentare è stato costruito con il reg. 178/02^x che ha definito i principi e i requisiti generali del diritto alimentare. Tale regolamento del Parla-

^{ix} La Carta di Milano, con più di un milione di firme raccolte, rappresenta l'eredità culturale di Expo Milano 2015. Un documento partecipato e condiviso, fortemente voluto dal Governo italiano, che richiama ogni cittadino, associazione, impresa o istituzione nazionale e internazionale ad assumersi le proprie responsabilità per garantire alle generazioni future di poter godere del diritto al cibo.

^x Regolamento del 28 gennaio 2002 che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa procedure nel campo della sicurezza alimentare.

mento europeo e del Consiglio ha dato vita ad un quadro globale, in parte già conosciuto grazie ai puntuali singoli interventi del diritto comunitario, trasferendo il tutto in una visione globale. Punto fondamentale di partenza è la considerazione della filiera di produzione nel suo insieme. Questo comporta il coinvolgimento di tutti gli operatori coinvolti nella produzione di mangimi e alimenti al fine di escludere l'immissione sul mercato di alimenti a rischio.

Vengono, quindi, elencate una serie di regole utili e determinanti per rafforzare il controllo sull'attività delle imprese all'interno della filiera, intendendosi, per *responsabilità di filiera* quell'insieme di obblighi che ricadono sulle imprese che operano nella catena di produzione alimentare, attraverso i quali il diritto comunitario ha voluto realizzare una attribuzione di responsabilità in capo alle imprese per garantire il rispetto dei requisiti di sicurezza degli alimenti.

Il concetto è stato elaborato nel Libro Bianco^{xi} sulla sicurezza alimentare del 12 gennaio 2000 che, nel definire gli obiettivi della normativa da adottare, affermava testualmente:

Dando seguito al Libro verde della Commissione sui principi generali della legislazione in materia alimentare nell'Unione europea e alle successive consultazioni, si proporrà un nuovo quadro giuridico che coprirà l'intera catena alimentare, compresa la produzione di mangimi per gli animali, stabilirà un elevato livello di protezione della salute dei consumatori e attribuirà in modo chiaro la responsabilità primaria di una produzione alimentare sicura alle industrie, ai produttori e ai fornitori.

Invariato comunque il regime della responsabilità per danno da prodotto difettoso, come espressamente previsto all'art 21 del regolamento 178/02, nella misura in cui la disciplina sulla sicurezza alimentare è diretta a garantire la sicurezza del prodotto, e non il risarcimento del danno da prodotto.

Nella stesura del reg. 178/02, l'alimento destinato ai consumatori finali rappresenta l'elemento ultimo della catena produttiva, anche se la disciplina arriva a regolamentare l'attività produttiva delle imprese coinvolte nella produzione, attraverso obblighi che

^{xi} Il Libro Bianco sulla sicurezza alimentare del 12 gennaio 2000 (dicitura esatta COM 99/719 definitivo) è un provvedimento comunitario redatto allo scopo di delineare l'insieme delle azioni necessarie a completare e attualizzare la legislazione dell'Unione Europea in materia, appunto, di alimentazione, di modo da garantirne la sicurezza. Ciò per ottenere un implemento della comprensione e dell'adattabilità di tale complessa legislazione, ma anche in virtù di una maggior trasparenza verso il cittadino.

impongono alle imprese alimentari stesse il rispetto di norme tecniche che riguardano le procedure di fabbricazione.

Queste però non corrispondono esclusivamente al controllo sulla composizione o sulle caratteristiche del prodotto finale, ma si riferiscono alla fabbricazione del prodotto, introducendo regole di comportamento in funzione di un governo pubblicistico della sicurezza alimentare. Ciò che emerge a chiare lettere è la volontà del legislatore di non rivolgere la sua attenzione esclusivamente al prodotto finale messo in commercio, ma alla globalità della produzione e alla rilevanza dell'attività gestita dalle singole imprese. Il procedimento di produzione le regole di comportamento dell'azienda stessa sono meritevoli di attenzione tanto quanto il prodotto finale in sé.

Un altro aspetto approfondito dalla normativa di riferimento riguarda i rapporti tra le imprese della filiera e la individuazione del rispetto degli obblighi imposti all'impresa alimentare. A tal proposito trova un riscontro importante, sul piano della prassi operativa, il ricorso agli strumenti della certificazione privata da parte delle aziende.

Tale ricorso alla certificazione degli standard di produzione va ad integrare il contenuto contrattuale, che costituisce uno strumento di autotutela, nel momento in cui impone altre regole di comportamento alle imprese coinvolte nella produzione, con una certificazione del rispetto delle regole di produzione affidata a organismi terzi.

Questo nuovo approccio è stato recepito dalla Commissione che, nel «Libro verde sulla qualità dei prodotti agricoli» del 15 ottobre 2008^{xii} ha considerato la rilevanza dei sistemi di certificazione della qualità, anche quando essi si riferiscono alle norme di produzione obbligatorie.

^{xii} COM (2008) 641 del 15 ottobre 2008, «Libro Verde sulla qualità dei prodotti agricoli: norme di prodotto, requisiti di produzione e sistemi di qualità». Sul tema, ved. A. Germanò, «Il Libro Verde della Commissione europea del 15 ottobre 2008: alla ricerca di una definizione di alimenti di qualità», in *Rivista di Diritto Agrario*, 2008, I, p. 480 ss.; id., «La qualità dei prodotti agro-alimentari secondo la Comunità europea», in *Rivista di Diritto Agrario*, 2009, I, p. 359 ss. In argomento, cfr., inoltre, il fascicolo della *Rivista di Diritto Alimentare*, 2009, I, disponibile online all'URL <www.rivistadirittoalimentare.it>, dedicato interamente al Libro Verde.

DIRITTO AL CIBO E SOVRANITÀ ALIMENTARE

Il concetto di sovranità alimentare ricomprende il diritto dei popoli a un cibo salubre, culturalmente appropriato, prodotto attraverso metodi sostenibili ed ecologici, in forza del loro diritto a definire i propri sistemi agricoli e alimentari. Questa è la definizione di «sovranità alimentare» emersa dal Forum di Nyeleni (Mali) nel 2007.^{xiii} Il concetto viene incentrato sulle aspirazioni e sui bisogni di chi produce, distribuisce e consuma alimenti e sulla importanza delle politiche alimentari.

La sovranità alimentare dona priorità a economie e mercati locali e nazionali, promuove un commercio trasparente che garantisce redditi equi a tutte le persone, così come il diritto dei consumatori al controllo della propria particolare nutrizione. Assicura altresì che i diritti d'uso e gestione di terre, territori, acque, semi, mandrie e biodiversità siano nelle mani di chi producono il cibo. Inoltre implica nuove relazioni sociali libere da ineguaglianze fra popoli, gruppi etnici, classi economiche e generazioni.

A livello mondiale, il concetto di sovranità alimentare è stato avanzato a livello per la prima volta alla FAO, organismo delle Nazioni Unite, a Roma nel 1996.

È importante rilevare che ad oggi diversi Stati, soprattutto appartenenti all'emisfero sud del mondo abbiano previsto il concetto di sovranità alimentare nelle proprie Costituzioni nazionali. Un piccolo passo in avanti per il riconoscimento effettivo e concreto di tale importante aspetto. Questo tema, infatti, non è solamente legato alle organizzazioni sociali, ma diventa fondamentale anche in chiave governativa e nel rapporto tra Stati come uno degli strumenti cardine per approcciare aspetti quali la fame, il cibo e la produzione.

Gli stati che ad oggi hanno fatto proprio questo concetto sono diversi, tra i quali Nepal, Mali, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Bolivia, Honduras, Venezuela, Saint Vincent e Grenadas, Haiti, Panama, Guatemala, Messico, Belize e Repubblica Dominicana. I Paesi sudamericani hanno partecipato ad un vertice intitolato «Sovranità e sicurezza alimentare» (maggio 2008) in cui sono stati affrontati diversi temi legati al diritto al cibo e alla sicurezza di questa. A conclusione del meeting i Paesi coinvolti hanno convenuto in una dichiarazione finale identificando proprio nel rilancio di politiche agrarie tarate sulla piccola e media

^{xiii} Sul punto cfr. la pagina web all'URL: <www.nyelenieurope.net/en>.

azienda contadina e l'agroecologia la via di uscita dalla crisi profonda in cui è piombata l'alimentazione, l'economia e l'ambiente.^{xiv}

La Sovranità alimentare rappresenta in sintesi la piattaforma comune di rivendicazione di un nuovo orizzonte politico in tema di agricoltura e alimentazione, capace di valorizzare le diversità dei territori, le specificità dei relativi sistemi agrari, nonché di restituire ai sistemi di rappresentanza politica le responsabilità che hanno ceduto o di cui sono stati espropriati (come ad esempio in tema di privatizzazione dell'acqua).

L'accesso ed il controllo delle risorse naturali, la produzione di alimenti e l'aumento del potere di decisione, sono i tre principi fondamentali. Sarebbe necessario costruire un impianto che riguardi democrazia e partecipazione in relazione al controllo del cibo e delle risorse necessarie a produrlo oltre che alle politiche sociali, ambientali, economiche e agricole necessarie a sostanza a sistemi agrari che siano poi effettivamente in grado di garantire il diritto al cibo e ad un reddito di cittadinanza dignitoso.

BIBLIOGRAFIA

- Ainger Katharine, «The new peasant revolt», *New Internationalist*, 353, 2003, pp. 9-13.
- Bové José, Doufur François, *The world is not for sale*, Verso, London 2001 (*Il mondo non è in vendita*, Feltrinelli, Milano 2001).
- Capelli Fausto, «Qualità e sicurezza dei prodotti agroalimentari nell'Unione europea», *Alimenta*, n. 9, Edizioni Scienza e Diritto, Milano 2002, pp. 35-44.
- Casnaghi Arnaldo, Maffi Veronica, Pirani Alberto, «Uno strumento in più per qualità e sicurezza», in *Largo Consumo*, n. 2, Editoriale Largo Consumo, Milano 2006, pp.39-41.
- Cassese Sabino, «Proposte per un'Autorità nazionale per la sicurezza alimentare», in *Giornale di Diritto Amministrativo*, n. 7, Ipsoa, Milano 2002, pp. 799- 801.
- COM (1997) 176, del 30 aprile 1997, *Libro Verde sui principi generali della legislazione alimentare*,
- COM (1999) 719, del 12 gennaio 2000, *Libro Bianco sulla sicurezza alimentare*

^{xiv} Sul punto: *Declaración final de la cumbre presidencial de Managua, Soberanía y seguridad alimentaria: Alimentos para la vida*, Managua, Nicaragua 7 maggio 2008, disponibile online all'URL:

<www.presidencia.gob.ni/index.php?option=com_content&view=article&id=60%3Adeclaracion&catid=35%3Aamay02008&Itemid=54&showall=1>.

- Desmarais Annette Aurélie, *La Via Campesina*, Pluto Press, London 2007.
- Foraboschi Politta, «I pilastri della qualità», in *Largo Consumo*, n. 6, Editoriale Largo Consumo, Milano 2006, pp. 39-45.
- McMichael Philip, *Sustainability and the Agrarian Question of Food*, articolo preparato per la presentazione plenaria al Congresso Europeo di Sociologia Rurale, Wageningen University, 20-24 agosto 2007, disponibile online:
<www.researchgate.net/publication/239589711_Sustainability_and_the_Agrarian_Question_of_Food>.
- , «Peasant make their own history, but not just as they please», *Journal of Agrarian Change*, 2/3 2008, pp. 205-28.
- Patel Rajeev, «Exploration on Human Rights, Transgressing rights: La Via Campesina's Call for Food Sovereignty», *Feminist Economics*, 13(1), 2007, pp. 87-116.
- Ricci Carola, *Il diritto al cibo sicuro nel diritto internazionale. Spunti di riflessione*, Aracne, Roma 2012.
- Rodotà Stefano, *Il Diritto al cibo*, Edizioni de Il Corriere della sera, Milano 2014.
- Ventura Sergio, *Principi di diritto dell'alimentazione*, Franco Angeli, Milano 2001.
- Windfuhr Michael, Jennie Jonsén, *Food Sovereignty. Towards democracy in localized food systems*, FIAN International, ITDG Pub., Rugby, Warwickshire, UK 2005.



DINO CAMPANA

STEFANO WULF

Dino Campana nacque a Marradi (Firenze) il 20 agosto del 1885, visse una giovinezza travagliata, in paese veniva chiamato "*il mat*". Interruppe gli studi di chimica all'università di Bologna e dopo un ricovero al manicomio di Imola iniziò una serie di vagabondaggi in Svizzera e Francia.

Nel 1908 lavorò in Argentina come bracciante, nel suo peregrinare passò per Odessa, Anversa, Bruxelles, Parigi. Nel 1909 venne di nuovo ricoverato in una clinica di Firenze. Riprese, due anni dopo, senza fortuna, gli studi universitari. Nell'autunno 1913 consegnò a Soffici e Papini il quadernetto dei suoi *Canti orfici*. Soffici smarri il manoscritto e il mito (o forse no) vuole che nella primavera successiva Dino fosse costretto a riscriverli a memoria. Li farà stampare privatamente da un tipografo di Marradi nel 1914. Segue una nuova fase di viaggi, a Torino e poi a Ginevra, a questi si alternano un altro soggiorno in clinica e una tumultuosa relazione con Sibilla Aleramo tra 1916 e 1917. Viene ricoverato definitivamente nel manicomio di Castel Pulci nel 1918, vi morirà - probabilmente per setticemia - il primo marzo del 1932.

La pazzia non fu il seme della poesia ma l'epilogo.

Perché scrivere un omaggio a Dino Campana? Perché no?

Stefano Wulf
Omaggio a Dino Campana

Poème en prose vs. Essai.
Umile tentativo
per un testo Giano Bifronte
Con citazioni non virgolettate
Essai vs. Poème en prose.

Allegro, non troppo

Faust era giovane e bello, aveva i capelli ricciuti...

...ed era un giovinetto timido con delle possibilità liriche. Continuamente in viaggio, andava e tornava. Una volta seguì anche un pezzo di tragitto di Marco, dagli Appennini (quasi) alle Ande (quasi).

Un giorno, tra Soffici giacigli smarri (o meglio glieli persero) un manoscritto di certi versi.

«Musica da sogno!» disse qualcuno.

«Note da incubo!» rispose un altro.

Prova tu a dover ricostruire quello che avevi già reso perfetto (almeno per te stesso).

Non saprei dire se sia meglio rifare il tutto a memoria o ricomporlo recuperando e restaurando frammenti.

Faust seguiva spesso -come allucinato (abbastanza pidocchioso)- una sua Chimera (perché ognuno ha una sua Chimera) e, non trovando la meta, cercò alla fine risposte presso una novella Sibilla.

Una ricerca sofferta e vana.

E così la Chimera della perfezione

(soggettiva e che altro!) lo assillava costantemente...

E come un fantoccino meccanico, tesseva una rete da ragno sempre identica a se stessa.

Le falene grasse e i grilli ottusi di Marradi gliela rompevano sempre. E lui sempre la ricostruiva uguale. Sempre a causa della famosa Chimera.

E ancora ti chiamo: Chimera, Chimera!

Fuga con brio

Gli scoiattoli procedono a scatti.

Sono agili corridori e saltatori, su qualsiasi supporto e terreno. Hanno occhi vivaci, code eleganti e lucide. Nei grandi parchi londinesi vivono organizzati in colonie. Ogni colonia ha il suo territorio e forse anche il suo colore di pelliccia. In genere le tinte vanno

dal marrone scuro -quasi nero- al rossiccio.

In certe occasioni schizzano via, zigzagano, scattano, si bloccano all'improvviso e poi ripartono, il tutto come se fossero in preda a frenesie assurde, inspiegabili e incontrollabili.

Anche nel parco-giardino di quello che fu un ospedale psichiatrico ci sono gli scoiattoli.

Qui, però, non sono suddivisi in colonie. Qui, inoltre, c'è il meltingpot della pelliccia. Sono di pelo rosso, marrone, grigio e si mescolano senza alcuna difficoltà. I comportamenti, per il resto, sono identici a quelli degli scoiattoli britannici, o meglio londinesi. Colpisce sempre lo zigzagare di traiettorie. Vanno, vengono e tornano, quasi non conoscessero la meta e cercassero ancora la via.

Dino Campana tra 1907 e 1918 è un viaggiatore-scoiattolo che zigzaga in giro per il globo: Francia, America del Sud, Odessa, Belgio, Firenze, Bologna, Torino, Ginevra, Novara, Castel Pulci...

Se fosse vissuto alla fine del XX secolo lo si sarebbe potuto scambiare per uno di quegli artisti contemporanei che viaggiano per mesi

-in lungo e in largo- scrivendo sulla terra, con i

Forse, se avesse saputo che...

...una poesia perfetta sarebbe come un sistema filosofico che quadrasse, sarebbe la fine della vita, un'esplosione, un crollo e una poesia imperfetta non è una poesia.

Dicevo, se avesse saputo tutto ciò, forse le cose sarebbero andate diversamente.

Invece nel 1932 morì. In un modo a dire il vero un po' stupido e beffardo nella circostanza.

Caro Faust, avresti potuto trovare cancellate arrugginite di ospedali psichiatrici in molte parti d'Italia, fin anche decenni e decenni dopo, nel 1992. Poche le isole fortunate toccate dal vero soffio di Bora basagliana a 180 Km orari.

Fra quelle sbarre che gli scoiattoli usavano per giocare e saltellare, dentro fuori. I più agili erano quelli grigi.

Tu eri grigio...

Mi destai un giorno uomo matricolato, ma non mi misero in mano un fucile.

La matricola era il numero di cartella che il mio amico P. di Castel Pulci redigeva costantemente con pazienza ammirevole.

Pure non è questa vita meno logica dell'altra.

Infatti, nel viola della notte odo canzoni bronzee. La cella è bianca, piena di un torrente di voci che muoiono nelle angeliche cune, delle voci angeliche bronzee è piena la cella bianca.

Dovete scusare Faust se ogni tanto perde il filo del discorso. Perché è difficile e faticoso essere una vivente protesta! una cometa!

Seguire la vocazione: dormire sotto i ponti, camminare in margine all'umanità!

Coi tempi che corrono potrebbero anche crederti pazzo, prenderti, rinchiuderti da qualche parte, dirti che lo fanno per il tuo bene, alla fine potresti anche, poi, morire in un modo un po' stupido e beffardo nella circostanza...

...di un netto miglioramento.

loro tragitti, le immense lettere delle parole che compongono le loro opere.

Di solito guadagnano qualche trafiletto o qualche passaggio TV di 15 secondi.

Ma Dino seguiva altri pensieri, altre mete, altre Chimere. E Dino sapeva che un autore francese da lui ben conosciuto aveva scritto:

ognuno la sua Chimera.

Quella di Dino Campana era personalissima e particolare, a tal punto che - ad un avventore incuriositosi per il suo zigzagare fisico e mentale (o spirituale) - avrebbe potuto rispondere che lui stesso non solo si ritrovava fustigato da un incredibile bisogno di andare, ma anche da un altrettanto invincibile e complementare bisogno di tornare.

Da qui i zig zag, da qui le spirali della sua vita, le spirali della sua scrittura, l'eterno viaggiare.

Da ciò deriva una forte istanza strutturante.

Radio parla: Il frammentismo dei Canti orfici è solo superficiale e l'opera non è leggibile esclusivamente seguendo la chiave interpretativa del *dérèglement* totale...

Dérèglement (che assomiglia molto alla più modaiola e attuale *deregulation*) che vale per l'assoluta equivalenza (estrema) fra poesia e *poème en prose*, certamente.

Dino ripete e rende circolare la sua scrittura, nel singolo testo e nell'intera struttura del poema. Questa è la costante, la chiave.

Nella vita Dino era in fuga, non si sa da cosa o da chi, ha seguito la Chimera, ha cercato sollievo nella Sibilla. Anche la sua poesia

-ci dice il poeta dei limoni- è in fuga e si disfa sempre sul punto di concludere. Così non sapremo mai cosa c'è oltre [...]

le alte case [...] deserte

Laggiù sul mar del pirata

De la città abbandonata

Tra il mar giallo e le dune...

...

Dino-scoiattolo è già scattato via, fuggito.

FEDERICO DONELLI ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Scienze Politiche - indirizzo Storia, Politiche e Linguaggi delle Relazioni Interculturali - presso la Scuola di Scienze Umane dell'Università degli Studi di Genova nel 2016, con una tesi di ricerca sul sistema di gestione delle minoranze confessionali all'interno dell'Impero ottomano. I suoi ambiti di ricerca riguardano le Relazioni Internazionali e la storia della Turchia moderna con una particolare attenzione alla teoria di politica estera di Ahmet Davutoğlu e le aperture turche verso regioni a lungo ignorate quali Africa e America Latina. Tra gli interessi di ricerca anche lo studio di strumenti di soft power e della cosiddetta diplomazia non ufficiale, tra cui l'utilizzo della dimensione culturale e umanitaria. Su questi temi ha pubblicato articoli su riviste e partecipato a convegni internazionali.

MARIO FARAONE è dottore di ricerca in Letterature dei Paesi di Lingua Inglese (Università di Roma «La Sapienza» - Istituto Universitario Orientale, Napoli), e *Fellow* della Christopher Isherwood Foundation at the Huntington, Los Angeles. Ha insegnato «Letteratura Inglese» e «Letterature dei Paesi di Lingua Inglese» presso il Corso di laurea in Scienze e Tecniche dell'Interculturalità all'Università di Trieste, e alle università di Roma, Cassino, Pescara e Foggia. Ha pubblicato *Un Uomo Solo*, studio monografico su narrativa autobiografica e rinnovamento spirituale nell'opera di Christopher Isherwood, studi e saggi su politica e letteratura negli anni Trenta; «Englishness» e «Britishness»; la Diaspora indiana e caraibica nel Regno Unito; le influenze interculturali di filosofie e religioni orientali nella cultura britannica e americana; William Shakespeare, Jonathan Swift, William Beckford, Cristina Trivulzio di Belgioioso, Florence Nightingale, Ralph Waldo Emerson, Anthony Trollope, James Joyce, T.S. Eliot, Thomas Wolfe, Edward Upward, Rex Warner, Giorgio Manganelli, Anthony Powell, Samuel Beckett, e su Sherlock Holmes tra Oriente e orientalismo in racconti canonici, apocrifi e adattamenti cinematografici e televisivi. Ha recentemente pubblicato *L'isola e il treno*, studio monografico su impegno politico e produzione artistica nell'opera di Edward Upward; *Il morso del cobra*, studio sulla ricezione artistica della religione Vedanta negli scritti di Christopher Isherwood; *Su il sipario, Watson!*, prima edizione critica e annotata dei drammi teatrali di William Gillette e Arthur Conan Doyle su Sherlock Holmes. Ha curato con Martina Bertazzon, Giovanna Manzato e Roberta Tommasi *Scorci improvvisi di altri orizzonti: sguardi interculturali su letterature e civiltà di lingua inglese*, e con Gianni Ferracuti e Valentina Oppedo *La più nobile delle arti: saggi, racconti e riflessioni su bugia, falsità, inganno e menzogna*.

GIANNI FERRACUTI insegna Letteratura Spagnola presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste. Pubblicazioni recenti: su *Studi Interculturali*: «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla ribellione delle masse», 2015; «“!Qué distinta pudo haber sido nuestra vida!” Sonata de otoño e gli esiliati della modernità», 2014; «José Ortega y Gasset e il modernismo: cento anni di *Meditaciones del Quijote*», 2014; «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica anti-borghese e prospettiva interculturale nel modernismo», 2014; «Una teoria sul gioco del *duende*», 2013; «L'autonomismo andaluso e Blas Infante», 2013; «Debluca Barea: la tradizione segreta del flamenco», 2013. Altri saggi recenti: «Jünger, il realismo sociale e la “terza navigazione” di Evola» (2015); «Liberalismo, socialismo, nazione, realismo politico: la polemica Ortega-Romanones», 2013; «“La emoción interior y el gesto misterioso”: i racconti galanti di Valle-Inclán», 2011. Monografie: *Iacobus: storie e leggende del Camino de Santiago*, 2015; *Profilo storico della letteratura spagnola*, 2013, 3° edizione aumentata; *Traversando i deserti d'occidente: Ortega y Gasset e la morte della filosofia*, 2012; *Canósse el cura de ver mas libros... Identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro*, 2011; *Modernismo: teoria e forme dell'arte nuova*, 2010.

MANUEL ROSSINI è docente incaricato di Filosofia presso il Dipartimento di Filosofia e presso l'Istituto di Sociologia dell'Albert Ludwigs Universität di Freiburg i. Br. (Germania). È stato borsi-

sta DAAD, della Fritz Thyssen Stiftung e del Leibniz - Institut für Europäische Geschichte di Mainz. È membro della Helmuth Plessner Gesellschaft e si occupa in particolare di antropologia filosofica, di filosofia della storia, della rivoluzione conservatrice tedesca e dei rapporti tra filosofia, cultura, letteratura e nazismo e di studi circa il biopotere. Pubblicazioni principali *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"* (2009); cura del carteggio Karl Löwith-Leo Strauss, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio 1932-1971* (2012); *L'ambivalenza della modernità. Karl Löwith, Rudolf Bultmann e i fondamenti cristiani dell'Occidente* (con Luca Montanari, 2014); *I non luoghi dell'inumano. Maschera e catastrofe: sulle tracce di Ernst Jünger*, ombre corte, Verona 2015. Tra le sue pubblicazioni più recenti «Einige Bemerkungen zum neuen Interesse an der philosophischen Anthropologie. Anlässlich der "Einführung" von H. Delitz "Arnold Gehlen", Konstanz: UVK 2011», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (2014), 1, S. 180-198; «Il potenziale della ribellione e la resistenza. Per una critica dell'anarca?» in Luigi Iannone (a cura di), *Ernst Jünger*, Solfanelli, Chieti 2015, pp. 449-470.

CHIARA SAVIGNANO Laureata in Giurisprudenza e specializzata presso la Scuola di Specializzazione per le Professioni Legali all'Università degli Studi di Parma, ha poi conseguito l'abilitazione all'esercizio della professione di avvocato. Specializzata in Diritto alimentare, ha redatto articoli scientifici di approfondimento della normativa comunitaria di riferimento. Attualmente esercita la professione forense nel Foro di Mantova occupandosi di contenzioso giudiziale e stragiudiziale in materia civile.

STEFANO WULF Insegnante, animatore della scena letteraria e artistica friulana, ha fondato nel 1994 il Circolo di Studi Artistici e Sociali Espressione Est (<www.espressione-est.com>). Con il Centro di Studi Interculturali Mediterranea ha pubblicato nel 2015 la raccolta di versi *Vento, schegge e bulloni* <www.lulu.com/shop/stefano-bulfone/ventoschegge-e-bulloni/paperback/product-22170653.html>.

PIER FRANCESCO ZARCONI Laureato in Giurisprudenza e dottore in Diritto Canonico, ha svolto un'intensa attività di ricerca su tematiche di storico-religiose, teologie cristiane, filosofia, dottrine politiche, ed è autore di numerose monografie, tra cui: *Rousseau totalitario* (Ege), *Il lato oscuro della democrazia* (Il Cerchio), *Portogallo anarchico e ribelle* (Samizdat), *Los amigos de Durruti nella rivoluzione spagnola* (Samizdat), *Gesù profeta rivoluzionario* (Macrolibrarsi), *Gli anarchici nella rivoluzione messicana* (Massari), *Dopo il quinto sole. Il Messico e le sue rivoluzioni* (Massari), *Os anarquistas na Revolução mexicana* (Fáisca), *Spagna libertaria* (Massari), *Islam. Un mondo in espansione* (Massari), *Il Messia armato. Yeshu bar Yoseph* (Massari). Collabora regolarmente col blog «Utopia Rossa», con articoli sui cristianesimi e commenti alle vicende del mondo islamico.