

studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 1/2014 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE



Théophile Gautier

Studi interculturali 1/2014

«Cette sensation, nous l'avons éprouvée nous-même plus d'une fois en Afrique, en Grèce, à Constantinople; et c'est une des plus vives qui puisse chatouiller encore un esprit blasé par la monotonie des civilisations. L'aspect de la barbarie plus rapprochée de la nature que l'état où nous vivons semble remuer au fond de l'homme les anciens instincts primitifs endormis et exerce une séduction irrésistible. La société y écrase moins l'individu, chacun y a davantage la responsabilité de soi-même. Aussi quelle ineffable dignité possède le moindre Levantin, qu'il soit vêtu d'un soyeux burnous ou seulement drapé d'une loque! L'on se sent si misérable, si disgracieux, si laid dans ce hideux habit moderne que, bien qu'il soit une protection en Orient, on a hâte de le dépouiller, car l'on est gêné parmi cette foule éclatante où l'on fait tache, comme lorsqu'on tombe en frac noir au milieu d'un bal masqué».

Studi Interculturali #1/2014
issn 2281-1273 - isbn 978-1-291-80775-2

MEDITERRANEA - 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. Le fotografie originali sono di Giulio Ferracuti.

Mediterranea ha il proprio sito all'indirizzo www.retemediterranea.it.

Il presente fascicolo è stato inserito in rete in data 27.3.14

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

SOMMARIO

L'ANALISI

- Veronica Balbo:
«Tra Scilla e Cariddi, ovvero dalla padella alla brace»: evoluzione e involuzione dei CPT
dalla legge Turco-Napolitano alla legge Bossi-Fini 7

STUDI

- Pier Francesco Zarcone:
Mondo islamico, laicità e secolarizzazione..... 47

- Mario Faraone:
«Which is it to-day, morphine or cocaine?»: l'oppio e i suoi derivati come elementi strutturali, interculturali e creativi nei testi letterari, memorialistici e saggistici di lingua inglese del XVIII e il XIX secolo..... 108

- Gianni Ferracuti:
Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo 164

- Giuseppe Vaira:
Soggetto e comunicazione interculturale nell'analisi di Alain Touraine 221

- Anna Di Somma:
Un intellettuale di vocazione. A proposito de *La vocazione dell'arciere*. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset..... 229

SEGNALAZIONI, NOTE, RECENSIONI.....244

Deblicca barea: un piccolo grande mistero del flamenco, di G.F. (244). Mario Faraone (ed.), *Su il sipario Watson*, Sapienza Università Editrice 2013 (246). Pier Francesco Zarcone, *Il Messia armato*, Massari 2013 (250). Mariella Combi, Luigi Marinelli, Barbara Ronchetti (eds.), *La patria degli altri*, Sapienza Università Editrice 2013 (251). Alexandra Zingone, *Affricana*, Salvatore Sciascia Editore 2012 (255).



«TRA SCILLA E CARIDDI, OVVERO DALLA PADELLA ALLA BRACE»
EVOLUZIONE E INVOLUZIONE DEI CPT DALLA LEGGE TURCO-NAPOLITANO ALLA
LEGGE BOSSI-FINI

VERONICA BALBO

1) INTRODUZIONE

Nel corso del mio percorso universitarioⁱ ho avuto la possibilità di affrontare tematiche estremamente attuali e molto vicine ai miei interessi personali. In particolare, ritengo una gran fortu-

ⁱ Il presente saggio deriva dalla tesi di laurea triennale di Veronica Balbo in Scienze e tecniche dell'interculturalità, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli Studi di Trieste, A. A. 2003-2004. La tesi, il cui titolo originario era *CPT: Applicazione dei diritti umani nell'Europa del III millennio*, rappresentava uno dei primi studi organici in assoluto sull'argomento. La redazione di *Studi Interculturali* ne ha deciso la pubblicazione perché, a dispetto degli anni, i CPT (oggi CIE, Centri di identificazione ed espulsione) continuano a essere oggetto di polemica e di critica anche da parte della Corte Costituzionale; inoltre sono di piena attualità le discussioni sul reato di immigrazione clandestina e, a livello governativo, sembra mancare del tutto un orientamento coerente nella politica sull'immigrazione, l'integrazione, la concessione della

na aver potuto realizzare una esperienza di stage, che mi ha dato l'opportunità di riflettere su cose e avvenimenti di cui avevo sentito parlare, ma verso i quali non mi ero mai posta in modo critico e non avevo effettuato letture approfondite. Mi riferisco alla realtà dei rifugiati, con la quale sono entrata direttamente in contatto grazie all'esperienza presso l'ufficio rifugiati dell'ICS (Consorzio Italiano di Solidarietà),ⁱⁱ organizzazione no-profit, che si occupa di progetti di sviluppo e dell'accoglienza e della tutela dei rifugiati. È da qui che scaturisce il mio interesse nei confronti dei Centri di Permanenza Temporanea, tema da me sottoposto ad alcune ricerche, effettuate sia per interesse personale che dell'associazione. L'argomento mi ha incuriosito e mi ha stimolato a pormi domande, anche elementari, sulla loro nascita, struttura e funzione. In un primo momento non riuscivo a capire la necessità di questi luoghi, li credevo centri di accoglienza ma, leggendo e approfondendo le mie ricerche, mi sono accorta che erano l'esatto contrario. È la curiosità, quindi, che mi ha portato ad approfondire l'argomento e farlo poi oggetto della mia tesi, che ritengo possa essere un piccolo contributo alla diffusione di informazioni, difficili da reperire per chi non ha un interesse particolare a riguardo e soprattutto quasi impossibili da gestire in modo organico, in quanto le fonti esistenti sono poche e si basano soprattutto su articoli e interventi, a volte non facili da interpretare e che comunque si avvalgono di linguaggi tecnici.

La sintesi qui proposta concentra particolare attenzione sulle soluzioni attuate dalla più recente Bossi-Fini, passando inoltre attraverso le direttive emanate dalla Turco-Napolitano sui «centri di permanenza temporanea» e provvedendo quindi a evidenziarne gli aspetti contraddittori, rimasti fondamentalmente irrisolti, o addirittura amplificati, dalla successiva normativa n. 189/2002. In particolar modo, ho voluto mettere in evidenza le particolari anomalie burocratiche che rendono paradossalmente più difficile la strada per la regolarizzazione degli immigrati, con particolare attenzione al problema dei rifugiati e del rilascio dei permessi di soggiorno. La decisione di rimarcare, all'interno della mia ricerca, l'aspetto giuridico dei Centri di Permanenza, risentiva anzitutto della necessità di far capire cosa essi fossero e come funzionassero da un punto di vista legale, ma soprattutto del fatto che l'ipotesi di ricerca nasceva proprio all'interno di una forte contrapposizione tra dettati legali e applicazione degli stessi.

Ho cercato di non addentrarmi eccessivamente all'interno di questioni di diritto comunitario, ma piuttosto di fornire un quadro generale sul tema CPT, che mi permettesse di confrontare quelle che sono le compatibilità e le incongruenze tra le direttive dell'Unione Europea e le politiche migratorie adottate dall'Italia a riguardo. Per fare questo, ho ritenuto essenziale iniziare illustrando brevemente le principali caratteristiche giuridiche e pratiche delle due leggi qui esaminate.

cittadinanza. Riteniamo che il presente saggio sia tutt'ora un contributo utile per arrivare alla chiarezza su un tema che non è solo giuridico o politico, ma è anzitutto una grande questione umana.

ⁱⁱ L'ICS - Consorzio Italiano di Solidarietà - Ufficio Rifugiati Onlus è un'associazione privata, laica e senza scopo di lucro che svolge un'opera di tutela a favore di richiedenti asilo, rifugiati e persone titolari di protezione temporanea o sussidiaria presenti a Trieste e in Friuli Venezia Giulia e organizza servizi di accoglienza ed integrazione nell'area nord orientale. Gli uffici sono a Trieste, in Via di Scorcola 2, 34134. Il sito ufficiale dell'ICS è disponibile all'URL: <<http://www.icsufficiorifugiati.org/>>.

2) LA LEGGE TURCO-NAPOLITANO, 6 MARZO 1998, N. 40

Le direttive generali rimaste incompiute col decreto Dini del 1995,ⁱⁱⁱ vengono a essere opportunamente modificate dalla legge 40/98^{iv} sull'immigrazione, divenendo effettive con l'approvazione del decreto legislativo n. 286 del 25 Luglio 1998. Con tale provvedimento si intendeva rendere ulteriormente efficaci le politiche migratorie, con l'intento di contrastare il fenomeno dell'immigrazione clandestina. Tale legge, che rappresenta indubbiamente una svolta di portata notevole nell'ordinamento italiano,^v si dimostra coerente con le scelte ormai maggiormente diffuse e praticate nel resto dell'Unione Europea, che tendono a conseguire un non unico ma fondamentale risultato: un maggiore controllo dei flussi. Tuttavia, la nuova legge sull'immigrazione sembra porre in essere il problema dell'irregolarità da un punto di vista principalmente di ordine pubblico, in quanto *«non sostituendo alla logica dell'esclusione della fortezza asediata quella dell'integrazione, non assegna all'espulsione una logica residuale dimostrando di non volersi distaccare dalla tradizionale filosofia del fenomeno migratorio come questione di ordine pubblico»*.^{vi}

Tra i punti principali della normativa Turco-Napolitano vi sono infatti:

1) Regolazione dei flussi sulla base di quote programmate annualmente^{vii} nel rispetto e nella salvaguardia *«delle diversità e delle identità culturali delle persone, purché non confliggenti con l'ordinamento giuridico»*;^{viii}

2) Maggiori controlli alle frontiere, *«nell'ambito delle compatibilità con i sistemi informativi di livello extranazionale previsti dagli accordi o convenzioni internazionali in vigore»*;^{ix}

ⁱⁱⁱ Si tratta del Decreto-Legge 18 novembre 1995, n. 489, *«Disposizioni urgenti in materia di politica dell'immigrazione e per la regolamentazione dell'ingresso e soggiorno nel territorio nazionale dei cittadini dei Paesi non appartenenti all'Unione europea»*, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n.270 del 18-11-1995, entrato in vigore il 19-11-1995, ma mai convertito in legge. Il decreto prendeva il nome dall'allora Presidente del Consiglio dei Ministri e Ministro del tesoro e, ad interim, Ministro di grazia e giustizia Lamberto Dini. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legge:1995-11-18;489>.

^{iv} La legge *«Disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero»*, del 6 marzo 1998, n. 40, è comunemente nota con il nome Turco-Napolitano dai nomi degli allora Ministro della solidarietà sociale Livia Turco e Ministro degli interni Giorgio Napolitano. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1998-03-06;40@originale>.

^v La legge Turco-Napolitano sostituisce la normativa allora vigente, la legge Martelli - dall'allora Ministro guardasigilli Claudio Martelli - del 28 febbraio 1990 n. 39 che convertiva in legge il decreto legge 30 dicembre 1989 n. 416, *«Norme urgenti in materia di asilo politico, di ingresso e soggiorno dei cittadini extracomunitari e di regolarizzazione dei cittadini extracomunitari ed apolidi già presenti nel territorio dello Stato. Disposizioni in materia di asilo»*. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1990-02-28;39@originale>.

^{vi} Ornella Di Mauro, *«La disciplina delle espulsioni nell'ordinamento italiano»*, secondo capitolo del suo *I centri di permanenza temporanea per immigrati. Aspetti legali e funzionali*, 2001, pubblicato da *L'altro diritto - Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*, ISSN 1827-0565, e consultabile online all'URL: <<http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/dimauro/cap2.htm>>.

^{vii} L. 40/98, art. 3, comma 1, 3, 4.

^{viii} L. 40/98, art. 3, comma 3.

^{ix} L. 40/98, art. 9, comma 1.

3) Definizione giuridica dello straniero in termini di diritti-doveri e mediante la messa a punto di strumenti innovativi, quali ad esempio, la carta di soggiorno;^x

4) Regolamentazione del permesso di soggiorno in base al contratto di lavoro stagionale, subordinato (a tempo determinato o indeterminato) o autonomo;^{xi}

5) Disciplina delle espulsioni e del respingimento alle frontiere con l'istituzione del fermo amministrativo per i casi non immediatamente espellibili.^{xii}

Tra le novità più significative, quest'ultima rappresenta indubbiamente la più importante nell'ambito delle misure di contrasto applicate all'immigrazione irregolare. La previsione della modalità del trattenimento presso un domicilio coatto, inserita nella direttiva del precedente decreto Dini, diviene così effettiva con l'istituzione dei Centri di Permanenza Temporanea. Cambiamento che avviene contemporaneamente all'intensificarsi del numero dei provvedimenti d'espulsione emessi nei confronti di cittadini extra-comunitari.

Ma le novità non terminano qui. Infatti, si prospetta la possibilità per lo straniero di incorrere in un'espulsione semplicemente a seguito di una condizione di irregolarità amministrativa, condizione che va ad aggiungersi a quelle di espulsione per motivi di pubblica sicurezza e come atto sostitutivo della pena detentiva, già previsti dalla precedente legislazione.

Per riassumere, la Turco-Napolitano prevede quindi tre modalità di allontanamento coatto dal territorio:

1) L'espulsione amministrativa, che riguarda gli stranieri già presenti sul territorio nazionale in modo irregolare e quindi privi di soggiorno;

2) L'espulsione a titolo di misura di sicurezza, rivolta a quegli stranieri che, provvisti o meno del permesso di soggiorno, siano destinatari di una misura di sicurezza disposta dall'autorità giudiziaria in considerazione della pericolosità sociale da essi dimostrata nella commissione di un reato;

3) L'espulsione a titolo di sostituzione della pena detentiva.

Dove nei casi 2 e 3, rimangono sostanzialmente invariate le condizioni di espellibilità presenti già dalla precedente legge (con l'eccezione della modifica del decreto Conso,^{xiii} che eliminava la volontarietà da parte dell'interessato di richiedere la sostituzione della pena detentiva con

^x L. 40/98, art. 2, art. 9.

^{xi} L. 40/98, art. 5.

^{xii} L. 40/98, art. 13, art. 14.

^{xiii} Il decreto Conso - che prende il nome da Giovanni Conso, allora Ministro guardasigilli - è il decreto legge 14 giugno 1993, n. 187, «Nuove misure in materia di trattamento penitenziario, nonché sull'espulsione dei cittadini stranieri», convertito in legge il 12 agosto 1993. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legge:1993-06-14;187!vig=2014-02-14>. In esso vengono individuate le origini della detenzione amministrativa. Per essere precisi, si riscontrano «nei paletti posti dalla Corte Costituzionale all'indiscriminata criminalizzazione, di condotte non collaborative dello straniero destinatario di un provvedimento di allontanamento e nella volontà politica di non procedere alla criminalizzazione dell'ingresso irregolare». A tal proposito, si veda A. Caputo, «La detenzione amministrativa e la Costituzione: interrogativi sul diritto speciale degli stranieri», *Diritto, Immigrazione, Cittadinanza*, n. 1/2000.

l'immediato allontanamento e prevedendone invece preventiva disposizione da parte dell'autorità giudiziaria), al caso 1 vengono invece a essere apportate delle sostanziali modifiche.

La facoltà di espulsione «per via amministrativa», con annessa possibilità di trattenimento, viene a colmare il vuoto del precedente decreto Dini, permettendo di integrare alla semplice intimazione, l'allontanamento coattivo. Tale modalità si rivolge a ogni «irregolare» presente sul territorio e, con un'ulteriore modifica alla precedente normativa, viene ad applicarsi indistintamente anche a soggetti non penalmente perseguibili, riguardando anche chi, privo di un permesso di soggiorno, non abbia provveduto a regolarizzarsi nei tempi debiti.

A ciò va poi ad aggiungersi la possibilità di ricorrere al trattenimento qualora sussista (e il prefetto che ha disposto l'espulsione lo rilevi, sulla base delle circostanze obiettive), «il concreto pericolo che il soggetto si sottragga all'esecuzione del provvedimento».^{xiv} Tale misura relativamente incidente sulla libertà personali, concede una certa discrezionalità con la quale il prefetto è messo in grado di giudicare la sussistenza di «circostanze obiettive» riguardanti l'inserimento sociale, familiare e lavorativo dell'interessato, tali da determinarne la possibile sottrazione al pendente provvedimento.

Riguardo l'esecuzione immediata del trattenimento, essa viene a essere messa in atto:

- quando l'espulsione è disposta dal Ministro dell'Interno (o dal Tribunale per i minorenni se il soggetto da espellere è minore di anni 18) per motivi di ordine pubblico o di sicurezza dello Stato;^{xv}

- quando lo straniero si trattiene indebitamente sul territorio oltre il termine fissato con intimazione;^{xvi}

- quando lo straniero è soggetto all'espulsione a titolo di sanzione sostitutiva della detenzione disposta dal giudice ai sensi dell'art 16;^{xvii}

Quattro divengono poi le ipotesi per le quali sussiste ancora l'intimazione (la legge Bossi-Fini le ridurrà a una soltanto):

- quando l'espulsione è disposta per ingresso clandestino, sempre che lo straniero non sia privo dei documenti attestanti la sua identità e nazionalità e il prefetto non rilevi un concreto pericolo che questi si sottragga all'esecuzione dell'espulsione, poiché, in quel caso, si procede ad accompagnamento alla frontiera a mezzo della forza pubblica;

- quando lo straniero entrato irregolarmente «dimostri sulla base di elementi obiettivi di essere giunto sul territorio dello Stato prima dell'entrata in vigore della legge 6 marzo 1998 n. 40»;^{xviii}

- quando l'espulsione è disposta per soggiorno irregolare^{xix} nei confronti dello straniero che non ha chiesto il permesso di soggiorno o il suo rinnovo nel termine prescritto, o al quale il permesso è stato revocato o annullato;

^{xiv} Art. 13, comma 4, lettera b e comma 5.

^{xv} Art. 13, comma 4, lettera a.

^{xvi} *ibidem*.

^{xvii} Art. 16, comma 1.

^{xviii} Art. 13, comma 15.

^{xix} Ai sensi dell'art. 13 comma 2, lettera b.

- quando l'espulsione è disposta per sospetta pericolosità^{xx} e non vi sia pericolo che il soggetto si sottragga all'esecuzione del provvedimento.

In tutti i casi per i quali sia prevista l'esecuzione del provvedimento espulsivo, viene disposto l'accompagnamento immediato alla frontiera a mezzo della forza pubblica, mentre lo straniero espellendo può invece essere trattenuto presso il Centro di Permanenza Temporanea e assistenza più vicino qualora:

1) disposta l'espulsione con accompagnamento immediato alla frontiera o il respingimento, non si possa procedere con immediatezza all'allontanamento dello straniero, poiché occorre procedere al soccorso dello stesso, ad accertamenti supplementari in ordine alla sua identità o nazionalità, ovvero all'acquisizione di documenti per il viaggio, ovvero per l'indisponibilità di un vettore o altro mezzo di trasporto idoneo.

2) disposta l'espulsione per soggiorno irregolare^{xxi} da eseguirsi con intimazione a lasciare il territorio, il prefetto rilevi, in base a circostanze obiettive riguardanti l'inserimento sociale, familiare e lavorativo dello straniero, il concreto pericolo che lo straniero si sottragga all'esecuzione del provvedimento.

La 40/98 prevede poi la sospensione del decreto d'espulsione qualora i presupposti non siano ritenuti sufficientemente motivati o qualora un eventuale rimpatrio comporti il rischio concreto per il soggetto «di raggiungere frontiere o luoghi ove la sua vita o la sua libertà possano essere minacciate a causa della sua razza, religione, nazionalità, appartenenza ad una determinata categoria sociale o delle sue opinioni politiche».^{xxii}

Tali condizioni divengono immediatamente ostative anche a un eventuale trattenimento presso Centri di Permanenza Temporanea, ove non diversamente prescritto (in base per esempio a una decisione presa in conformità della legge e salvo in cui vi siano imperiosi motivi di sicurezza nazionale).

Molti giuristi, sono d'accordo nell'affermare che con i Centri di Permanenza Temporanea, si sia istituito un diritto speciale, inteso come una specie di ordinamento separato e svincolato dai principi fondamentali dell'ordinamento generale. Diritto speciale, che veniva alimentato, secondo Caputo, anche da altri fattori (pur rimanendo l'istituzione dei centri quello principale): il fitto intreccio di norme che attribuiscono all'immigrato la posizione di soggetto costantemente sottoposto al controllo di polizia, il carattere perpetuo dell'illecito - amministrativo - relativo all'ingresso irregolare nel nostro Paese (un illecito non sanabile attraverso il decorso temporale).^{xxiii}

Caputo sostiene inoltre che «la detenzione amministrativa traduce e perpetua una visione dell'immigrazione come fenomeno in sé pericoloso per la collettività e da fronteggiare con gli strumenti propri

^{xx} Ai sensi dell'art. 13, comma 2, lettera c.

^{xxi} Ai sensi dell'art. 13, comma 2, lettera b.

^{xxii} Art. 33 della Convenzione relativa allo status di rifugiato, firmata a Ginevra il 28 luglio 1951, ratificata e resa esecutiva in Italia con legge 24 giugno 1995, n. 722.

^{xxiii} Cfr. A. Caputo, *La detenzione amministrativa e la Costituzione: interrogativi sul diritto speciale degli stranieri*, cit.

della tutela dell'ordine pubblico, ossia costruendo la posizione dell'immigrato non in regola come quella di un criminale da tenere in custodia cautelare fino all'espulsione».^{xxiv}

Inoltre, il nuovo sistema di gestione della politica in materia di espulsione era solo in apparenza attuato con razionale gradualità (intimazione a lasciare il territorio dello Stato entro 15 giorni, accompagnamento alla frontiera in caso di inottemperanza, trattenimento in centri di permanenza solo in caso di impossibilità di eseguire con immediatezza l'accompagnamento). In realtà, «il provvedimento di accompagnamento alla frontiera diventa la regola. Esso deve essere disposto per chi: a) viene espulso per motivi di sicurezza o ordine pubblico;^{xxv} b) si è trattenuto indebitamente in Italia oltre il termine fissato nell'intimidazione; c) è entrato in Italia sottraendosi ai controlli di frontiera ed è privo di documenti; d) si è trattenuto in Italia senza aver chiesto il permesso di soggiorno; e) è persona pericolosa».^{xxvi}

L'inserimento nei centri, poi, era (ed è tuttora) obbligatorio in tutti i casi in cui sia stato disposto l'accompagnamento, ma questo non può essere eseguito con immediatezza per necessità di:

- procedere al soccorso;
- procedere a identificazione;
- acquisire i documenti di viaggio;
- ottenere la disponibilità del vettore.

3) LA LEGGE BOSSI-FINI, 189/2002

I nodi rimasti irrisolti con la legge Turco-Napolitano, tra cui quelli legati allo status di clandestino e alla presunta disfunzionalità delle pratiche per le espulsioni (intorno ai quali si era acceso un intenso dibattito tra le diversi componenti parlamentari sui problemi legati alla sicurezza), troveranno risposta nell'attuazione della legge Bossi-Fini approvata in data 4 Giugno 2002.^{xxvii}

La nuova disposizione di legge, non riformulando ex-novo le direttive in tema di immigrazione dettate dalla 40/98, apporta a essa sostanziali modifiche, tra cui la trasformazione dello status di clandestino successivo all'espulsione, in reato penalmente perseguibile e la ridefinizione di alcune importanti condizioni per il soggiorno in Italia. Tale provvedimento sana di fatto le contraddizioni della Turco-Napolitano sul trattenimento degli stranieri ai fini dell'espulsione.

^{xxiv} A. Caputo, «Stranieri, identificazione e accompagnamento in Questura», *Questione Giustizia*, n. 4/1998.

^{xxv} Ex art. 13, comma 1, d.l. 286.

^{xxvi} L. Pepino, «Centri di detenzione ed espulsioni», *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 2/2000.

^{xxvii} La legge Bossi-Fini del 30 luglio 2002, n. 189 «Modifica alla normativa in materia di immigrazione e di asilo», entrata in vigore il 10 settembre 2002, prende il nome dai primi firmatari, Gianfranco Fini, vicepresidente del Consiglio dei ministri, e Umberto Bossi, Ministro per le Riforme istituzionali e la Devoluzione. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:2002-07-30;189>.

Nella precedente legge infatti, successivamente a un'espulsione non avvenuta,^{xxviii} soggiornare irregolarmente in Italia dava adito semplicemente a un nuovo provvedimento di allontanamento, e ciò non poteva in alcun modo comportare (per chi riuscisse a eludere fortunatamente tale misura) il carico di una procedura di tipo penale.

Con la Bossi-Fini ciò viene reso possibile, dalla punibilità, con la reclusione da sei mesi a un anno per chi successivamente al trattenimento e nel tempo massimo di cinque giorni, non abbia provveduto ad abbandonare con i propri mezzi il paese, ivi trattenendosi «senza giustificati motivi».^{xxix}

A proposito, il giurista Bonetti, si esprime come di seguito sul nuovo disegno di legge: «Si finirà così per arrestare e trasferire nel circuito penitenziario stranieri espulsi che senza giustificato motivo non hanno lasciato il territorio dello Stato. A causa della carenza dello Stato di dotarsi di un numero adeguato di centri di permanenza per dare effettività all'espulsione, molti stranieri, privi dei mezzi per pagare il viaggio di ritorno, diventeranno veri e propri ricercati, da arrestare e processare per direttissima».^{xxx}

L'elemento innovativo è quindi rappresentato dalla possibilità di perseguire penalmente il clandestino (oppure di portarlo nuovamente a un centro di permanenza) anche laddove l'impedimento al rimpatrio non sia addotto da motivi a lui imputabili (per esempio, l'indisponibilità del vettore), bensì per l'impossibilità materiale di procedere a un allontanamento nei tempi massimi del trattenimento fissati per legge. Oltretutto come osserva Simone Bisacca:

[...] Se nei famosi 60 gg. che è stato trattenuto presso il centro di detenzione temporanea non si è riusciti a metterlo su un aereo per il suo paese, si ordina allo straniero di andarsene entro 5 gg. (in luogo dei precedenti 15); se non lo fa, si becca [sic] da sei mesi a un anno di arresto e nuova espulsione; se prova a rientrare in Italia, si becca [sic] da uno a quattro anni e nuova espulsione; è inoltre previsto l'arresto in flagranza, processo per direttissima e, naturalmente, possibilità di trattenimento presso i centri di de-

^{xxviii} L'espulsione viene comunque considerata effettiva.

^{xxix} A tal proposito, cfr. Ornella di Mauro, «Il disegno di legge n. 795 recante modificazioni alle norme in materia di immigrazione e asilo», capitolo 5 del suo *I centri di permanenza temporanea per immigrati. Aspetti legali e funzionali*, cit., all'URL: <<http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/dimauro/cap5.htm>>: «Nessuna indicazione viene fornita sulla interpretazione da dare ai 'giustificati motivi' che esonerano lo straniero rimasto sul territorio dalla sanzione penale. Nel vuoto legislativo appare non lontano il rischio della reviviscenza della fattispecie di cui all'art. 7 bis della legge Martelli che puniva, con la reclusione da 6 mesi a 3 anni, lo straniero destinatario di un provvedimento di espulsione che non si adoperasse per ottenere dalla competente autorità diplomatica o consolare il rilascio del documento di viaggio occorrente. Tale fattispecie, che è stata ritenuta incostituzionale dalla sentenza n. 34/1995 dalla Corte Costituzionale per violazione del principio di tassatività, rischia di trovare applicazione con il nuovo disegno di legge nel caso in cui con la nuova fattispecie penale si persegua lo straniero che, rilasciato a scadenza termini dal centro di permanenza per impossibilità di procedere all'allontanamento in mancanza dei documenti di viaggio necessari, non lasci entro 5 giorni il territorio italiano (in luogo dei precedenti 15)».

^{xxx} Paolo Bonetti, «Profili costituzionali della convalida giurisdizionale dell'accompagnamento alla frontiera», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 2/2002.

tenzione temporanea. Si badi che tutto questo può accadere ad uno straniero che non abbia commesso alcun reato, ma che sia entrato semplicemente in Italia da clandestino.^{xxxii}

L'orientamento appare indubbiamente diretto verso una progressiva stretta, definita da alcuni giuristi come tendenza all'«immigrazione zero» che «se da un lato erge nuove barriere contro l'immigrazione clandestina, dall'altro sembra chiudere le porte dell'Italia anche all'immigrazione regolare».^{xxxiii}

Tra i più importanti provvedimenti attuati dalla nuova legge, vi è sicuramente quello che ha apportato le modifiche agli articoli che disciplinavano il diritto d'asilo,^{xxxiii} che, diversamente dalla precedente legge, ritiene la semplice domanda d'asilo non più condizione sufficiente all'annullamento di un provvedimento d'espulsione. A questo, si aggiunge l'ulteriore possibilità di imporre l'obbligo del trattenimento del richiedente presso centri di permanenza o appositi «centri di identificazione», rispettivamente per coloro già colpiti da una procedura d'espulsione o che abbiano eluso i controlli alle frontiere, o che si siano trovati in una condizione di irregolarità.

La nuova legge, riduce inoltre i tempi per le decisioni, rispettivamente 35 e 20 giorni a seconda che venga seguita la procedura più lunga per immigrati regolari o quella abbreviata per i non regolari il cui eventuale (nel caso degli intimati d'espulsione o dei trattenuti al fine di essa) trattenimento in centri di permanenza può essere in tal caso esteso a sessanta giorni, tempo generalmente sufficiente al pronunciamento della Commissione Centrale.

Avverso la decisione sfavorevole della Commissione, può essere chiesto un riesame della pratica entro cinque giorni e il pronunciamento della stessa entro i successivi dieci. A fronte di un ennesimo parere negativo, può essere fatto ricorso al Tar. Tuttavia, nei quindici giorni che intercorrono fino all'ulteriore responso, il ricorso non ha effetti sospensivi e quindi non impedisce né di procedere all'esecuzione del provvedimento di allontanamento già emesso e sospeso a seguito della richiesta di asilo, né di disporre, (per la prima volta), ed eseguire il provvedimento di allontanamento emesso nei confronti dello straniero irregolare o di quello che abbia eluso i controlli di frontiera.

Tale disposizione ha suscitato perplessità e critiche, poiché ritenuta da più parti in contraddizione col principio del *non-refoulement*, secondo il quale gli Stati aderenti alla Convenzione di Ginevra, «non possono in alcun modo espellere o respingere un rifugiato verso le frontiere di territori in cui la sua vita o la sua libertà siano in pericolo per motivi di razza, religione, nazionalità, opinioni politiche, appartenenza ad un gruppo sociale».^{xxxiv}

Ulteriori cambiamenti significativi apportati dalla nuova legge riguardano poi il tentativo di rendere più efficaci i provvedimenti d'espulsione. Allo scopo di soddisfare questa necessità, il legislatore ha previsto, in particolare, delle modifiche riguardo la disciplina delle espulsioni e del

^{xxxii} Simone Bisacca, «Senza carte, senza diritti. Legge Bossi-Fini: la normativa sulle espulsioni», *Umanità Nova*, n. 10 del 17 marzo 2002, all'URL: <www.ecn.org/uenne/archivio/archivio2002/un10/art2094.html>.

^{xxxiii} «Osservazioni dell'Associazione per gli studi giuridici sull'immigrazione e Magistratura democratica sul disegno di legge n. 795/Senato», *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2001, 4, p. 225.

^{xxxiii} L. 189/2002, artt. 24 e 25.

^{xxxiv} Art. 33, Convenzione di Ginevra.

trattenimento presso i CPT. Per prima cosa, l'intimazione a lasciare con i propri mezzi il territorio, nei termini di quindici giorni dalla consegna del provvedimento, viene sostituito con l'immediato accompagnamento alla frontiera.^{xxxv} Dopodiché, i termini per il ricorso raddoppiano, 60 giorni in luogo dei precedenti 30. Tuttavia il termine comincia a decorrere dall'emissione del provvedimento e non più dal momento della consegna.

L'efficacia delle espulsioni dovrebbe inoltre essere garantita dalla durata del tempo entro il quale non si può accedere nel paese da cui espulsi: 10 anni (raddoppiato rispetto alla Turco-Napolitano), salvo casi in cui, su specifico disposto dell'autorità amministrativa, l'eventuale espulsione venga ridotta a cinque con adeguata giustificazione nella complessiva condotta tenuta dall'interessato nel periodo di permanenza in Italia.

In questo modo si viene però a creare una contraddizione, in quanto, in relazione al cospicuo aumento del numero dei trattenimenti presso Centri di Permanenza, previsti dall'entrata in vigore della normativa, il progetto Bossi-Fini non prevede un'altrettanto considerevole crescita del numero delle strutture, prolungando invece la possibile durata massima del trattenimento di ulteriori 30 giorni, necessari a garantire la maggior efficacia degli strumenti per l'allontanamento degli stranieri. Il pericolo di sovraffollamento dei centri di permanenza, dettato dal crescente numero potenziale di trattenuti senza una corrispondente espansione numerica delle strutture, alimenta inoltre il timore di forze politiche e addetti ai lavori (operatori, utg, etc.), riguardo il possibile incremento dei rischi di ingestibilità delle strutture.

La legge Bossi-Fini può essere non a torto definita come una legge sul lavoro oltre che sull'immigrazione, proprio in virtù dei cambiamenti portati rispetto alla Turco-Napolitano, volti a disciplinare più dettagliatamente tale ambito. Se prima infatti occorreva un permesso di soggiorno per accedere a un lavoro in regola, adesso è il lavoro a essere condizione primaria per la permanenza sul territorio. Ciò configura una situazione nella quale lo straniero appare sempre più forza-lavoro e sempre meno soggetto «umano e giuridico».

E se il possesso di un lavoro rappresenta la sola via per un regolare soggiorno e qualora privi di esso si finisca col compiere un illecito anche penalmente perseguibile quale quello della «clandestinità», allora per un semplice sillogismo, chi non lavora o più semplicemente il lavoro lo ha perso e non ne ha trovato un altro nell'arco di sei mesi,^{xxxvi} commette un illecito, perseguibile con l'espulsione o addirittura col carcere come spiegato a inizio paragrafo, qualora non si ottemperi agli obblighi di abbandonare il paese a espulsione avvenuta. Tale legge, materializza in se stessa l'immagine, radicata nell'immaginario collettivo e fomentata dai partiti promotori, dell'immigrato clandestino come colui che è dedito ad attività criminose e che è quindi pericoloso per la collettività.

^{xxxv} Fuorché nei casi di permesso di soggiorno non rinnovato nei termini di 60 giorni dallo scadimento dello stesso, per il quale resta in vigore l'intimazione.

^{xxxvi} Occorre in tal caso osservare come la legge Bossi-Fini oltre a ridurre il tempo per la ricerca di un nuovo lavoro da un anno a sei mesi, raddoppia i tempi da un mese a due per contratto a tempo determinato, tre mesi per contratto a tempo indeterminato, preventivamente ai quali si debba dichiarare di aver trovato una nuova occupazione.

L'insieme di misure approntate dalla Bossi-Fini, sembrano muovere più dalla considerazione del «pericolo di una vera invasione dell'Europa da parte dei popoli che sono alla fame, in preda ad una inarrestabile disoccupazione o a condizioni di sottoccupazione» (come emerso dal rapporto di presentazione della legge in Parlamento),^{xxxvii} che della quanto mai «reale» inarrestabilità di un fenomeno destinato a crescere ancora o, come sottolineato da alcuni demografi ed economisti, ad «autoregolarsi» nel tempo, in base a una serie di fattori economici e sociali.

Tale legge, definita addirittura «un passo indietro» nella direzione di una maggiore integrazione sociale della popolazione alloctona, non sembra risolvere molti dei problemi legati all'immigrazione bensì ad alimentarne degli altri.^{xxxviii}

In proposito la Bossi-Fini introduce la proposta di combattere l'immigrazione clandestina, dando nuovo impulso produttivo ai Paesi più poveri, cercando al tempo stesso di ridurre le enormi differenziazioni economiche che si sono create all'interno dell'area mediterranea. L'Italia si dovrà quindi impegnare in un confronto internazionale per elaborare un progetto diretto ad attuare una effettiva cooperazione e una politica globale per l'occupazione, rispettando il principio, espressione di civiltà, che «ogni uomo non può essere sradicato dalla propria terra per motivi di lavoro».^{xxxix}

Non vengono tuttavia esplicitate le modalità con cui tale obiettivo possa realmente essere perseguito, venendo altresì a emergere l'ulteriore aspetto contraddittorio rispetto al principio per cui «ogni uomo non può essere sradicato dalla propria terra per motivi di lavoro» e una legge per cui invece «ogni uomo ha il diritto di venire in Italia solo se ha un lavoro»: frase che sintetizza al meglio la nuova disciplina sull'immigrazione. Nello specifico, non appare sufficientemente chiarito come si possa elaborare un progetto internazionale nell'interesse dei paesi poveri, attraverso una politica restrittiva dei flussi da quegli stessi paesi.

4) CENTRI DI ACCOGLIENZA (CDA) E CENTRI DI PERMANENZA TEMPORANEA (CPT)

Prima di toccare l'argomento centri di permanenza, vorrei soffermarmi su una distinzione che ritengo necessaria al fine di sgomberare il campo da equivoci sulla natura delle strutture istituite con la legge Turco-Napolitano. Occorre infatti tener presente che un centro d'accoglienza è cosa ben diversa da un centro di permanenza temporanea sebbene la demistificante operazione mass

^{xxxvii} Relazione illustrativa al disegno di legge approvato dal Consiglio dei Ministri. La considerazione è riportata in Ornella Di Mauro, «Il disegno di legge n. 795 recante modificazioni alle norme in materia di immigrazione e asilo», cap. 5 del suo *I centri di permanenza temporanea per immigrati. Aspetti legali e funzionali*, 2001, pubblicato da *L'altro diritto - Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*, ISSN 1827-0565, e consultabile online all'URL: <<http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/dimauro/cap5.htm>>.

^{xxxviii} Dove tendono ad intensificarsi le misure restrittive, continuando a crescere il numero di coloro che sono costretti a emigrare verso i paesi più sviluppati, «i clandestini» rischiano di aumentare invece di diminuire e neppure l'eventualità di iper-efficienti centri di permanenza sparsi su tutto il territorio nazionale può sortire efficaci effetti di contenimento.

^{xxxix} L. 189/2002, art. 2.

mediatica tenda a equiparare gli uni agli altri, contribuendo ad alimentare la disinformazione dell'opinione pubblica rispetto a un argomento a molti ancora oscuro.^{xl}

Tra queste due strutture, esistono indubbiamente dei punti in comune: tanto un CDA quanto un CPT svolgono funzioni di assistenza a immigrati indigenti, garantendo loro vitto e alloggio, seppure nel rispetto di alcune norme igieniche e di vita comune. Dentro di essi, si viene a condividere un determinato lasso di tempo, (che dura generalmente sei mesi, ma che può essere prolungato per ulteriori sei qualora l'interessato ne faccia richiesta motivata all'Ufficio Assistenza almeno 30 gg. prima della scadenza) con altre persone di diversa etnia, secondo regole di pacifica convivenza e rispetto reciproco. Il periodo di permanenza presso un centro d'accoglienza serve in genere a sopperire all'iniziale smarrimento di immigrati che sfuggono da condizioni di miseria dentro al proprio paese, favorendone altresì l'inserimento abitativo nel tessuto sociale della città e la ricerca di un posto di lavoro.

Riguardo a quest'ultimo punto, che riassume in poche parole ruoli e funzioni di un centro d'accoglienza, si scorgono significative differenze rispetto ai centri di permanenza temporanea, costruiti con l'intento opposto di «allontanare coattivamente» dal territorio, e quindi dal tessuto sociale e relazionale del paese, lo straniero oggetto di un provvedimento d'espulsione. Tale distinzione, assume maggior rilevanza rispetto alla definizione data poc'anzi di «*allontanamento coattivo*», dove il secondo termine, presuppone la non volontarietà dell'interessato all'espatrio. Più in generale, il trattenimento presso un centro di permanenza non è mai, o almeno così prevede la legge, un atto volontario. Al contrario, è un atto volontario quello dello straniero in difficoltà che intenda ricorrere a una forma di sostegno per il tempo necessario alla ricerca di un lavoro. Ovviamente, non è ciò che accade presso un centro di permanenza temporanea: le alte recinzioni metalliche, che delimitano un CPT e che servono a far sì che nessuno si allontani durante il trattenimento, non fanno parte della struttura di un Centro d'accoglienza, che vive semmai il problema opposto di regolare i numerosi ingressi, rispetto a quello di impedire le fughe.

La parola «accoglienza» usata per definire i centri per il trattenimento degli stranieri in attesa di espatrio appare allora come un eufemismo, volto a rendere il meno evidente possibile, il parallelo con le più note strutture carcerarie, come più avanti osservato. Occorre tuttavia sottolineare che in Italia, esistono dei luoghi in grado di svolgere la doppia funzione di accoglienza-espulsione, come il centro di san Foca a Lecce, ma che oltre a essere un'esigua minoranza rispetto agli altri centri d'Italia, sono predisposti per la cosiddetta «prima accoglienza» della durata massima di 48 ore, di chi sbarca sulle coste pugliesi o siciliane e da cui, in molti casi hanno luogo da subito i respingimenti. Tali «ibridi» (una via di mezzo tra CDA e CPT, quest'ultimo a sua volta una specie di incrocio tra carceri e centri di accoglienza), hanno inoltre un'efficacia limitata

^{xl} Secondo la legge 563/95, i Centri di Accoglienza sono strutture destinate a garantire un primo soccorso allo straniero irregolare rintracciato sul territorio nazionale. L'accoglienza nel centro è limitata al tempo strettamente necessario per stabilire l'identità e la legittimità della sua permanenza sul territorio o per disporre l'allontanamento. Invece, secondo l'art. 14 della legge 286/1998, i Centri di Permanenza Temporanea, sono strutture detentive dove vengono reclusi i cittadini stranieri sprovvisti di regolare titolo di soggiorno. In base ai cambiamenti introdotti dalla legge Bossi-Fini, i CPT sono oggi denominati CIE (Centri di identificazione ed espulsione).

dovuta proprio alla loro non specifica funzione.

5) CENTRI DI PERMANENZA, LEGGI, ANOMALIE E CONTRADDIZIONI

Le disposizioni di legge relative ai centri di permanenza temporanea e assistenza sono regolate dall'art. 5 comma f della CEDU (Convenzione Europea dei diritti dell'uomo),^{xli} che disciplina i casi tassativi in cui un soggetto può essere privato della libertà personale. Tali direttive, trovano applicazione in Italia secondo quanto previsto dall'art. 13 comma b della costituzione: «*In casi eccezionali di necessità ed urgenza, indicati tassativamente dalla legge l'autorità di pubblica sicurezza può adottare provvedimenti provvisori, che devono essere comunicati entro quarantotto ore all'autorità giudiziaria*».

Non appare ben chiaro, alla luce di quanto disposto in sede europea, in quali casi un eventuale trattenimento, debba considerarsi un «*caso eccezionale di necessità e di urgenza*». Il provvedimento, che deve essere motivato dal questore, prevede in tal senso un ampio margine di discrezionalità col quale sia possibile giudicare circa situazioni di «*impellente necessità ed urgenza*».

L'ulteriore contraddizione insorta in sede giuridica rispetto alla presunta incostituzionalità di un provvedimento «*lesivo delle libertà personali*» non emesso direttamente dall'autorità giudiziaria, è stata di fatto risolta dall'obbligo (previsto dall'emanazione della Turco-Napolitano) di convalida del trattenimento da parte del giudice entro e non oltre le quarantotto ore, in mancanza della quale, l'atto è da intendersi «*revocato e privo di ogni effetto*».

Secondo gli ispiratori della normativa che istituisce i centri di permanenza temporanea e assistenza, il trattenimento è una misura che incide sulla libertà personale dello straniero. Non lo è tuttavia, sia se rapportato ai principi costituzionali dell'art. 13 comma c, sia nel momento in cui esso viene a essere presentato (nella relazione di accompagnamento alla legge n. 40) come una vera e propria necessità, caratterizzata «*dall'estraneità dei centri di permanenza temporanea e assistenza al circuito penitenziario, dalla conformità del trattenimento alla Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e dall'omogeneità della misura alle normative previste negli altri ordinamenti europei*».^{xlii}

Da come descritto, l'istituzione di strutture di trattenimento, appare per lo più come una misura incidente sulla «*libertà di fatto ma non di diritto*» (inteso da un punto di vista costituzionale), nel momento in cui prevede disposizioni di tipo «*amministrativo*» e non «*penale*» con le quali il soggetto possa venire sottoposto a una restrizione delle libertà anche a monte di un decreto motivato dall'autorità giudiziaria. Secondo norme di diritto costituzionale, il trattenuto è quindi giuridicamente «*libero*», non sussistendo a suo carico un reato specifico per il quale possa essere previsto un periodo di limitazione della libertà, tuttavia, «*di fatto*», la condizione di irregolarità nella quale versa e per la quale sussistono le condizioni per il trattenimento, sono in grado di precludergli la libertà.

^{xli} Il testo integrale della CEDU e dei vari protocolli aggiuntivi è consultabile online all'URL: <<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ListeTraites.asp?MA=3&CM=7&CL=ITA>>.

^{xlii} Relazione illustrativa al disegno di legge approvato dal Consiglio dei Ministri, cit. La considerazione è riportata in Ornella Di Mauro, *I centri di permanenza temporanea e assistenza*, cit.

In Italia, i CPT, sono regolamentati rispettivamente dall'art. 14 della legge 40/98 e dall'art. 13 della legge Bossi-Fini, nella parte relativa alle modalità per l'esecuzione dell'espulsione. I centri, di proprietà del Ministero dell'Interno, vengono gestiti dai Prefetti delle Province, che, a loro volta, «*possono avvalersi dell'attività di altri enti, di associazioni del volontariato o di cooperative di solidarietà sociale*».^{xliii}

L'art. 14 comma 1, disciplina inoltre che il trattenimento «*non si prolunghi oltre i tempi "strettamente" necessari al rimpatrio e che non possa essere emesso con alcuna funzione cautelare, in vista dell'adozione di un possibile successivo provvedimento di allontanamento*».^{xliv} Anche questo punto presenta una contraddizione di fondo, che si può individuare nel fatto che all'affermazione che il trattenimento non può prolungarsi oltre i tempi «*strettamente necessari*», si contrappone una pratica di trattenimento non inferiore ai 30 giorni, prolungabile di altri 30. Delle normative interne alle strutture di permanenza, si parla nei commi 2-7 dell'art. 14, all'interno dei quali vengono esplicitate le modalità del trattenimento nonché diritti e doveri del trattenuto.

I commi 3 e 4, disciplinano le modalità di convalida del trattenimento, (secondo quanto detto a inizio paragrafo) volte a rendere «*effettivo*» il provvedimento d'espulsione:

3. «*Il questore del luogo in cui si trova il centro trasmette copia degli atti al pretore, senza ritardo e comunque entro le quarantotto ore dall'adozione del provvedimento*».

4. «*Il pretore, ove ritenga sussistenti i presupposti di cui all'articolo 13 ed al presente articolo, convalida il provvedimento del questore nei modi di cui agli articoli 737 e seguenti del codice di procedura civile, sentito l'interessato. Il provvedimento cessa di avere ogni effetto qualora non sia convalidato nelle quarantotto ore successive. Entro tale termine, la convalida può essere disposta anche in sede di esame del ricorso avverso il provvedimento di espulsione*».

Il comma 5, l'unico a esser stato integrato dalla successiva legge Bossi-Fini, stabilisce i termini per la durata del trattenimento:

«*5. La convalida comporta la permanenza nel centro per un periodo di complessivi venti giorni. Su richiesta del questore, il pretore può prorogare il termine sino a un massimo di ulteriori dieci giorni, qualora sia imminente l'eliminazione dell'impedimento all'espulsione o al respingimento. Anche prima di tale termine, il questore esegue l'espulsione o il respingimento non appena è possibile, dandone comunicazione senza ritardo al pretore*».

Il tempo di massimo di permanenza viene a essere modificato dalla legge 795:

[I] comma 5 è sostituito dal seguente: «*5. La convalida comporta la permanenza nel centro per un periodo di complessivi trenta giorni. Qualora l'accertamento dell'identità e della nazionalità, ovvero l'acquisizione di documenti per il viaggio presenti gravi difficoltà, il giudice, su richiesta del questore, può prorogare il termine di ulteriori trenta giorni. Anche prima di tale termine, il questore esegue l'espulsione o il respingimento, dandone comunicazione senza ritardo al giudice*».

^{xliii} Art. 14, comma 9.

^{xliv} Art. 14, comma 1.

La nuova legge riduce inoltre i tempi in cui lo straniero non allontanato coattivamente per scadimento termini, debba provvedere ad abbandonare da solo il paese, 5 giorni invece di 15, pena l'arresto da sei mesi a un anno, scontabile con un ulteriore trattenimento ai fini di una seconda espulsione. Il comma 6, prevede la possibilità per lo straniero di ricorrere in cassazione contro il decreto d'espulsione e la sua eventuale convalida: «6. *Contro i decreti di convalida e di proroga di cui al comma 5 è proponibile ricorso per cassazione. Il relativo ricorso non sospende l'esecuzione della misura*».

Occorre tuttavia sottolineare, come la legge Bossi-Fini preveda inoltre l'obbligo delle impronte digitali per tutti gli stranieri, con la possibilità di agevolare non poco le pratiche per l'identificazione, creando altresì le condizioni affinché grazie anche alla progressiva informatizzazione e alla creazione di una banca dati internazionale, sia possibile risalire alla nazionalità del trattenuto in tempi molto più brevi. Ciò apparirebbe allora in contraddizione con la necessità di prolungare ancora, rispetto alla precedente legge, i tempi di permanenza.

Un'altra lacuna, si può riscontrare all'interno del già nominato comma 5, che, nel momento in cui disciplina la durata della misura del trattenimento, non definisce con chiarezza cosa debba accadere quando, decorso il termine massimo di permanenza, non sia stato possibile procedere al rimpatrio. Se infatti la mancata espulsione non annulla il provvedimento a carico dell'interessato è allora competenza delle questure decidere se reiterare anche da subito il trattenimento nei confronti dello straniero irregolare, il che comporta un duplice rischio:

- la disomogeneità del trattamento in situazioni analoghe: vi sono questure che ripristinano la misura non appena lo straniero varca la soglia del cancello del centro, altre che optano per il ripristino del trattenimento solo dopo un congruo lasso di tempo, dando così la possibilità allo straniero di ottemperare volontariamente al provvedimento di espulsione o di respingimento.

- la possibilità di reiterare 'a catena' il trattenimento, intervallato da brevi sospensioni ogni 30 giorni.

Alcuni rilievi critici si possono effettuare anche sul comma 6, riguardo la possibilità di ricorso in Cassazione. Infatti, poiché il termine per ricorrere avverso il provvedimento di espulsione è di 5 giorni e il termine entro il quale deve essere convalidato il provvedimento di trattenimento è al massimo di 96 ore, rimane poco spazio perché lo straniero possa proporre ricorso avverso il provvedimento di espulsione dopo l'udienza di convalida. E questo andrebbe a limitare il diritto di difesa del trattenuto, che, costretto ad allentarsi, non avrebbe, e non ha, la possibilità di difendersi personalmente. E anche la scelta di un avvocato di ufficio (in genere i più giovani e inesperti), che viene concessa al trattenuto, non è, il più delle volte, consona alla necessità di rendere effettivo il diritto alla difesa, poiché lo stesso difensore non può essere in grado di presentare il ricorso entro i brevi tempi che lo separano dal rimpatrio del suo assistito. La norma costituzionale, quindi, risulta violata soprattutto perché non vengono garantite le condizioni concrete dell'accesso alla tutela giurisdizionale. Non si può avere un giusto processo, senza poter accedere a una giusta difesa.

Rispetto all'ultimo comma, il 9, emerge l'impossibilità di accesso e di visita di personale anche al di fuori di progetti di collaborazione, come sottolineato dal giurista Sergio Briguglio che ha

presentato alcune proposte in merito al trattamento degli immigrati presso i centri di permanenza affinché venga a essere prevista una presenza quotidiana di operatori esterni nel Centro all'interno di spazi appositi ove vengono resi noti gli orari, con una validità almeno mensile e di durata non inferiore alle due ore al giorno.

6) SULLE MODALITÀ DEL TRATTENIMENTO ALL'INTERNO DELLE STRUTTURE

I commi 2 e 7 unitamente agli articoli 18-23 del regolamento d'attuazione stabiliscono le direttive in merito al trattamento dello straniero all'interno del centro di permanenza, con particolare attenzione ai suoi diritti-doveri e alle modalità del trattenimento come prescritto dal comma 2: *«Lo straniero è trattenuto nel centro con modalità tali da assicurare la necessaria assistenza ed il pieno rispetto della sua dignità. Oltre a quanto previsto dall'articolo 2, comma 6, è assicurata in ogni caso la libertà di corrispondenza anche telefonica con l'esterno».*

Con la circolare del Ministero dell'Interno, vengono prese in esame in modo più dettagliato le modalità di gestione di un Centro di Permanenza Temporanea. In particolare:

1) Nella scelta delle aree da adibire a immobili, *«occorre effettuare una pianificazione territoriale delle strutture che tenga conto della localizzazione degli sbarchi e assicurare il rispetto dell'impatto ambientale».*

2) Il trattenimento all'interno del Centro deve essere *conforme al rispetto della dignità della persona e improntato ad assoluta imparzialità e assenza di discriminazioni di ogni genere.*

3) *È consentita la gestione del centro tramite stipula di convenzioni con enti locali o con soggetti pubblici o privati.*

4) Ad ogni trattenuto corrisponde una Carta dei diritti e dei doveri, che gli deve essere consegnata al momento dell'ingresso nel centro, unitamente al regolamento interno.

Si tratta di poche regole, ma che spesso, se non sempre, vengono ignorate o violate.

Per quanto riguarda il primo punto, si può facilmente risalire a resoconti e immagini che descrivono in modo crudo la realtà di un CPT, quasi sempre struttura ex-militare, posta quindi nelle periferie più isolate delle città, con ancora attaccate ai muri le targhette di «Zona militare. Divieto di accesso. Sorveglianza armata» (vedi immagine 1), una chiara allusione al fatto che seppure la destinazione d'uso del luogo cambia, le forze dell'ordine continueranno a essere presenti, per sorvegliare i clandestini sorvegliati 24 ore su 24.



1

Ma non solo i cartelli richiamano a una struttura più simile a un carcere che a un centro «di passaggio», così come dovrebbe essere. Basti pensare alle alte mura che circondano il perimetro dei centri, annesse di recinzioni metalliche, il più delle volte non ancora prive di filo spinato. (vedi immagini 2-3-4).



2



3



4

Ciò crea situazioni di marginalità, allo scopo di rendere il tutto più invisibile possibile, non permettendo a niente e nessuno di sapere e vedere.

Federica Sossi fornisce un ritratto significativo di queste strutture:

Via Corelli a Milano, Via Corelli a Milano, non il Centro di Permanenza, ma proprio la via, è una zona periferica, poco abitata, e i cui abitanti hanno smesso di lamentarsi dal momento in cui il centro è diventato, da Centro di Accoglienza quale era a partire dai primi anni Novanta, Centro di Permanenza, uno spazio nascosto, un luogo invisibile. Adesso si sta bene, è il ritornello che gli abitanti della zona con cui abbiamo parlato continuavano a ripeterci, nessuna inquietudine per l'invisibilità del Centro, nessun dubbio su chi vi fosse racchiuso. Solo gli irregolari, ci ha detto qualcuno, dando infinite definizioni della parola irregolarità, diverse le une dalle altre, ma sempre con la certezza che l'irregolarità avesse a che fare con un atto contro la legge, furto o altro. Nessun dubbio sulla contraddizione tra l'invisibilità del Centro e il loro credere di sapere che lì dentro si sta benissimo.^{xlv}

Riguardo il secondo punto, molti racconti di stranieri trattenuti nei centri, testimoniano che esiste una differenziazione di trattamento da straniero a straniero, in base soprattutto agli stereotipi che si sono diffusi all'interno della struttura. Ma per tutti non si riscontra un trattamento dignitoso, che dovrebbe essere invece rivolto a queste persone, che, a differenza dei detenuti, non hanno compiuto nessun reato penale. Tuttavia, nella realtà, i centri di permanenza stanno vedendo aumentare sempre di più la presenza di ex-detenuti, portando così sempre più alla deriva il reale obiettivo della struttura, attribuendole invece la sembianza di prigione. Riguardo la gestione dei centri, questa viene concretamente affidata ad altri enti, di cui lo Stato si avvale per facilitare il controllo. Essi sembrano però ridursi nella realtà a uno solo, la Croce Rossa italiana, che sembra aver conquistato il monopolio di gestione.

Infine, la direttiva prevede la consegna della Carta dei diritti e dei doveri a tutti gli «ospiti» del centro, ma troppe volte questa non raggiunge le tasche degli stranieri. Quasi nessuno di loro sa che lì dentro esistono dei diritti e che possono alzare la voce per ottenere alcuni servizi che gli spettano, come le chiamate, le sigarette, la possibilità di fare domanda di asilo, ecc. ecc.

Altri diritti invece vengono comunicati, ma non vengono previste le possibilità per farli valere, come ad esempio il diritto di difesa, per il quale il legislatore prevede la facoltà di accedere,

^{xlv} Federica Sossi, *Autobiografie negate. Immigrati nei lager del presente*, Manifestolibri, Roma 2002.

nel caso in cui lo straniero voglia fare ricorso dopo un provvedimento di espulsione, all'assistenza da parte di un difensore di fiducia, con eventuale ammissione al gratuito patrocinio, o, in mancanza, di un difensore di ufficio. Diritto che nella realtà non può essere fatto valere nel modo migliore dal trattenuto, in quanto il tempo fissato tra la sentenza di espulsione e l'allontanamento è di soli 5 giorni, insufficienti per il giudice incaricato di conoscere la parte in causa e i fatti direttamente dalla fonte. Tempo inesistente per lo straniero, che, dovendo allontanarsi senza poter fare ritorno, attende inerme la sentenza nel suo Paese, senza potersi difendere e senza sapere.

Sergio Briguglio, giurista esperto in materia ha in tal caso avanzato alcune proposte al fine di migliorare la condizione degli immigrati «ospiti» dei centri, proponendo in proposito che l'avvocato difensore possa avere colloqui con lo straniero prima della convalida della misura di trattenimento e che eventuali osservazioni sui risultati del colloquio possano venir vagliate dal giudice competente e all'Amministrazione e al gestore del Centro.

Ma le incongruenze non finiscono qua. Basti pensare al diritto dello straniero trattenuto alla libertà di colloquio all'interno del Centro e con visitatori provenienti dall'esterno, nei limiti stabiliti dal comma 2, e la libertà di corrispondenza anche telefonica, come stabilito dall'articolo 21, comma 1, del Regolamento. Libertà elencata, ma non rispettata.

Rispetto alla libertà «di diritto» che verrebbe garantita all'interno dei centri di permanenza, rispetto alla libertà e alla riservatezza dei colloqui, non appare esserci un riscontro «di fatto», nel primo caso per via della frequente impossibilità, da parte dei parenti del trattenuto ammessi alle visite, di recarsi al centro qualora irregolari, (poiché ciò comporterebbe loro l'applicazione del provvedimento d'espulsione col conseguente trattenimento), e nel secondo a causa dell'ingerenza da parte delle forze dell'ordine nei confronti di esterni ammessi al colloquio con gli stranieri presenti, soprattutto quando non si tratti nello specifico di parenti stretti del trattenuto, ma di figure professionali tra cui giornalisti o ricercatori universitari.

Non appare poi del tutto superato, il rischio del pregiudizio derivante dall'identità sessuale, da come emerso anche di recente su alcuni siti internet indipendenti, nei quali stando alle dichiarazioni di alcune donne non sarebbero mancati comportamenti pregiudiziali da parte nel personale di sesso maschile operante all'interno delle strutture.

A tal proposito, nella bozza presentata da Briguglio sul regolamento interno ai CPT, è presente un emendamento in grado di rendere meglio plausibile il rispetto dell'identità sessuale per mezzo di personale medico femminile obbligatorio all'interno delle strutture, come prescritto dalla proposta del giurista: «*Le donne di cui si dispone il trattenimento devono potersi avvalere dell'assistenza di personale del proprio sesso. Nell'organizzazione delle misure di sorveglianza l'Amministrazione cura, ove possibile, di provvedere alla stessa attraverso l'ausilio di personale femminile*»;^{xlvi} mentre in riferimento al problema delle violenze tra immigrati, i prefetti, congiuntamente

^{xlvi} Versione preliminare delle proposte per un «Manuale comune per il trattamento della persona trattenuta nei Centri» elaborate nell'ambito di un Gruppo di lavoro convocato dal Sottosegretario Maritati (15 Febbraio 2000). Il testo integrale del manuale è consultabile online nell'archivio gestito da Sergio Briguglio, all'URL: <www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/2000/febbraio/regolamento-centri-3.html>.

ai gestori dei centri, hanno disposto l'intensificazione delle misure di controllo nonché la rigida divisione dei settori anche durante le ore del giorno.

Si nota la necessità di provvedere a umanizzare tali strutture «dall'interno», tentando il più possibile di rendere operativi alcuni principi presenti «di diritto» ma con una rispondenza relativa sull'effettività nei confronti dei trattenuti. Ciò si vede soprattutto dalla prima delle due proposte, nei confronti delle 48 ore di «vuoto giuridico» che precedono la convalida del trattenimento e che rappresenta senz'altro una grossa contraddizione in termini giuridici, come avrò modo di osservare più avanti.

L'esigenza di far sì che tali strutture rispettino compiutamente i diritti umani, nasce dalle numerose denunce legali inoltrate da trattenuti usciti negli anni passati per decorrenza dei termini o che ancora all'interno dei centri avevano avuto modo di lamentarsi con giornalisti, politici o ricercatori per il trattamento ricevuto. Secondo alcune testimonianze risulterebbero infatti risultati palesemente violati alcuni tra i più fondamentali diritti umani, non considerando quelli (a detta di alcuni giuristi) cui la già semplice esistenza di tali strutture comporta e che ne profilerebbero l'incostituzionalità giuridica.

Numerosi sarebbero, secondo quanto descritto dal *Dossier del centro delle Culture* in merito al CPT di Via Corelli a Milano, i casi di soprusi, violenze e molestie sessuali nei confronti di donne e più in generale casi di non rispetto delle dignità umana o dei diritti costituzionali. Ciò potrebbe essere in parte imputabile alla difficoltà di riuscire a gestire delle strutture comunque «detentive» seppur per un limitato arco di tempo, garantendo al tempo stesso una serie di libertà che facilmente possono venire a mancare qualora ci si trovi a vivere, spesso in molte persone, all'interno di spazi chiusi e ristretti. Il «non-rispetto» dei diritti avverrebbe allora in conseguenza dell'ampia gamma di tutele garantite e spesso nell'impossibilità pratico-operativa di far sì che vengano rispettate.

Occorre tuttavia osservare, come le cose siano andate progressivamente migliorando nel corso degli anni, in seguito a spiacevoli e quand'anche drammatici eventi che hanno avuto se non altro il merito di porre al centro dell'attenzione i diversi problemi di gestibilità, e che hanno portato quasi ovunque alla sostituzione di personale di polizia con cooperative o enti più esperti come la Croce Rossa, all'inserimento di nuove figure professionali in grado di adattarsi alle esigenze dei trattenuti, e all'adozione di un insieme di maggiori accortezze che vanno dall'attenzione al personale femminile fino al mantenimento di condizioni igieniche nel rispetto delle persone; in quella che è stata definita «umanizzazione» dei centri di permanenza temporanea.

Non mancano ancora diversi casi sospetti denunciati, nei quali sarebbe coinvolto maggiormente il personale di Polizia soprattutto al momento del fermo amministrativo, come denunciato da alcuni legali che operano nel settore immigrazione. Numerose denunce riguardavano poi il non soddisfacimento degli standard minimi di igiene e sicurezza previsti dalla convenzione Europea sui diritti umani. Dubbi però permangono su ciò che ancora accade in quei momenti che precedono o seguono la misura del trattenimento, momento in cui avviene l'accompagnamento a mezzo della forza pubblica.

Il comma 7, dell'art. 14, dichiara espressamente l'impossibilità di indebito allontanamento da parte dello straniero dal centro di permanenza, sancendo l'obbligo da parte della forza pubblica,

di ripristinare la misura del trattenimento qualora violata: «7. Il questore, avvalendosi della forza pubblica, adotta efficaci misure di vigilanza affinché lo straniero non si allontani indebitamente dal centro e provvede a ripristinare senza ritardo la misura nel caso questa venga violata».

Suddetto comma, integrato dal regolamento d'attuazione dall'art. 21 commi 4, 8 e 9, prevede tuttavia delle eccezioni per le quali possa essere concesso l'allontanamento dal centro solo ove sussistano le condizioni previste dai commi 4 e 6 dell'art. 21 del regolamento d'attuazione:

4. Il trattenimento dello straniero può avvenire unicamente presso i centri di permanenza temporanea individuati ai sensi dell'articolo 14, comma 1 del testo unico, o presso i luoghi di cura in cui lo stesso è ricoverato per urgenti necessità di soccorso sanitario.

6. Nel caso di imminente pericolo di vita di un familiare o di un convivente residente in Italia, o per altri gravi motivi di carattere eccezionale, il giudice che procede, sentito il questore, può autorizzare lo straniero ad allontanarsi dal centro per il tempo strettamente necessario, informando il questore che ne dispone l'accompagnamento.

7) PROFILI DI INCOSTITUZIONALITÀ. IL "CASO" DEI GIUDICI DI MILANO

La prima ordinanza di non convalida del trattenimento - riguardante ben nove immigrati in attesa di espatrio al Corelli di Milano - è datata 2 novembre 2000, e per la prima volta vengono sollevati dubbi di incostituzionalità sui CPT, perché la decisione è motivata non per l'insussistenza degli elementi a carico dell'espellendo, quanto per la presunta illegittimità delle condizioni che ne avrebbero causato il provvedimento.

La notizia coglieva tutti di sorpresa, guadagnando le prime pagine dei giornali e attirando il consenso di altri giudici milanesi, che di lì a poco avrebbero presentato 21 ordinanze di incostituzionalità rispetto alla legge 40/98 Turco-Napolitano. Un ampio dibattito che avrebbe investito opinione pubblica e forze politiche riguardava la possibilità che, reiterando a catena l'annullamento del provvedimento era possibile innescare un meccanismo in grado di paralizzare l'attività dei centri.

La Corte Costituzionale chiamata a verificare circa le questioni di legittimità sollevate dai giudici rispetto agli articoli 13 e 14 della suddetta legge, gettava acqua sul fuoco, dichiarando inammissibili le ordinanze emesse dai giudici di Milano. La decisione della Corte pronunciata con la sentenza n. 105/2001, metteva a tacere le speranze di quanti avessero atteso un'istanza di accoglimento in grado di mettere in discussione il sistema dell'allontanamento coattivo, trovandosi tuttavia a fare i conti con l'esigenza di ridefinire almeno parzialmente la posizione giuridica dello straniero oggetto di un provvedimento d'espulsione. Ma in cosa consistevano i profili d'incostituzionalità presentati dai giudici di Milano? In particolar modo, riguardavano gli articoli 13 comma 4, 5 e 6 e 14 della legge sull'immigrazione, relativi all'espulsione eseguita a mezzo della forza pubblica. La presunzione di incostituzionalità avrebbe quindi investito, al giudizio dei remittenti, la modalità dell'espulsione coattiva e del trattenimento.

Per quanto concerne la prima, i giudici avevano motivato la loro ordinanza adducendo che l'accompagnamento alla frontiera a mezzo della forza pubblica fosse misura incidente sulla liber-

tà personale dello straniero e che come tale dovesse essere sottoposta al vaglio dell'autorità giudiziaria:

Alcuni provvedimenti di respingimento e tutti i provvedimenti di espulsione eseguiti con accompagnamento immediato alla frontiera, provocando l'assoggettamento dello straniero all'altrui potere, comporterebbero restrizioni alla sua libertà personale. Tale modalità esecutiva dovrebbe pertanto essere assoggettata al vaglio giurisdizionale previsto dall'art. 13 della Costituzione a tutela della libertà personale. Da queste considerazioni consegue, per i giudici milanesi, il dubbio di legittimità dell'art. 13 commi 4, 5 e 6 del T.U., argomentato dalla mancata previsione per la particolare modalità dell'accompagnamento coattivo sia di una verifica preventiva da parte dell'autorità giudiziaria, ex articolo 13, secondo comma della Costituzione, sia di una verifica successiva, mediante convalida del giudice entro quarantotto ore, ex articolo 13, terzo comma della Costituzione.^{xlvii}

Nella stessa occasione, Di Mauro riporta inoltre una serie di riflessioni di non secondaria importanza. A proposito dei provvedimenti di respingimento, ad esempio, afferma che:

Non vi è coercizione fisica nel provvedimento di respingimento alla frontiera immediatamente eseguito dall'effettivo rimpatrio dello straniero a bordo del vettore che l'ha condotto alla frontiera italiana e con la collaborazione spontanea del respinto. In tal caso il provvedimento consiste in un mero impedimento dell'autodeterminazione dell'individuo in ordine alla dislocazione del proprio corpo nel territorio italiano e della possibilità di fissarvi una dimora più o meno stabile, senza che si producano ulteriori effetti. Pertanto se lo straniero respinto fosse regolarmente soggiornante si tratterebbe tutt'al più di una restrizione della sua libertà di circolazione e soggiorno. Un'effettiva coazione fisica si verifica invece quando si tratti di provvedimento di respingimento di straniero che sia già presente nel territorio nazionale, provvedimento disposto dal questore ed eseguito con accompagnamento alla frontiera da parte della forza pubblica nei casi previsti dall'art. 10, comma 2 del T.U.

Per quanto riguarda la modalità esecutiva, questa dovrebbe essere assoggettata al vaglio giurisdizionale previsto dall'art. 13 della Costituzione a tutela della libertà personale, perché «[l]'art. 13 della Costituzione, tutelando un diritto inviolabile e fondamentale, deve ritenersi operante anche a favore degli stranieri irregolari e clandestini».

Il provvedimento emesso dal Questore, sarebbe quindi mancato di una decisione preventiva del giudice. Secondo quanto previsto dalla legge 40/98, in cui all'autorità amministrativa è concesso di provvedere all'applicazione di misure lesive delle libertà individuali, ciò avrebbe con-

^{xlvii} Ornella Di Mauro, *I centri di permanenza temporanea e assistenza*, cit. Di Mauro riporta in nota gli articoli a cui fa riferimento:

L'art. 13 comma secondo della Costituzione dispone: «Non è ammessa forma alcuna di detenzione, di ispezione o di perquisizione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dall'autorità giudiziaria e nei soli casi e modi previsti dalla legge».

L'art. 13 comma terzo della Costituzione dispone: «In casi eccezionali di necessità ed urgenza, indicati tassativamente dalla legge, l'autorità di pubblica sicurezza può adottare provvedimenti provvisori, che devono essere comunicati entro 48 ore all'autorità giudiziaria e, se questa non li convalida nelle successive 48 ore, si intendono revocati e restano privi di ogni effetto».

traddetto ai dettati costituzionali dell'art. 13. Caputo commenta così la normativa sulle espulsioni:

[...] questa procedura rileva la volontà del legislatore del 1998 di sterilizzare il controllo giurisdizionale sull'operato dell'autorità amministrativa, privandolo di ogni chance di effettività: in questo senso, il rinvio alla disciplina processual-civilistica costituisce la tessera di un mosaico nel quale lo straniero da espellere è assoggettato ad un vero e proprio diritto speciale, che fa leva sulla dimensione non penalistica solo per neutralizzare le garanzie sostanziali e procedurali proprie dell'ordinamento penale, fondandosi, in realtà, su misure coercitive della libertà personale che nel sistema penale rivestono carattere di assoluta eccezionalità.^{xlviii}

La Corte dichiarava infondate le ordinanze, evitando da subito l'accostamento anche solo terminologico con le strutture carcerarie e dichiarando il provvedimento d'espulsione con accompagnamento alla frontiera misura incidente solo sulla libertà di circolazione, la quale essendo inoltre limitata allo stretto arco di tempo necessario al rimpatrio, rientrerebbe nell'eccezionalità prevista dall'art. 13 stesso secondo cui: «In casi eccezionali di necessità ed urgenza, indicati tassativamente dalla legge l'autorità di pubblica sicurezza può adottare provvedimenti provvisori, che devono essere comunicati entro quarantotto ore all'autorità giudiziaria e, se questa non li convalida nelle successive quarantotto ore, si intendono revocati e restano privi di ogni effetto».

D'altronde come sottolineato dai giudici milanesi chiamati a esprimersi sulla legittimità degli art. 13 e 14 della legge Turco-Napolitano:

Solo il trattenimento incide sulla libertà personale del soggetto e non anche il provvedimento di espulsione che comporta una restrizione della sola libertà di circolazione e soggiorno dello straniero. Se così non fosse [...] si dovrebbe sostenere che l'attività di protezione dei confini nazionali, del blocco degli scafisti ovvero del respingimento all'ingresso dell'extracomunitario privo di documenti (a volte estrinsecate anche con modalità di coazione fisica), sia incostituzionale per mancato preventivo controllo dell'autorità giudiziaria.^{xlix}

Per quanto concerne il trattenimento, il ruolo dell'autorità giudiziaria sarebbe stato inoltre, a detta dei giudici remittenti, limitato alla semplice convalida, non travolgendo, la non conferma dell'atto amministrativo, il provvedimento di espulsione da eseguirsi con accompagnamento immediato alla frontiera, sempre gravante sullo straniero. In tal caso al giudice non sarebbe rimasto che «constatare» l'avvenuta espulsione, limitandosi a ratificarla.

La Corte Costituzionale, con la sentenza 105/2001 provvedeva a sgomberare il campo da equivoci: «È errata la convinzione dei giudici rimettenti secondo la quale il giudice della convalida non può

^{xlviii} A. Caputo, «Espulsione e detenzione amministrativa degli stranieri», *Questione Giustizia*, 1999, 3, pp. 433-4.

^{xlix} Ornella Di Mauro, *I centri di permanenza temporanea e assistenza*, cit., sottocapitolo «3.4. La "rivolta" dei giudici di Milano».

estendere la propria valutazione anche al provvedimento di accompagnamento coattivo».¹ Secondo la Corte è lo stesso disposto letterale dell'art. 14 del T.U. a consentire un'interpretazione conforme al dettato costituzionale, poiché:

a) al quarto comma, stabilisce che il giudice convalidi il provvedimento, sentito l'interessato, solo «ove ritenga sussistenti i presupposti di cui all'art. 13 ed al presente articolo»;

b) al terzo comma, dispone che il questore del luogo in cui si trova il centro trasmetta al giudice copia degli «atti».

Quest'ultimo comma imporrebbe al questore di rimettere al giudice non solo il provvedimento di trattenimento, ma tutti gli atti del procedimento a carico dello straniero, incluso evidentemente il provvedimento di espulsione amministrativa corredato dalle valutazioni del prefetto sulle circostanze che lo hanno indotto a ritenere che lo straniero potesse sottrarsi all'esecuzione di una semplice intimazione e lo hanno persuaso a scegliere l'accompagnamento immediato come modo di esecuzione dell'espulsione.

Uno dei dubbi di legittimità finora più discussi, e che è stato sollevato nelle 21 ordinanze di Milano, riguardava la cosiddetta «confusione dei poteri» tra autorità amministrativa e autorità giudiziaria, con esplicito riferimento alle 48 ore entro le quali il provvedimento d'espulsione deve essere comunicato dal questore al giudice e che come già in precedenza espresso, sembrerebbe tutelare maggiormente il detenuto carcerario rispetto al trattenuto di un centro di permanenza temporanea, proprio in virtù del fatto che il tempo previsto per legge e citato espressamente all'interno dell'articolo 13 della Costituzione - seppur definito «il più breve possibile» dalle disposizioni della 40/98 - prevede in ogni modo 48 ore in cui (prima ancora delle ulteriori 48 in cui deve avvenire la convalida), allo straniero impossibilitato a ricevere un proprio avvocato personale, non sia concesso un difensore d'ufficio fino a che il provvedimento non sia passato alla fase della convalida, momento in cui il giudice sentito l'interessato provvede a confermare o ad annullare la misura a suo carico.

Si noti che l'art. 20, comma 2, del Regolamento, prevede che l'eventuale difensore d'ufficio non sia designato dalla questura al momento in cui inizia il trattenimento, come avviene nel caso dell'arresto o del fermo, bensì dal giudice della convalida. Il giudice è quindi in grado di nominare il difensore d'ufficio solo poche ore prima dell'udienza di convalida. In questo caso risulterà materialmente difficile per il difensore recarsi nel centro di permanenza per parlare con il suo assistito prima dell'udienza di convalida: la maggior parte delle volte l'avvocato sarà costretto a presentarsi all'udienza del tutto all'oscuro dei provvedimenti a carico dello straniero. Di conseguenza, sarà difficile per lo straniero presentare prima dell'udienza di convalida l'eventuale ricorso contro l'espulsione, quando per mancanza di conoscenza dei suoi diritti, della lingua italiana o per qualunque altro motivo, necessiti dell'aiuto del difensore. Poiché una volta convalidato il trattenimento, l'espulsione può avvenire in qualsiasi istante, è evidente come l'udienza di con-

¹ Corte Costituzionale, sentenza del 22 marzo 2001, n. 105: «Nei giudizi di legittimità costituzionale dell'articolo 13, commi 4, 5 e 6, e dell'articolo 14, commi 4 e 5, del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286 (Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero) [...]». Il testo della sentenza all'URL: <www.asgi.it/public/parser_download/save/corte.costituzionale.105.2001.pdf>.

lida sia l'unico momento in cui sia utilmente possibile far valere eventuali ragioni che siano di ostacolo all'allontanamento coattivo.

La Corte Costituzionale con sentenza 385 datata 22 Novembre 2001, dichiarava inoltre infondate le ordinanze presentate dai giudici rispetto alla presunta violazione dell'art. 24 della costituzione, riguardante l'esercizio del diritto alla difesa.^{li} Secondo il parere della Corte, la difesa verrebbe a essere assicurata sia dalle libertà presenti all'interno dei centri, di ricevere visite di parenti o del proprio legale nonché di corrispondere anche telefonicamente; sia dalla nomina di un difensore d'ufficio effettuata dal giudice della convalida, che sarebbe presente all'udienza e in grado di acquisire, al più tardi in quella sede, ogni elemento di conoscenza utile alla difesa.

L'ultimo punto sul quale sono stati sollevati dubbi di legittimità, riguarda la durata della permanenza. Dove infatti la legge prevedeva un periodo di trattenimento in grado di variare dai 20 ai 30 giorni (con l'attuale legge dai 30 ai 60), tale misura, incidente sulle libertà individuali, sarebbe dovuta, a giudizio dei remittenti, essere stabilita preventivamente dall'autorità giudiziaria, sempre in riferimento all'art. 13 della costituzione il quale afferma che «*la legge stabilisce i limiti massimi della carcerazione preventiva*», dando in tal caso a intendersi il trattenimento come forma di limitazione presuntiva delle libertà personali.

Seppure la legge 40/98, a quel tempo in vigore, definisse il periodo di permanenza come «*tempo strettamente necessario*» (dando a intendere che la misura debba concludersi il prima possibile), il termine fissato per legge sarebbe stato tuttavia determinato a priori dalla legge stessa, togliendo di fatto al giudice la facoltà di decidere quando interrompere il trattenimento. La disciplina, non consentirebbe quindi al giudice di limitare la durata del provvedimento al periodo di tempo congruo in relazione alle concrete esigenze del caso.

La Corte Costituzionale, rigettava quest'ulteriore istanza presentata dai giudici di Milano, motivando la propria decisione in base a quanto previsto dalla stessa legge e secondo cui il periodo di tempo in cui avverrebbe la restrizione della libertà personale «*non deve essere consumato interamente*», aggiungendo inoltre che è pur sempre possibile, da parte del trattenuto, far valere la propria opzione di ricorso e che oltretutto qualunque misura incidente sulle libertà personali oltre la 48 ore iniziali, può avvenire solo qualora convalidata dall'autorità giudiziaria, secondo quanto prescritto dalla Costituzione.

^{li} Corte Costituzionale, sentenza del 22 novembre 2001, n. 385, «*Nei giudizi di legittimità costituzionale dell'articolo 14, commi 1, 3, 4 e 5, del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286 (Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero) e dell'articolo 20 del d.P.R. 31 agosto 1999, n. 394 (Regolamento recante norme di attuazione del testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero, a norma dell'articolo 1, comma 6, del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286) [...]*». Il testo integrale della sentenza è consultabile online all'URL: <<http://www.giurcost.org/decisioni/2001/0385o-01.html>>.

8) TRAPPOLE BUCROCRATICHE E GLI «IRREGOLARI» DI FATTO

Vivere da clandestini in Italia, come in qualunque altro paese della Comunità Europea, non è quasi mai una scelta volontaria. Chi lo fa, cerca di uscire forzosamente dal proprio paese, senza avere delle risorse materiali per farlo, senza che gli sia stato possibile entrare in possesso di un visto o senza che situazioni di regime politico gli abbiano concesso il permesso di espatriare. Tuttavia si ha come l'impressione che l'equazione «clandestino = criminale», sia tanto radicata da spingere molti a credere che chi entra senza documenti lo faccia in cattiva fede, perché è stato già espulso o perché ha problemi con la legge o più semplicemente perché ha qualcosa da nascondere.

I telegiornali e i quotidiani mostrano continuamente come gli immigrati che raggiungono in massa il nostro paese siano immediatamente etichettati come «clandestini», ossia come coloro che in Italia si dedicheranno ad attività illecite, proprio come «illecito» è stato il loro sbarco sulle coste. Per l'opinione pubblica essi sono e rimangono dei «clandestini», che andranno ad accrescere la criminalità, a vendere la droga o, se femmine, a prostituirsi, bollati solo perché privi di un visto, quando un solo parere favorevole della Commissione Centrale potrà invece regolarizzarli a tutti gli effetti.

Lo stesso Ministero dell'Interno definisce «clandestino» chi abbia oltrepassato il confine «illegale» poiché privo dei documenti richiesti, differenziandolo dall'«irregolare» che invece ha soltanto i documenti scaduti o non più validi per soggiornare ulteriormente sul territorio italiano. Il primo appare da subito come «violatore delle leggi», dove per il secondo la definizione si mantiene più cauta seppur per entrambi il trattamento resti lo stesso, dovendo essi essere respinti o allontanati dai confini nazionali poiché di fatto privi dei requisiti.

Le anomalie tipiche che scaturiscono dal normale svolgersi delle pratiche per il soggiorno, nella burocrazia impacciata che rende talvolta un'impresa mettersi in regola nei tempi debiti, sembrano evidenziare come talvolta l'essere o il divenire «irregolari» sia il frutto non già della volontà individuale di evadere la legge, bensì della quasi paradossale difficoltà che si incontra nell'affrontarla, dalle interminabili file presso gli Uffici Stranieri, fino ai lunghi ed estenuanti tempi che occorrono prima che le pratiche per la regolarizzazione vadano in porto.

Dal Lago, analizza criticamente le anomalie giuridiche che possono condizionare lo straniero al momento della presentazione di una domanda di regolarizzazione:

Mi preme notare però come un semplice documento, una ricevuta, possa decidere della vita di uno straniero, anche se questo non ha alcun potere di procurarselo. [...] D'altra parte, anche una domanda regolare non consentiva allo straniero di uscire dal limbo. Poteva essere in regola con i documenti, lavorare e avere un libretto di lavoro, eppure la decisione finale sulla sua regolarizzazione spettava a un'autorità che decideva certamente in base alla documentazione, ma era anche influenzata da circostanze politiche, dalle pressioni dell'opinione pubblica e dalla buona volontà o dalla sensibilità umana dei singoli funzionari.^{lii}

^{lii} Alessandro Dal Lago, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 206.

9) L'ITER COMPLESSO PER CONSEGUIRE IL PERMESSO DI SOGGIORNO

La macchinosa operativa degli Uffici immigrazione finisce con l'aprire le porte della clandestinità a migliaia di stranieri potenzialmente regolari e ciò semplicemente perché come sottolineato da Vaifra Palanca:

Il fenomeno dell'immigrazione si è imposto ad un apparato burocratico restio al cambiamento ed al rinnovamento, causando molte difficoltà alle amministrazioni che si sono trovate a dover intervenire. Neppure le leggi che nel frattempo si sono succedute hanno affrontato il problema dell'adeguamento organizzativo delle amministrazioni alle esigenze emerse dalla presenza dell'immigrazione, lasciando ad enti locali e servizi, spesso sottodimensionati rispetto alle esigenze della popolazione locale, il compito di individuare le risposte adeguate.^{liii}

In ciò non può non scorgersi un vizio di fondo delle amministrazioni pubbliche italiane, nella complessità degli iter procedurali e nella superficialità e aleatorietà con cui spesso questioni delicate come quelle di un permesso di soggiorno vengono affrontate.

Si tratta talvolta di veri e propri ostacoli di natura prevalentemente amministrativa seppure in molti casi sia parso di trovarsi di fronte a una sorta di «diritto speciale» per immigrati, gestito da un organo con imperanti compiti di ordine pubblico più che di interesse sociale. Sono infatti Questure e Uffici Immigrazione a essere addetti al rilascio dei permessi di soggiorno. Tali organismi presenti con appositi sportelli nelle città italiane, sono apparsi insufficienti a gestire le molteplici richieste di regolarizzazione a loro pervenute (soprattutto nelle grandi città come Roma e Milano), evidenziando carenze di personale non indifferenti che hanno finito col ripercuotersi negativamente sui richiedenti.

I problemi più ricorrenti appaiono connessi alla discrezionalità con cui gli uffici immigrazione rilasciano i relativi permessi, mentre ulteriori impacci sembrano verificarsi qualora l'immigrato non sia bene a conoscenza della legge. In tal caso l'ignoranza non giustifica, sicché è capitato che siano transitati in centri di permanenza temporanea in attesa di essere espulse, persone perfettamente in regola, ma che a un controllo erano risultate sprovviste del permesso richiesto, semplicemente per non conoscenza dell'obbligo di circolare con esso in modo da esporlo a ogni eventuale controllo di Polizia. Tali situazioni tendono a verificarsi con minore frequenza, in virtù della maggiore rigidità delle leggi, ma anche della più elevata conoscenza delle norme stesse da parte degli immigrati già al momento dell'arrivo in Italia. Più problematica appare la situazione in cui viene a trovarsi l'immigrato al momento della richiesta, la quale deve essere presentata presso le ambasciate, che rappresentano un ostacolo non indifferente da superare.

Il secondo ostacolo è rappresentato dalla presentazione della domanda allo sportello, dalle estenuanti attese fino alla compilazione della richiesta e le ovvie difficoltà interpretative. Il terzo ostacolo è rappresentato dal dopo, ovvero dai tempi che occorrono prima che il permesso di soggiorno venga a tutti gli effetti rilasciato, periodo in cui la posizione giuridica del migrante è generalmente di semi-regolarità, ma che può portare problemi soprattutto nel momento in cui sia

^{liii} Vaifra Palanca, *Guida al pianeta immigrazione*, Editori Riuniti, Roma 1999.

materialmente difficile per lo straniero spiegarsi nei termini adatti a ogni eventuale controllo. Il rischio diviene allora quello di incorrere in un'espulsione con possibilità di trattenimento.

A ciò vanno poi ad aggiungersi i mancati accertamenti da parte delle Questure sulla reale posizione giuridica dell'immigrato come denunciato dal Dossier delle Culture di Milano che parla in proposito di vera e propria «discriminazione» ai danni di cittadini regolari, che sarebbero in numero elevato rispetto ai trattenuti nei centri di permanenza temporanea. Anche l'eventuale smarrimento della documentazione non viene tutelato, né risultano valide eventuali fotocopie dei documenti originali. Da qui il dubbio che tali stratagemmi siano voluti, in modo da snellire i procedimenti per le espulsioni.

L'asilo politico è l'unico canale che permette l'ingresso senza visto all'interno di un paese UE, ma è anche l'unica strada percorribile per chi si trovi in attesa di espulsione presso un centro di permanenza temporanea. Ma la progressiva stretta sull'immigrazione clandestina applicata dalle recenti leggi in Italia, rende più problematico il riconoscimento dello status di rifugiato come di tutte le altre possibili vie di regolarizzazione. In seguito ai cambiamenti politici, in un paese come l'Italia, toccato solo in minima parte sia dal fenomeno migratorio che dal problema dei rifugiati politici, si è andata comunque verificando una sostanziale chiusura del canale dell'asilo che ha portato a una più alta soglia di accettazione delle domande presentate.

Ciò ha reso progressivamente più difficile l'utilizzo del canale dell'asilo politico come misura temporanea che permetteva a immigrati trattenuti in centri di permanenza di abbandonare la struttura nell'attesa del pronunciamento della Commissione. In particolare dall'emanazione della Bossi-Fini, il prolungamento del tempo della permanenza nei centri a 60 giorni unito alla procedura semplificata che prevede per le richieste d'asilo il pronunciamento della Commissione Centrale entro 20 giorni, rende di fatto impossibile al trattenuto abbandonare la struttura nell'attesa del parere della Commissione. In ciò non può non leggersi l'intenzione di bloccare il più possibile ogni «via di fuga» per l'immigrato in attesa di espatrio, garantendo la maggiore funzionalità dei centri appositamente adibiti a tale scopo.

Secondo il parere di un avvocato, il tentativo di fare richiesta d'asilo in attesa di una sanatoria, è la scelta migliore (o, certo, non una delle peggiori), in quanto molto più conveniente risulta tentare la strada della clandestinità temporanea, che, paradossalmente, offre maggiori garanzie rispetto a una regolarizzazione che ha percorsi di riuscita molto lenti e del tutto aleatori e che nella maggior parte dei casi si risolve nei modi peggiori per l'immigrato, in un paese dove il travaglio che la burocrazia comporta per il riconoscimento di un permesso di soggiorno o di un'iscrizione all'anagrafe, finisce col mettere il richiedente in una condizione di irregolarità giuridica.

10) NON-LUOGHI E NON-PERSONE

Per concludere, vorrei brevemente soffermarmi sul carattere prettamente umano - o non - dei centri di permanenza e di coloro che lì dentro sono costretti a stare. Innanzitutto, come già detto, i centri di permanenza temporanea sono strutture nascoste, posti «scomodi», che, proprio perché tali, alimentano il dubbio sull'esistenza di una qualche volontà da parte del ministero de-

gli Interni a tenerli nascosti all'opinione pubblica. Si sa che tali strutture esistono e che servono per arginare il problema dei clandestini, tuttavia non si sa (probabilmente perché non si deve sapere) cosa accada in quei centri o come vivano i trattenuti la loro permanenza antecedente l'espulsione.

Emerge quindi il sospetto che la carenza di informazioni sia per l'appunto voluta e che quel poco che viene trattato non rappresenti fedelmente la realtà bensì sia il frutto di costruzioni mediatiche. Il mezzo televisivo, e non solo, viene così visto come «creatore di realtà», ossia come strumento suscettibile di manipolazioni o strumentalizzazioni da parte della classe politica oltre che uno dei modi in cui è possibile tenere all'oscuro sui fatti. In tal modo si costruiscono realtà, che per gli immigrati sono le uniche possibili così come per l'opinione pubblica. Si arriva a un CPT credendolo un centro di accoglienza, si è ospiti come lo si è di un albergo o di un amico e da essi non si scappa, semmai ci si allontana:

Forse non è neanche un caso che tali strutture non abbiano nemmeno un nome, ma che assumano via via quelli della via o del quartiere sul quale si trovano. È così che essi appaiono come dei "non-luoghi", invisibili e sconosciuti dall'esterno e colla specifica funzione di far "sparire" (rimpatriando) centinaia di clandestini, a loro volta delle "non-persone", degli "scomparsi".^{liv}

La loro indeterminatezza è tale da non saperli definire in alcun modo. Federica Sossi sostiene inoltre che:

Chiamo lager Via Corelli pur sapendo, perché lo so, che Corelli è molto diverso dai campi di concentramento, ma anche dai campi di lavoro, ma anche dai campi di transito della Germania nazista. Che sia diverso dai campi di sterminio, questo va da sé, ma questo non ci sarebbe nemmeno bisogno di giustificarlo nel caso in cui molta gente non pensasse, a torto, che la parola Lager si riferisce unicamente ai campi di sterminio e solo sterminio della Polonia. So che Corelli è diverso, ma so anche che qualcosa d'analogo c'è, che l'analogia non è solo con il carcere, con le comunità per minori, con gli alberghi, con i campi di accoglienza, e quant'altro. So che solo un diritto malato può costruire un doppio binario, e quel doppio binario quando comincia a esistere conduce sempre al campo, e la parola Lager in tedesco, vuol dire proprio campo, o anche, magazzino di trattenimento coatto, sempre per persone che non hanno commesso alcun reato [...].^{lv}

L'intento provocatorio dell'autrice risulta evidente, così come altrettanto evidente l'analogia tra Lager e CPT per ciò che concerne l'internamento senza aver commesso reati.

Tuttavia una differenza sostanziale emerge a riguardo. Come sottolineato da Sossi, nei Lager venivano svolti lavori forzati atti a contribuire all'armamento bellico delle truppe tedesche nell'arco della seconda guerra mondiale. Dentro a un centro di permanenza si vive all'opposto una situazione di «ozio forzato». L'«ospite» è costretto a permanere ma in tale tempo non deve fare nulla. L'improvvisa inoperosità anche di chi in carcere svolgeva piccole mansioni in grado di tenerlo impegnato diverse ore al giorno, determina talvolta casi di alienazione e veri e propri stati

^{liv} Federica Sossi, *Autobiografie negate*, cit.

^{lv} *ibidem*.

depressivi. Né alberghi, né carceri, né Lager dunque, tuttavia permane la difficoltà di definire e inquadrare tali «ibridi» anche tra gli addetti ai lavori. E a proposito degli immigrati che vi sono ospitati, Sossi afferma:

Sono detenuti? Sì, dice il senso comune, ma forse no, visto che non stanno in prigioni e che anzi magari sono stati trasferiti nel centro dopo un soggiorno in carcere. Sono ricoverati, come si dice di chi entra in ospedale o in un ospizio? No perché la ragione della loro «inclusionione» non è determinata da malattia o età o abbandono, e i luoghi non sono aperti alle visite (anche se il corsivo è mio per indicare coloro che sono usciti senza essere rimpatriati si usa il termine «dimessi»). Dunque sono dei «reclusi», e però in strutture anche fisicamente diverse dalle carceri; inoltre quando vengono «liberati», sono quasi sempre allontanati dal nostro territorio nazionale, dalla nostra società. Sono figure nuove e spurie (come lo sono i luoghi dove vengono reclusi) che non hanno alcuna possibilità di far sentire la loro voce di persone singole.^{lvi}

Si assiste alla contraddizione, in cui l'immigrato è costretto a «non esistere» al fine di «esistere» e quindi di rimanere nel paese ospitante. La posizione di tutti quegli «ospiti» è talmente indefinita e indefinibile, che non si possono classificare in una precisa categoria di individui. Essi divengono, nella realtà, delle non-persone, intendendo con ciò dire che «sono vivi, conducono un'esistenza più o meno analoga a quella dei nazionali, ma sono passibili di uscire contro la loro volontà dalla condizione di persone».

È evidente come tale «non-esistenza» possa accrescersi ancor di più all'interno di un centro di permanenza temporanea, in cui gli stranieri trattenuti possono arrivare a negare la propria identità e quindi a «non-esistere» anche semplicemente per se stessi. Parlo in tal caso di un processo che tende verso l'annullamento della persona che passa per il disconoscimento della nazionalità, dell'appartenenza etnica, della propria identità.

Ma una cosa è certa: tutti i trattenuti sanno di essere diversi. Diversi nella pelle, nelle tradizioni, nell'anima, ma soprattutto nel trattamento. È tutto l'ambiente che gli sta attorno che li cambia, li fa vedere sotto un profilo più opaco, non ben definito, ma molto ben giudicabile. Come riporta Sossi, mentre intervista Fatima, una detenuta di un centro di permanenza:

Ma Fatima adesso è diversa, giusto o non giusto è entrata nell'eternità, c'è una legge che lo stabilisce, si chiama Turco-Napolitano, o legge 40, una legge del 1998 che stabilisce che per alcuni, come Fatima, il tempo sia sospeso, che la loro vita cambi, che entrino negli alberghi dell'eternità, che non si sentano altre persone, ma diverse sì, certo diverse, non c'è davvero bisogno di chiederlo, è la legge a stabilirlo, loro pensavano di essere uguali, uguali agli altri e uguali a sé stessi, e per fortuna c'è Borderline a ricordarglielo che sono diversi [...].^{lvii}

E ancora:

^{lvi} *ibidem.*

^{lvii} *ibidem.*

La legge toglie diritti [...] e toglie innanzitutto un diritto fondamentale [...], toglie il diritto alla libertà. Non quello alla diversità: accoglie, la legge accoglie e fa diventare diversi, accoglie nella diversità, fa rimanere, permanere nella diversità, a differenza degli altri, infatti, quelli che vengono accolti da questa legge non hanno il diritto a essere liberi, sono uguali agli altri, uguali a me, uguali all'entusiasta, non hanno commesso un reato e se l'hanno commesso hanno già scontato la pena in carcere, ma sono qui, accolti nella diversità. Il diritto alla differenza è l'unico che la legge rispetti, anzi, no, non lo rispetta, lo instaura, e stabilisce lei, la legge, chi è diverso e come deve essere accolto nella sua diversità.^{lviii}

Da una parte la presenza di immigrati è fondamentale per l'economia del nostro paese dall'altra essa costituisce una presenza ingombrante, che va a intaccare le relazioni tra dominanti e dominati, tra maggioranze e minoranze. Si finisce con l'accettare la presenza di extracomunitari sul proprio territorio, ma tentando di negarne, cancellandola, l'identità e l'appartenenza, sia attraverso un iter burocratico lento e macchinoso, che pone delle barriere a processi di integrazione e di negoziazione costruttiva con «l'altro» (l'immigrato resta spesso senza un permesso di soggiorno o un riconoscimento giuridico che lo garantisca o che gli dia modo di affermare se stesso), sia attraverso l'istituzione di luoghi dai quali si può uscire solo a condizione di negare la propria identità (o per il beneplacito delle autorità competenti).

Si assiste all'ennesima contraddizione per cui un immigrato per «essere» (riuscendo quindi a vivere una vita dignitosa lontano dalla barbarie o dalla fame della propria terra), sia in qualche modo costretto a «non essere», a esistere come altro da sé, «come non sé».

12) CONCLUSIONE

Il trattenimento presso un Centro di Permanenza Temporanea è misura che incide sulla libertà individuale. Può esserlo già dal momento dell'accompagnamento alla frontiera a mezzo della forza pubblica, come pure la Corte Costituzionale ha dovuto ammettere in occasione delle ventuno ordinanze di remissione sollevate dai giudici di Milano, ma lo è senza ombra di dubbio nel periodo antecedente l'espulsione dal territorio nazionale, nei sessanta giorni che possono occorrere all'accertamento dei documenti del trattenuto o più semplicemente al riconoscimento di una richiesta d'asilo.

Non esiste una differenza sostanziale tra trattenimento e detenzione (non superiore ai due mesi) di un carcere. In ambo i casi la libertà appare ugualmente soggetta a restrizione, difficile da mascherare dietro a «slittamenti semantici» o a provvedimenti legislativi solo «apparentemente» conformi al pieno rispetto dei diritti umani.^{lix} Durante la mia ricerca ho avuto modo di constata-

^{lviii} *ibidem*.

^{lix} Come afferma la relazione di accompagnamento alla legge n. 40, cit., che sottolinea come la misura del trattenimento viene ad essere presentata come una vera e propria necessità, caratterizzata «dall'estraneità dei Centri di Permanenza Temporanea e assistenza al circuito penitenziario, dalla conformità del trattenimento alla Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e dall'omogeneità della misura alle normative previste negli altri ordinamenti europei».

re come la linea comune dei governi europei nella lotta all'immigrazione clandestina non sia riuscita a risolvere le enormi contraddizioni insorte con l'istituzione dei «centri di permanenza temporanea e assistenza», dei veri e propri «ibridi giuridici», a metà strada tra centri d'accoglienza e carceri.

Non è pensabile trattenere cittadini stranieri presso Centri di Permanenza «assicurando loro la necessaria assistenza e il pieno rispetto della dignità», dal momento in cui qualunque provvedimento incidente sulla libertà individuale è lesivo proprio di quel «pieno rispetto della dignità» per cui si è ritenuta necessaria l'emissione del provvedimento stesso.

Pur nell'eventualità di riconoscere al dettato legislativo una sua rispondenza su un piano pratico (comunque non emersa dalla ricerca), ci si troverebbe comunque nell'impossibilità di confermare quanto scritto a proposito della legge 40 sulla presunta estraneità dei CPT al circuito penitenziario e alla salvaguardia dei diritti dell'uomo, proprio perché spazi costituiti da sbarre d'acciaio e filo spinato - al fine di impedire i tentativi di fuga dei trattenuti e di allontanare coattivamente cittadini immigrati irregolari - non possono che dare vita, negli immigrati trattenuti, a stati di grave disagio col conseguente rischio di atti vandalici o autolesionisti.

Ed è proprio qui che andrebbero a materializzarsi le contraddizioni ipotizzate a inizio ricerca, poiché i comportamenti dei responsabili delle strutture non potrebbero che andare nella direzione di un controllo repressivo, volto a far sì che tutte le procedure per l'espatrio si svolgano senza problemi, anche ricorrendo, dove necessario, alla somministrazione di massicce dosi di calmanti o all'ausilio dei reparti della celere per le situazioni più difficili.

Ciò non sembrerebbe tutelare o avere (soprattutto in passato) tutelato da forme più o meno accentuate di abusi compiuti principalmente dalle forze dell'ordine, ma pure dove ciò si fosse verificato, la piena dignità umana non apparirebbe ugualmente rispettata. Non è pensabile di «garantire la tutela psico-fisica» dentro a spazi chiusi e ristretti, circondati da filo spinato e uomini in divisa, spesso carenti dei più elementari servizi igienici, o ancora, cosa più importante, «nell'impossibilità di impedire» (talvolta nemmeno privando gli ospiti di tutto ciò che potrebbe loro servire a farsi del male) il ricorso a gesti estremi (che siano ferimenti o addirittura suicidi), visti i continui tentativi di «evadere» in qualunque modo possibile dal proprio centro di permanenza (facendosi ricoverare e quindi abbandonando il centro o addirittura morendo).

Non è poi credibile il fatto di «garantire la difesa legale» dell'immigrato quando la confusione tra poteri (amministrativo e giudiziario), sollevata come anti-costituzionale dai giudici di Milano, appare di gran lunga in grado di ostacolare le procedure per lo stesso ricorso.

Non è pensabile nemmeno garantire la «libertà di colloquio all'interno del Centro e con visitatori provenienti dall'esterno» dal momento che eventuali parenti nella posizione giuridica (irregolare) del trattenuto possono subire le stesse conseguenze.

Non è egualmente immaginabile che rispetto al crescente numero di immigrati trattenuti non corrisponda un altrettanto crescente rafforzamento degli organici del personale di servizio, generando una serie di problemi gestionali in grado di precludere ancor di più agli ospiti l'effettivo esercizio delle libertà democratiche.

Non può quindi esistere un Centro di Permanenza Temporanea insieme al «pieno rispetto dei diritti» e a ciò non può giovare neppure l'uso di un linguaggio *ad hoc* da parte di operatori o responsabili o, prima ancora, di legislatori e giuristi.

Le contraddizioni sussistono nel momento stesso in cui «*durante il pieno esercizio dei propri diritti umani*» più di qualcuno possa arrivare a fare volontariamente del male alla propria persona. Per ogni indicatore emerso dalla ricerca esiste un modo di metterlo a tacere: la Corte Costituzionale che bolla come infondate le ordinanze di remissione dei giudici di Milano ricorrendo a opportuni «*escamotage dialettici*», il personale medico che somministra calmanti a chi intende farsi del male volontariamente, nuove leggi più ferree sull'immigrazione che tolgono agli immigrati ogni via di fuga prolungando il periodo di trattenimento e imponendo a chiunque (anche a chi è regolare) di sottoporsi all'obbligo della segnalazione delle impronte digitali, «*slittamenti semantici*» per evadere il fin troppo evidente parallelismo con il carcere e purtroppo violenze, violenze volte a reprimere situazioni talvolta incontrollabili, ma che non possono che sorgere nel momento in cui, per dirla alla De Giorgi, «*agenzie istituzionali per il controllo sociale*» agiscono «*punitivamente nella repressione e nel contenimento dei fenomeni migratori*»^{lx} (come avviene all'interno di centro di permanenza temporanea).

Lo stesso De Giorgi, ha acutamente osservato come in situazioni di recessione economica, quale quella attraversata dall'attuale sistema-mondo capitalistico, i sistemi di controllo e di repressione della devianza tendano a intensificarsi nei confronti di determinate classi sociali più esposte a fenomeni di precarietà e disadattamento sociale. L'autore ricorre all'esempio dell'anziano a cui l'abbassamento della pensione venga a essere controbilanciato da una quasi ossessiva insistenza sul tema della sicurezza sociale, quasi a voler dislocare l'attenzione dai reali problemi economici, «*favorendo la costruzione di un immaginario sociale punitivo, in grado di distogliere da questioni più profonde fenomeni d'allarmismo, che finiscono così col concentrarsi sui criminali, sui devianti, sui diversi: in generale su un nemico*».^{lxi} «L'individuazione di un nemico» è ciò che occorre alla classe politica per camuffare situazioni di crisi economica «scaricandole» sul tema della sicurezza, esortando a politiche di «Tolleranza Zero», sagacemente strumentalizzate a fini elettorali dai partiti del centro-destra.

Resta poi del tutto infondato l'assunto secondo cui la marginalità sociale sia al contempo correlata a fenomeni di criminalità. Stereotipo che è servito in realtà a giustificare l'adozione di specifiche misure di controllo, che, nei confronti di immigrati extra-comunitari, hanno significato «*esclusione sociale*» e «*sospensione dei diritti*» (quale quella a cui essi vanno incontro dal momento dell'emissione di un provvedimento d'espulsione).

In realtà, da un punto di vista criminologico, ciò che deve essere represso col respingimento alla frontiera o l'espulsione amministrativa non è che la semplice «*potenzialità e predisposizione al crimine*» degli immigrati in relazione alla propria appartenenza sociale «*i cui comportamenti si tratta*

^{lx} A. De Giorgi, *Zero tolleranza*, Derive Approdi, Roma 2000.

^{lxi} *ibidem*.

di prevedere e prevenire, i cui flussi si tratta di contenere e limitare, e la cui condizione giuridica viene determinata quasi sempre in un contesto emergenziale».^{lxii}

La disciplina delle espulsioni testimonia l'inasprimento e, per alcuni versi, la degenerazione di sistemi di controllo preventivi andati materializzandosi successivamente al trattato di Schengen e che, come osservato dal sindacalista G. Cremaschi durante il Forum Sociale Europeo, ha portato al passaggio «dall'illegalità degli atti all'illegalità delle persone», facendo sì che la semplice presenza fisica su uno stato europeo diventi reato (in Italia la Bossi-Fini va proprio in tale direzione).

È una politica che comunque si adegua a quella che è l'attuale tendenza di tutti gli Stati europei, nei quali già da molti anni esistono i centri di permanenza (vedi tavola 1), anche se ognuno li gestisce e ne applica le regole in modo diverso.

Negli ultimi anni si è assistito alla progressiva stretta sull'immigrazione, creando «le condizioni strutturali per il consolidamento di un gruppo sociale costantemente marginalizzato, permanentemente sotto controllo e quindi socialmente precario. Una nuova classe di soggetti ai quali, esattamente come ai "poveri laboriosi" del XVII secolo, può essere applicata con successo una politica di terrore. Se per i poveri laboriosi si trattava di evitare il carcere, nel nostro caso lo spettro è la minaccia dell'espulsione».^{lxiii}

^{lxii} *ibidem*.

^{lxiii} *ibidem*. Afferma De Giorgi: «L'espulsione è una prassi attuariale, applicabile ad una intera categoria di soggetti e solo a essa. Esclude, nel senso più drammatico del termine. Non rieduca né tenta di correggere, non inserisce per definizione. Prescinde dalla responsabilità, dalla colpa, dalla volontà, dalle azioni individuali. Punisce un modo di essere: migrante-disoccupato, migrante-povero, migrante-clandestino. Riduce i costi del sistema. Si crea così una categoria di soggetti pericolosi, il cui status di classe determina una condizione di pericolosità "ontologica", coloro la cui presenza ricorda, anche a chi non vorrebbe vederlo che questo non è per tutti e per tutte, il migliore dei mondi possibili».

A titolo informativo si riporta di seguito il testo di una recente petizione presentata da Luigi Manconi:

«I Centri di identificazione ed espulsione (Cie), sono strutture di trattenimento per gli stranieri in condizione di irregolarità, destinati all'espulsione.

In Italia i Cie sono 11 di cui solo 5 sono attualmente in funzione. I tempi di permanenza sono diventati, negli ultimi anni, prima di 6 e poi di 18 mesi.

Attualmente sono ristrette in questi centri circa 460 persone a fronte di costi molto alti per il mantenimento in funzione delle strutture. E in esse gli standard essenziali di tutela dei diritti fondamentali della persona sono costantemente violati.

Considerato tutto ciò, chiediamo che, come previsto da una norma del "Decreto Cancellieri", sia resa effettiva e realizzabile in tempi rapidi, l'identificazione in carcere dei detenuti stranieri passibili di espulsione.

Chiediamo di aumentare il periodo di validità del permesso di soggiorno per attesa occupazione, e chiediamo che il richiedente asilo che ha presentato domanda all'interno del Cie, possa attendere fuori dal centro la risposta da parte della Commissione Territoriale Asilo.

Chiediamo che siano adottate tutte le misure alternative al trattenimento nel Cie e, che vengano rafforzati gli strumenti della partenza volontaria e del rimpatrio volontario assistito.

Il trattenimento degli stranieri nei centri dovrebbe diventare una misura eccezionale finalizzata esclusivamente al rimpatrio». La petizione può essere firmata online all'URL

< <http://www.change.org/it/petizioni/ministro-dell-interno-abolizione-dei-cie-in-quattro-mosse-2> >

della stesura della tesi di Laura originaria. I collegamenti ai siti web e ai saggi e testi disponibili online, invece, sono stati aggiornati e risultano tutti attivi alla data di stampa della rivista.

a) Testi di legge

LEGGE Martelli - 28 febbraio 1990, n. 39 «Conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 30 dicembre 1989, n. 416, recante norme urgenti in materia di asilo politico, di ingresso e soggiorno dei cittadini extracomunitari e di regolarizzazione dei cittadini extracomunitari ed apolidi già presenti nel territorio dello Stato. Disposizioni in materia di asilo». (GU n. 49 del 28-2-1990) Entrata in vigore della legge: 1/3/1990: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1990-02-28;39@originale>.

DECRETO-LEGGE 14 giugno 1993, n. 187 «Nuove misure in materia di trattamento penitenziario, nonché sull'espulsione dei cittadini stranieri». (GU n. 137 del 14-6-1993) Entrata in vigore del decreto: 15-6-93. Decreto-Legge convertito con modificazioni dalla L. 12 agosto 1993, n. 296 (in G.U. 12/08/1993, n. 188): <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legge:1993-06-14;187!vig=2014-02-14>.

DECRETO-LEGGE Dini - 18 novembre 1995, n. 489 «Disposizioni urgenti in materia di politica dell'immigrazione e per la regolamentazione dell'ingresso e soggiorno nel territorio nazionale dei cittadini dei Paesi non appartenenti all'Unione europea». (GU n. 270 del 18-11-1995) Entrata in vigore del decreto: 19-11-1995; più volte reiterato; decaduto per mancata conversione. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legge:1995-11-18;489>.

LEGGE Turco-Napolitano - 6 marzo 1998, n. 40 «Disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero». (GU n. 59 del 12-3-1998 - Suppl. Ordinario n. 40) Entrata in vigore della legge: 27/3/1998: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1998-03-06;40@originale>.

LEGGE Bossi-Fini - 30 luglio 2002, n. 189 «Modifica alla normativa in materia di immigrazione e di asilo». (GU n. 199 del 26-8-2002 - Suppl. Ordinario n. 173) Entrata in vigore della legge: 10-9-2002. Permalink: <www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:2002-07-30;189>.

b) Articoli, monografie e saggi

«I centri di permanenza temporanea per migranti», *Bandiera Gialla: La Rete Solidale*, 3 aprile 2000, <<http://www.bandieragialla.it/node/3566>>

Badeschi A. e Landucci G., *Cittadinanza europea e extracomunitari. Il fenomeno dell'immigrazione nel processo di integrazione europea*, CEDAM, Padova 1995.

Barbagli M., *Immigrazione e criminalità in Italia*, il Mulino, Bologna 1998.

Beck U., *Cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.

Bellucci O. e Leogrande A., «Per voi non siamo nessuno. Storie da un CPT», *Meltingpot.org*, 8 maggio 2003, <www.meltingpot.org/Per-voi-non-siamo-nessuno-Storie-da-un-CPT.html#.UvzuX7RmUkY>. L'intervista, in file audio, all'URL: <www.primaveraradio.it/Audio/reginapacisultima.mp3>.

Bisacca S., «Senza carte, senza diritti. Legge Bossi-Fini: la normativa sulle espulsioni», *Umanità Nova*, n. 10 del 17 marzo 2002, consultabile online all'URL:

<www.ecn.org/uenne/archivio/archivio2002/un10/art2094.html>.

Bonetti P., «Espulsione, accompagnamento e trattenimento dello straniero di fronte alla riserva di giurisdizione prevista dalla Costituzione», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 4/2000.

Bonetti P., «Profili costituzionali della convalida giurisdizionale dell'accompagnamento alla frontiera», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 2/2002.

Brambilla A., «Centri di permanenza temporanea: i resoconti e le testimonianze», ASGI, 22 novembre 2002, <<http://digilander.libero.it/asgi.italia/pp/roma-cpt0212.htm>>.

Buratti L., *La frontiera italiana. Introduzione e testi*, Forni, Bologna 1971.

Calvisi G. e Faye A. B., *Libro bianco sulla Bossi-Fini*, Nuova Iniziativa Editoriale, Roma 2004.

Caputo A., «Espulsione amministrativa e nulla osta dell'autorità giudiziaria», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 3/1999.

Caputo A., «La detenzione amministrativa e la Costituzione: interrogativi sul "diritto speciale" degli stranieri», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 1/2000.

Caputo A., «Stranieri, identificazione e accompagnamento in Questura», *Questione Giustizia*, n. 4/1998

Casadonte A., «Due vicende emblematiche da cui trarre preziosi suggerimenti sull'effettività del controllo giurisdizionale nei casi di espulsione immediatamente esecutiva», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 2/2002.

Casadonte A., «La Corte costituzionale e l'espulsione dello straniero: un'ordinanza che non convince», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 3/1999.

Casadonte, A. e Di Bari P. L., «L'espulsione, l'accompagnamento alla frontiera ed il trattenimento secondo la legge Bossi-Fini n. 189/2002 ovvero il massimo rigore apparente senza proporzionalità ed efficienza. Garanzie minime e incertezza delle divergenti vie del controllo giurisdizionale. Conseguenti dubbi di legittimità costituzionale», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 3/2002.

Casella P., «Non sono carceri, ma poco ci manca: intervista a Loris De Filippi», *Caffè Europa*, 249 - 20.03.2004, <<http://www.caffeuropa.it/unione/249defilippi.html>>.

Collinson S., *Le migrazioni internazionali e l'Europa*, Il Mulino, Bologna 1994.

D'Agostino A. e Corvaja F., «Centri di permanenza temporanea ed esercizio del diritto alla difesa», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 2/2000.

Dal Lago A., (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per un'etnografia contemporanea*, Costa & Nolan, Genova 1998.

Dal Lago Alessandro, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999).

De Giorgi A., *Zero tolleranza*, Derive Approdi, Roma 2000.

De Luca R., e Panareo M. R., (a cura di), *CPT: né qui né altrove. I luoghi della sospensione del diritto*, Manni, Lecce 2004.

Delle Donne M., *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi*, EDUP Edizioni dell'Università Popolare, Roma 1998.

Di Bari P. L., «Irregolarità nel soggiorno: non basta il superamento dei termini per le autorizzazioni per essere espulsi», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 3/1999.

Di Mauro O., *I centri di permanenza temporanea per immigrati. Aspetti legali e funzionali*, 2001, pubblicato da *L'altro diritto - Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*, ISSN 1827-0565, e consultabile online all'URL: <www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/dimauro/>.

Di Pascale A., «Studio comparato degli Stati membri dell'Unione europea in materia di legislazione sull'immigrazione. In particolare nei settori dell'allontanamento e del trattenimento amministrativo», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 3/2001.

Dossier statistico sull'immigrazione (Caritas, 2001).

Dossier statistico sull'immigrazione (Caritas, 2002).

Dossier statistico sull'immigrazione (Caritas, 2003).

Ferri G. e Giovenco S., «Il CPT a nudo. Politiche migratorie: le tesi di fondo e le strategie di disinformazione», *Bandiera Gialla: La Rete Solidale*, 14 maggio 2002, <www.bandieragialla.it/node/2806>.

Frisullo D., *Se questa è umanità...*, Senza confine, 2002 <lists.peacelink.it/news/msg03401.html>.

Galieni S., *Immigrati, dossier Cpt. Brutalità e condizioni di vita drammatiche sono all'ordine del giorno*, *Liberazione*, 31.05.2003.

Giovenco S. e Miglino V., «Centri di permanenza temporanea o carceri?», *Bandiera Gialla: La Rete Solidale*, 6 Dicembre 2001, <www.bandieragialla.it/node/3199>.

Giovenco S. e Miglino V., «Cosa sono i CPT: Dalla legge Turco-Napolitano al disegno di legge Bossi-Fini», *Bandiera Gialla: La Rete Solidale*, 5 Dicembre 2001, <www.bandieragialla.it/node/2970>.

Golfarelli L., «Centri di temporanea accoglienza: undici questioni di ordinaria civiltà», *Bandiera Gialla: La Rete Solidale*, 22 Febbraio 2000, <www.bandieragialla.it/node/3543>.

Gubbini C., *Sedici centri di permanenza disumana*, Il Manifesto, Roma 2004.

Gubbini Cinzia, «Dopo la Bossi-Fini i centri vanno rivisti», *Il Manifesto*, 01.12.2002, <www.cestim.org/rassegna%20stampa/02/12/01/centri_bossi-fini.htm>.

L'Abate A., «Struttura sociale e pregiudizio», in Delle Donne M. (a cura di), *Relazioni etniche stereotipi e Pregiudizi*, EDUP, Roma 2004.

Lazarini G. e Cugno A., «Identità debole e pregiudizio», in Delle Donne M. (a cura di), *Relazioni etniche stereotipi e Pregiudizi*, EDUP, Roma 2004.

Maciotti M. I. e Pugliese E., *Immigrati in Italia*, Laterza, Bari 1991.

Maisano L., «Le porte d'Europa. Inchiesta sull'immigrazione clandestina», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 1/2001.

Mezzadra S. e Petrillo A., (a cura di), *Globalizzazione e Migrazioni*, Ilmanifestolibri, Roma 2000.

Miraglia R., «Arresto obbligatorio e rito direttissimo: profili processuali e di legittimità costituzionale dell'art. 14 comma 5 quinquies del T.U. sull'immigrazione», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 4/2002.

Moder Matteo, «Trieste, manifestazione al CPT: arrivano le condanne», *Il Manifesto*, 20 marzo 2004. L'articolo è consultabile online all'URL: <<http://www.meltingpot.org/Trieste-manifestazione-al-Cpt-arrivano-le-condanne-di.html#.Uvz4ALRmUkY>>.

Morice A., «Ormai l'Europa respinge chi le chiede aiuto», *Le Monde Diplomatique*, 4 maggio 2004, <www.meltingpot.org/Ormai-l-Europa-respinge-chi-le-chiede-rifugio.html#.UwDvv0vk1g>

Morozzo della Rocca P., «Espulsione e danno: la normativa italiana sull'allontanamento dello straniero», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 4/2002.

Medici Senza Frontiere, *Rapporto sui centri di permanenza temporanea ed assistenza*, 2004, disponibile all'URL <www.medicisenzafrontiere.it/Immagini/file/CPT_FINALE.pdf>.

Nascimbene B., *Da Schengen a Maastricht, apertura delle frontiere, cooperazione giudiziaria e di Polizia*, Giuffrè, Milano 1995.

Niro, M., «L'espulsione come "sanzione alternativa alla detenzione": note critiche», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 4/2002.

Palanca V., *Guida al pianeta immigrazione*, Editori Riuniti, Roma 1999.

Paleologo F., «I centri di permanenza temporanea per stranieri espellendi», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 4/1999.

Palidda S., «La déviance et la criminalité attribuées aux immigrés dans le nouvel ordre social des pays d'immigration», in ISPAC, a cura di, *Migration and crime*, (ISPAC, Milano 1998), 219-236.

Pepino L. e Caputo A., *L'Italia dei Cpt!*, Il Manifesto, Roma 2004.

Pepino L., e Caputo A., *Sulla detenzione amministrativa dei migranti*, 2004 <<http://www.meltingpot.org/Sulla-detenzione-amministrativa-dei-migranti.html#.UwDx1v0vk1g>>.

Pepino, L., «Centri di detenzione ed espulsioni (Irrazionalità del sistema e alternative possibili)», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 2/2000.

Pepino L., «La legge Bossi-Fini», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 3/2002.

Poletti G., «Visita a due Centri di Permanenza Temporanea: un viaggio nelle condizioni disumane degli immigrati in attesa di identificazione e rimpatrio», Missionari Comboniani Castel Volturno, 2004.

Quassoli F., «Immigrazione uguale criminalità: rappresentazioni di senso comune e pratiche degli operatori del diritto», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1999, XL/1, pp. 43-76.

Sabattini S., «I centri di permanenza temporanea e la legge Bossi-Fini: cosa cambia», *Meltingpot.org*, 27 novembre 2002, <<http://www.meltingpot.org/I-centri-di-permanenza-temporanea-e-la-legge-Bossi-Fini.html#.UvztjrRmUkY>>.

Sabattini S., «Sui CPT un silenzio assordante», *Meltingpot.org*, 20 gennaio 2004, <<http://www.meltingpot.org/Sui-CPT-un-silenzio-assordante.html>>.

Sacco G., *L'invasione scalza*, Angeli, Milano 1996.

Sassen N., *Migranti, coloni, rifugiati*, Feltrinelli, Milano 1999.

Savio G., «Controllo giurisdizionale e diritto di difesa degli stranieri trattenuti presso i centri di permanenza temporanea», *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 1/2000.

Sciortino G. *L'ambizione delle frontiere. Le politiche di controllo migratorio in Europa*, Franco Angeli Editore, Milano 2000.

Sciortino G. «Un'analisi dell'industria dell'ingresso clandestino in Italia», in Pastore F., Romani P., Sciortino G., *L'Italia nel sistema internazionale del traffico di persone*, Commissione per l'integrazione, Working Paper n. 5. 2000.

Sciortino G., «Planning in the Dark. The Evolution of Italian Immigration Control», in G. Brochmann, T. Hammar, 1999, *Mechanisms of Immigration Control*, Berg, Oxford 1999, pp. 233-259.

Sciortino G., *L'Italia nel sistema internazionale del traffico di persone*, Commissione per l'integrazione, Working Paper n. 5.

Sossi F., *Autobiografie negate. Immigrati nei lager del presente*, Manifestolibri, Milano 2002.

Tabet P., *La pelle giusta*, Einaudi, Torino 1997.

Valussi G., *Il confine nordorientale d'Italia*, LINT, Trieste 1972.

Vassallo Paleologo, F. *Guerra ai migranti e disciplina dell'immigrazione*, ASGI, 2003, disponibile all'URL <www.meltingpot.org/Guerra-ai-migranti-e-disciplina-dell-immigrazione.html#.UwD00f0vk1g>.

Vassallo Paleologo, F. *Relazione sulla manifestazione e sulla visita al centro di detenzione di Agrigento*, ASGLICS, 2002.

c) Fonti giuridiche

(1998). *Disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero*.

(1999). *Direttiva generale in materia di Centri di Permanenza Temporanea ed assistenza*. Prot. n. 2061/50.

(1999) Ministero dell'Interno, *Relazione al parlamento sull'attività delle forze di polizia e sullo stato dell'ordine e della sicurezza pubblica nel territorio nazionale*

(2000). *Circolare prot. n. 3435/50*.

(2000). *I centri di permanenza temporanea e assistenza*.

(2000). *Versione preliminare delle proposte per un Manuale comune per il trattamento della persona trattenuta nei Centri elaborate nell'ambito di un Gruppo di lavoro convocato dal Sottosegretario Maritati (15 Febbraio 2000)*. Il manuale è consultabile online all'URL: <<http://www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/2000/febbraio/regolamento-centri-3.html>>, nell'archivio gestito da Sergio Briguglio.

(2001). «Osservazioni dell'Associazione per gli studi giuridici sull'immigrazione e Magistratura democratica sul disegno di legge n. 795/Senato», *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2001, 4.

(2002). *Comunicazione della Commissione al Consiglio e al Parlamento europeo su una politica comunitaria in materia di rimpatrio delle persone soggiornante illegalmente* (Estratto).

(2002). *Libro verde su una politica comunitaria di rimpatrio delle persone che soggiornano illegalmente negli stati membri*.

(2003) Ministero dell'Interno, *Rapporto sullo stato della sicurezza in Italia*, Ministero dell'Interno, Roma

d) Materiali vari

«Comunicazione della Commissione al Consiglio e al Parlamento europeo su una politica comunitaria in materia d'immigrazione, Bruxelles, 22.11.2000,

<<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2000:0755:FIN:IT:PDF>>.

Norme di attuazione del testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero, a norma dell'art. 1, c. 6, del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 191 del 18 agosto 1998 - Supplemento Ordinario n. 139, <<http://www.camera.it/parlam/leggi/deleghe/98286dl.htm>>.

Rito camerale di convalida del trattenimento dello straniero nei centri di permanenza temporanea lede i diritti costituzionali di difesa. (TRIBUNALE DI BRINDISI, 23.01.2001, Avv. Antonio Di Muro), <<http://www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/2001/gennaio/non-convalida-brindisi.html>>.

Archivio Briguglio, consultabile all'URL: <<http://www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/archivio-completo.html>>.

Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione: <www.asgi.it>.

Ministero degli Affari Esteri, *Il sistema dei visti e dell'ingresso degli stranieri in Italia e nello spazio Schengen*, <<http://www.lex.unict.it/eurolabor/ricerca/dossier/dossier5/cap3/visti1.htm>>.

Modolo Vladimiro, *Le frontiere dell'esclusione. I centri di permanenza temporanea*, tesi di laurea 2003. La tesi è consultabile online all'URL: <www.cestim.it/sezioni/tesi/tesi_modolo_centri.doc>.



MONDO ISLAMICO, LAICITÀ E SECOLARIZZAZIONE

PIER FRANCESCO ZARCONE

PREMESSA: LUOGHI COMUNI ED EQUIVOCI DA EVITARE

Il nostro argomento, sicuramente attuale, va affrontato ben al di là degli imperversanti luoghi comuni che proiettano erronee generalizzazioni sia sull'Islām sia su laicità e secolarizzazione. In Occidente per la stragrande maggioranza delle persone l'Islām è un emerito sconosciuto ma contemporaneamente è oggetto di «giudizi» indotti da come lo presentano le semplificazioni giornalistiche dei *mass-media*. Una delle conseguenze è che l'insieme del mondo islamico appare del tutto alieno e ostico, come un mondo che non dialoga veramente, che non relativizza, permeato da un'intensa religiosità, per giunta in espansione oltre le proprie frontiere storiche e presente anche in Occidente con evidenti problemi di integrazione. Diciamo pure che per certi versi sembra più affine (con certe sue visibili caratteristiche di base) a un lontano passato dell'Occidente che non alla realtà contemporanea di esso. Da qui a parlare di «scontro di civiltà» il passo è breve.

Si pensi a questo esempio scelto per la sua valenza simbolica: ovunque ci sia una moschea col minareto, ogni giorno e per cinque volte, una voce ricorda a tutti - buoni e cattivi, qualunque cosa stiano facendo al momento - che Dio esiste; e quindi con Lui si devono fare i conti. La cosa non è perfettamente equiparabile al ruolo delle campane nel mondo cristiano, giacché la proclamazione che Dio c'è risulta nella chiamata del *muezzin* alla preghiera molto più diretta, immediata e suggestiva. Inoltre il riferimento a Dio è entrato a fare parte di molte espressioni del parlar comune musulmano, ben al di là del noto *insh'allāh* (se Dio vuole, poi trasferitosi nel castigliano *ojalá* e nel portoghese *oxalá*): per esempio in turco abbiamo *Allah Allah* per dire «che strano!», *Al-lahtan*, «fortunatamente», il malvagio è detto *Allahın cezası* e l'arrivederci è reso con *Allahaismarladık*; per non parlare della ricchezza di espressioni similari in arabo (per esempio, alla domanda «come stai?» si risponde *alhamdu-lillāhi*, cioè Dio sia lodato, e lo stesso quando si starnutisce; in certe parti si esprime la gratitudine dicendo *Allāh ibarek fik*, Dio ti benedica; e quando si inizia qualche cosa, seppure profana, si recita la cosiddetta «basmala», ovvero *bismillāhi ar-rahmān ar-rahīm*¹ nel nome di Dio il Clemente e il Misericordioso.

Non solo il riferimento a Dio è frequentissimo, ma altresì tra i Musulmani si ha l'impressione di una pratica religiosa ben più diffusa e sentita di quanto accada dalle nostre parti. Magari le statistiche forniscono percentuali sulla frequenza alle moschee suscettibili di ridimensionare tale impressione: in Italia pare che a frequentare con una certa regolarità le moschee sia il 46% circa dei musulmani, a fronte della pratica regolare di non più del 49,7% dei cattolici (rilevazione della Fondazione per le Iniziative e gli Studi sulla Multietnicità-Ismu di Milano); e, altro esempio, in un paese come il Marocco solo una parte del buon vino prodotto viene esportata, dal che si evince che il resto è consumato da musulmani locali. Comunque il grado di osservanza del *Ramadan* (*Ramazān*, in turco) è altissimo, e generalmente anche i meno praticanti si astengono dal maiale e derivati. E via dicendo.

Eppure nel corso della storia questo mondo, in apparenza tanto lontano, è stato anche molto vicino; e non ci si riferisce solo alle numerose guerre intercorse. Prendiamo le mosse dall'abortita Costituzione europea: in rapporto a essa si è a lungo discusso circa l'esigenza di evidenziare le radici cristiane dell'Europa; poi si sono affacciati esponenti ebrei per chiedere l'aggiunta del riferimento all'Ebraismo, a motivo della matrice giudaica del Cristianesimo; dal canto loro i laici non potevano non rivendicare il loro ruolo nella costruzione dell'Europa moderna e contemporanea, con l'apporto dell'Illuminismo e delle conquiste in materia di rivoluzione scientifica e di uguaglianza e libertà politiche, sociali e individuali. Ma nessuno (almeno a quel che ci risulti) ha

¹ La traslitterazione delle parole arabe viene qui effettuata in forma semplificata per evitare problemi a chi sia digiuno di questa lingua. Diciamo solo che il segno ʿ equivale a una brusca interruzione di fiato nel corso della parola, che il segno ˆ indica un suono gutturale, tipo aspirazione sonora, una specie di colpo di glottide, inizialmente un po' difficile per gli occidentali (in entrambi i casi si tratta di consonanti), la *kh* è una *c* dura spirata alla tedesca, e la *dh* si legge come il *th* inglese in *that*. Per quanto riguarda il turco, essendo ormai scritto in alfabeto latino, c'è solo da segnalare che la lettera ı (la *i* senza punto sopra scritto) è una vocale muta che si produce nella parte posteriore della bocca, rendibile con una *e* appena appena accennata, la *c* è come la nostra *g* dolce di *giallo*, la *ş* è come la *sh* inglese, la *ç* equivale alla *c* di *ciao*, e che pure la *z* è dolce come in *rosa*.

ricordato quanto l'Europa debba alla cultura islamica, obiettivamente parte anch'essa delle sue radici: sul pensiero filosofico ha influito la cultura islamica della penisola iberica, grazie a filosofi di lingua araba l'Europa ha recuperato parte dell'eredità greca e latina, per non parlare della matematica e delle scienze; inoltre dal mondo islamico è derivata la moderna poesia profana, con l'esaltazione della natura, dei bei giardini con fontane zampillanti, del vino, dei piaceri della vita; e la musica medioevale ha conosciuto strumenti e moduli nuovi grazie alla musica arabo-islamica. Il mondo musulmano ha inoltre elaborato un suo assetto che ha consentito forme di pluralismo confessionale al suo interno, e in terre islamiche fuggivano dalle persecuzioni cattoliche, e poi protestanti, ebrei e dissidenti religiosi di varia estrazione.

Nel mondo musulmano il fattore religioso ha un'obiettiva presenza e pregnanza, e da ciò normalmente se ne inferisce il carattere di elemento dominante di ogni aspetto della vita individuale e sociale. Così sembra, ma fermarsi alle apparenze implica un'assolutizzazione priva di riscontri nella storia e nella realtà contemporanea del mondo islamico, per cui sarebbe preferibile parlare di religiosità islamica «che permea», e non che domina. La differenza sta nelle parole. Del pari non si deve considerare il mondo islamico come un blocco monolitico, non foss'altro perché al suo interno comprende una pluralità di etnie, di culture e mentalità, di tradizioni e di ideologie religiose e non che vanno ben al di là dei segni comuni di appartenenza all'Islām.

In Europa, con una presenza rilevante di immigrati islamici, ci si limita a sottolineare l'esistenza di problemi di integrazione e li si imputa al fattore religioso. Un altro errore colossale attribuibile solo a ignoranza o a malafede. Ci si dimentica che, l'inserimento in un ambiente in cui sono grandi le differenze socio-culturali e opera l'emarginazione dovuta a xenofobia o razzismo, è facile ingenerare nei discriminati la spinta a riscoprire identità e orgoglio di appartenenza e a ripiegare verso le proprie tradizioni quand'anche inizialmente sentite come arcaiche dagli interessati; e che se questo riflusso in una dimensione «normale» si attenua nelle generazioni seconde, terze e successive, tuttavia se e quando non si realizzino per questi discendenti dei primi immigrati forme di una nuova identità condivisa e di interrelazione con le culture e le tradizioni presenti nel territorio di stanziamento, allora anche elementi di queste nuove generazioni possono facilmente riscoprire la religione con una funzione primariamente identitaria, e quindi rigida; nonché reagire violentemente contro un contesto che si presenta ostile, giacché da un lato discrimina e dall'altro priva della cultura e della storia originarie (si pensi ai bambini arabi che nel Nord Africa francese a scuola imparavano l'esaltazione dei «loro» biondi antenati celti!). È quindi ovvio che certuni vivano come rinascita l'abbraccio a un Islām visto al di fuori dalla storia e dalle tradizioni, e quindi assoluto, e quindi fondamentalista.

Inoltre e soprattutto va evitata l'arbitraria e manichea identificazione fra fervore religioso e radicalismo e magari jihadismo. La necessità di verificare i luoghi comuni è dimostrata dai risultati sorprendenti a cui la verifica porta quando ci si addentra nel tema specifico del «se e fino a che punto» laicità e secolarizzazione siano riscontrabili nel mondo islamico.

Un'avvertenza: l'oggetto del presente scritto non è la compatibilità fra Islām e laicità-secolarizzazione, per almeno due motivi, con la premessa che l'Islām - pur presentando nel suo metaforico DNA una dimensione sociale maggiore rispetto al Cristianesimo - non ha una propria teoria politica coranica. Il primo motivo è che, già sul piano teoretico, ha poco senso trasferire

concetti di natura politica in un universo religioso e cercarvene il radicamento o la possibilità. Il secondo motivo (che ha inciso sulla scelta del titolo, dove si parla di «mondo islamico», e non di Islām) discende da un dato di fatto generalmente trascurato nel quadro della disinformazione corrente: molti fenomeni attribuiti all'Islām in realtà nulla hanno a che vedere con la religione, trattandosi di fenomeni che - per quanto presentati (e magari sentiti) islamicamente - sono frutto di processi sociali autonomi, vuoi preislamici, vuoi in difformità a quanto stabilito dal Corano e dai detti del Profeta Muhāmmad ibn 'Abdallāh ibn 'Abd al-Muttalib ibn Hāshim ibn 'Abd Manāf ibn Qusayy.

Se proprio si vuole trovare un nemico da combattere allora si tratta di un vecchio nemico che è stato presente anche nella storia europea e oggi indossa un copricapo islamico e si è fatto crescere la barba: è la «religione politica» - ovvero l'uso politico della religione - da cui sono sempre derivati intolleranza, imposizioni, volontà di influenzare ogni aspetto della vita sociale e personale, teorizzazioni di bene e male in senso assoluto, mancanza di pietà spirituale, spietata liceità assoluta dei mezzi in rapporto al fine. In proposito qualcuno ha parlato, non casualmente, di uso della religione per la salvezza collettiva.

Ragion per cui risulta molto più plausibile un altro tipo di ricerca, tanto più che nemmeno in Occidente laicità e secolarizzazione sono riusciti ad assurgere a fenomeni assoluti, ovvero totalizzanti, giacché dappertutto di questi due fenomeni esistono dei «quanti» determinati e variabili. Questa ricerca va orientata in senso duplice: capire la situazione reale e comprendere quale grado di laicità-secolarizzazione sia «digeribile» da ciascuna delle società musulmane in base al proprio modo di essere, non di ieri ma attuale. Potremmo parlare di «digeribilità variabile» giacché, per esempio, Islām arabo e Islām indonesiano non sono del tutto uguali, e all'interno del primo una cosa è la Siria e altra cosa lo Yemen o l'Arabia Saudita, peraltro fra loro non assimilabili. Ma poiché un saggio non è un libro, e oltre tutto il nostro vuole essere un primo approccio, non si può fare a meno di una certa generalizzazione, comunque non priva del vantaggio di far focalizzare i problemi di fondo.

La «digeribilità» della questione non riguarda la dogmatica islamica in sé e per sé, ma soprattutto le superfetazioni culturali storicamente formatesi e presentate come religiosamente fondate (come accade con la pratica dell'infibulazione femminile, che non ha nulla di coranico). Va quindi evitato l'errore di cadere nella trappola degli islamisti più ottusi - condivisa peraltro dai fondamentalisti cristiani - seguendoli nell'attribuire una connotazione islamica anche a quanto islamico non è, ma invece appartiene solo a una tradizione storica (cioè contingente e... secolare). Trappola in cui cadono spesso anche certi «orientalisti» approdati alla notorietà, come per esempio Bernard Lewis, ai quali ben si applicano gli strali lanciati da Edward Said nel suo ormai classico *Orientalismo*.ⁱⁱ

D'altro canto porsi il problema della compatibilità di laicità-secolarizzazione con l'Islām ha la stessa mancanza di senso del porre questo problema in rapporto al Cristianesimo, al Giudaismo o all'Induismo. In genere il nocciolo della questione non sta della sfera religiosa in quanto tale, bensì nel percorso storico vissuto dalle comunità che in essa si riconoscono. Vale sempre la di-

ⁱⁱ Edward Said, *Orientalismo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2008.

stinzione fra religione-testo con la sua oggettività non più storica da un lato, e dall'altro il cosiddetto vissuto religioso, eminentemente storico e dinamico, nonché essenzialmente determinato da processi socio-economici e politici. O si dimentica come nelle cristianità occidentali erano stati considerati i termini laicità e secolarizzazione prima della loro sostanziale affermazione?

La nostra conclusione trova riscontro in quanto sostenne il teologo dell'università cairota di al-Azhar, 'Alī Abd ar-Rāziq, in *L'Islam et les fondements du pouvoir*, opera in cui, mediante un lavoro sistematico di rivisitazione delle fonti - Corano e detti del Profeta - ha confutato la tesi che la laicità sia globalmente respinta dall'Islām. La sua conclusione è che nulla in contrario sia ricavabile, e tanto meno un preteso «sistema politico islamico». Altrettanto importante è la distinzione da lui fatta fra Islām (come frutto della rivelazione divina) e musulmani (soggetti storici), il cui il retaggio di mentalità, abitudini e costumi formatisi in determinati luoghi e momenti non va confuso col messaggio religioso.

In questa sede - a parte un paragrafo dedicato alle peculiarità della rivoluzione islamica in Iran - parlando di Islām ci si riferisce essenzialmente al maggioritario Islām sunnita (da *ahl al-sunnah wa 'l-Jama'a*: le genti della tradizione e della comunità; circa il 90% dei musulmani); quello sciita (10% circa)ⁱⁱⁱ è presente in modo maggioritario in Iran, Iraq, Azerbaijan, Bahrain; gli sciiti sono la più consistente comunità in Libano e Yemen, e formano importanti minoranze in Siria, Turchia, Pakistan, India, Arabia Saudita e Afghanistan). Tuttavia, per ragioni di comodità espositiva e di rapporto di vicinanza geografica all'Europa, a essere focalizzato è il mondo musulmano del Vicino e Medio Oriente. Gli Islām africano e dell'Estremo Oriente restano defilati giocoforza.

Laddove esistano rilevanti elementi differenziali fra Sunnismo e Sciismo^{iv} li evidenziamo. Per il momento ci limitiamo a rilevare erroneità nella confusione fra Sunnismo e Sciismo indotta dalla disinformazione di massa, mentre si tratta di due realtà spirituali diverse, in aspro conflitto

ⁱⁱⁱ Gli Sciiti (da *shiat* 'Alī, o partito di 'Alī) sono divisi in quattro gruppi. I Kharijiti (da Khawāriġ, coloro che escono, che se ne vanno) o Ibaditi (come sono meglio conosciuti da tempo): questo gruppo nasce da una dissidenza rigorista contro 'Alī ibn Abī Tālib. Dichiaravano empī tutti gli altri Musulmani e consideravano la guerra santa il sesto pilastro dell'Islām. Nell'insieme oggi sono più moderati dei loro «antenati», e infatti non considerano più i non Kharijiti degli empī e si rifiutano di uccidere gli apostati. Rilevante è la loro presenza nell'Oman. Gli Zayditi: la formazione di questa corrente prese l'avvio da una contesa sulla legittimità del quinto *Imām* (guida), che per essi è l'ultimo. Oggi lo zaydismo conta almeno 6 milioni di aderenti ed è per lo più concentrato nello Yemen. Gli Sciiti c.d. Settmani o Ismailiti, originariamente seguaci di Isma'il inteso come settimo ed ultimo *Imām* (da cui la loro denominazione). Rifiutarono la sua morte e parlarono di occultamento, da cui tornerà alla fine dei tempi come *Mahdi* per ristabilire la giustizia sulla terra. L'ismailismo (cui aderiscono alcune centinaia di migliaia di musulmani che vivono in Siria, in Libano, in India, in Pakistan e in Israele) ha prodotto molte sette tra cui quella dei Drusi. Ne fecero parte gli Hashishin, o Assassini, i cui epigoni fanno capo come *Imām* a un noto personaggio, l'Agha Khan. Infine gli Alawiti siriani e gli Aleviti turchi. Una volta era forte nello Sciismo il patrimonio esoterico, ma ultimamente vi si è verificata una deriva legalista di rilevante portata, e quindi essoterica. Implacabile, invece, è rimasta la rivalità con i Sunniti.

^{iv} Roberto Gritti, Giuseppe Anzera, *I partigiani di Ali. Religione, identità e politica nel mondo sciita*, Guerini, Milano 2007; Bianca Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma 1994.

reciproco dalla morte del quarto Califfo, 'Alī, ciascuna con teologie e pratiche proprie.^v Anche quando taluni parlano di indifferenziata rigidità dell'Islām (sunnita, si deve presumere) in primo luogo non considerano che nella sua diffusione nei contesti più vari un'ipotetica posizione graniticamente rigida ne avrebbe ostacolato la stessa sopravvivenza. In secondo luogo con il considerare l'Islām un insieme di norme chiuse e univocamente interpretate, si finisce col fare propria la tesi antistorica dei radicali islamici, e quindi col considerarli i veri rappresentanti dell'Islām.

Per finire, un'osservazione di fondo per chi volesse poi approfondire la conoscenza del mondo islamico: se è vero che la diffusione dell'Islamismo - così come quella del Cristianesimo - ha accomunato in un'unica fede popolazioni anche geograficamente distanti fra loro, oltre che etnicamente e culturalmente diversissime, tuttavia le diversità non sono state attenuate dall'appartenenza a un'unica fede e i retaggi di usi, costumi e mentalità preislamici permangono. Comunque il problema della laicità-secolarizzazione può essere considerato di portata generale per ragioni molto semplici: nella storia di tutti i paesi musulmani le necessità concrete e/o gli opportunismi politici hanno piegato a loro favore la Legge religiosa mediante prassi, comportamenti e iniziative di assai dubbia ortodossia, o giustificati con interpretazioni delle fonti alquanto opinabili, oppure non giustificati affatto - e questo ha costituito un varco a profili laico-secolari; inoltre la presa di coscienza teoretica dei fenomeni della laicità-secolarizzazione è stata essenzialmente di natura esogena, e quindi ha richiesto adeguamenti culturali non sempre facili perché incidenti su tradizioni dalla vita plurisecolare.

Questo va tenuto ben presente, insieme al fatto di ricordarsi che le caratteristiche dei processi di sviluppo dell'Occidente non costituiscono per niente il paradigma «naturale» delle evoluzioni delle altre aree del pianeta. Diversamente operando, si rischia la sorpresa e la delusione derivanti dallo scoprire che certi istituti islamici che in Occidente risultano lesivi di principî e valori politici e civili invece nel mondo islamico sono visti positivamente da coloro che per l'ottica occidentale sarebbero gli oppressi. Al che molti hanno la tentazione di chiudere il discorso dando dei retrogradi impenitenti all'insieme indifferenziato dei Musulmani.

Una delle imperiture lezioni di Immanuel Kant è che conoscere vuol dire giudicare; il corollario è che senza conoscenza il giudizio è privo di solide basi. In quest'ottica, non ci si deve altresì dimenticare che la stragrande maggioranza degli occidentali (compresi quelli di cultura media e superiore) porta l'invisibile fardello della più totale ignoranza riguardo al mondo islamico e alla

^v Circa le pratiche religiose, facciamo un solo esempio: anche per gli sciiti ovviamente vale la prescrizione delle cinque preghiere giornaliere obbligatorie. Tuttavia l'interpretazione sciita del Corano e della pratica del Profeta consente l'unione di queste preghiere; così gli sciiti uniscono spesso le preghiere del *Zuhr* (mezzogiorno) e del *'Asr* (pomeriggio) compiendole consecutivamente durante il periodo di tempo definito dall'inizio del *Zuhr* e dalla fine del *'Asr*. Essi inoltre considerano lecito unire le preghiere del *Maghrib* (tramonto) e del *'Isha* (sera) nello stesso modo. Le scuole giuridiche (*madhab*) sunnite - ad eccezione della scuola hanafita - permettono l'unione delle preghiere obbligatorie (*al-jam' bayn al-salatayn*) in caso di pioggia, viaggio, paura o altre emergenze. Delle quattro scuole giuridiche sunnite (di cui si dirà in prosieguo) la hanafita proibisce l'unire le preghiere giornaliere in qualsiasi momento, ad eccezione delle preghiere a *Muzdalifa* durante il pellegrinaggio alla Mecca (lo *hajj*). Invece la scuola sciita, la Ja'farita, consente l'unione delle preghiere senza particolare motivo.

sua cultura. Nel mondo musulmano la risultante del colonialismo e dell'imposizione mediatica della cultura occidentale (soprattutto anglosassone e francese) ha fatto sì che il musulmano di media cultura (per fermarci qui) conosca molto dell'Occidente, dalla musica colta ai rockettari, da Freud e la psicanalisi e Sartre e Camus, ma anche Dante, e chi abbia studiato filosofia pure Heidegger; ma quanti invece in Occidente conoscono al-Farabī e ibn Sinā filosofi, al-Kharawismi inventore dell'algoritmo, il grande Sinan architetto ottomano e via continuando?

LAICITÀ E SECOLARISMO: DUE TENDENZE DIVERSE

Da tempo le caratteristiche delle società laicizzate o addirittura secolarizzate dell'Occidente influiscono anche sui seguaci delle locali religioni storiche. Si pensi al recentissimo esempio dell'attuale Papa che in Brasile ha esaltato la laicità dello Stato come presupposto per la pacifica convivenza fra le religioni. Impensabile un secolo fa. Da nessuna parte esistono più in Occidente società sacrali oppure raccolte attorno alla religione, ma non bisogna mai dimenticare che laicizzazione e secolarizzazione sono concettualmente due fenomeni distinti.

La laicizzazione in senso proprio implica la separazione fra sfera religiosa e sfera statale/pubblica, al cui interno lo Stato garantisce una generale libertà di culto ai fedeli delle varie confessioni e la propria neutralità rispetto alle questioni religiose, a parte la possibilità di suoi interventi per ragioni di ordine pubblico e moralità. La secolarizzazione, invece, si sostanzia in processi di desacralizzazione del mondo e della vita, a livello culturale ed esistenziale, che possono assumere dimensioni totalizzanti. In buona sostanza si diffonde il vivere e pensare come se Dio non ci fosse, e quindi ci si allontana da usi, schemi e costumi tradizionalmente legati alla religione, con ridefinizioni di identità e appartenenze. Soprattutto sulla secolarizzazione incidono fenomeni socio-materiali di cui la scolarizzazione laica è solo uno degli elementi, giacché va coniugato con urbanizzazione, industrializzazione, mobilità sociale e azione dei *mass-media*.

La laicizzazione non postula necessariamente la secolarizzazione, ma quest'ultima può tranquillamente fare a meno della prima; come infatti era accaduto nei paesi dell'ex blocco del «socialismo reale». Tuttavia è individuabile una situazione intermedia, che potremmo definire col termine «laicismo», benché in vari vocabolari laicità e laicismo siano considerati sinonimi. Vale a dire, mentre la laicità pura e semplice implica separazione con rispetto reciproco e non esclude affatto i casi di comunicazione fra le entità delle due sfere separate, il laicismo, invece, intende la separazione come esclusione della sfera religiosa, il suo confinamento nel privato, una serie di fenomeni repressivi e quello che si definisce «anticlericalismo». La neutralità dello Stato - tipica della laicità - qui si attenua fortemente, e se del caso fino alla sua sparizione. Un esempio paradigmatico è la Francia, la cui legislazione arriva a escludere in luoghi pubblici o aperti al pubblico l'esposizione di simboli religiosi - come il velo islamico non integrale o la *kippah* ebraica.

Pur tuttavia in Occidente le cose non sono nette e semplici come si potrebbe ritenere, e molti Stati si discostano dal modello francese e in essi, benché vi si respiri un'atmosfera «laica» a motivo del rispetto per il diritto a professare o non una religione, il più delle volte esiste una religione

ufficiale. Si aggiunga pure che nella stessa Francia la separazione non è così totale come la si vuol fare apparire: basti pensare all'esistenza di ricorrenze religiose cattoliche nel calendario ufficiale.

Se una crisi delle religioni istituzionalizzate in Occidente è palese, non va però trascurato che - pur con il visibile calo della pratica religiosa e l'altrettanto palese massa di gente che si comporta da agnostici o atei, - le Chiese e le confessioni religiose non si sono estinte, ancora in certi paesi esercitano una influenza non secondaria e pur sempre si manifesta il bisogno del sacro, quand'anche a volte in modo distorto, come nei fenomeni settari.

Certo, nel paragone col mondo islamico l'Occidente sembra perderci; ma a essere onesti c'è altresì da domandarsi quale sia l'effettiva entità dei credenti islamici la cui vita sia davvero conformata alla realtà spirituale dell'Islam, al di là del formalismo religioso, a volte fanatico. Sta di fatto che le contemporanee letterature araba, turca, iraniana, pakistana, afghana, ecc. non danno un quadro proprio edificante. Ma questo è palesemente un altro discorso.

I processi che in Occidente hanno portato a laicizzazione e secolarizzazione sono stati di lunga durata e, soprattutto, a carattere endogeno; cioè a dire hanno richiesto alcuni secoli di eventi traumatici e sanguinosi, e non sono stati imposti dall'esterno, ma risultano da evoluzioni interne che hanno portato a situazioni di gran lunga diverse da quelle di partenza. Ad ogni buon conto l'approdo di questi processi è anche da noi un fenomeno rientrante nella modernità-contemporaneità. Come del resto la distinzione fra sfera civile e sfera religiosa (schematizzando un po', risale alla Rivoluzione francese). Per il mondo islamico la tematica qui trattata è ancora più recente.

Al riguardo non è superfluo evidenziare come nell'ambiente musulmano sia mancata, e manchi tutt'ora, la formazione dei presupposti culturali di quanto avvenuto da noi: infatti non vi troviamo niente di affine a Umanesimo-Rinascimento, alla Riforma protestante, alle rivoluzioni scientifiche, all'Illuminismo e a tutti gli altri «ismi» successivi. In fondo, a parte l'India e l'Asia orientale, fino alla conquista dell'Egitto a opera del generale Napoleone Bonaparte, nel 1798, le società islamiche del Vicino e Medio Oriente erano vissute beandosi di sé stesse, senza porsi soverchi problemi di «modernizzazioni» implicanti il tema della laicità. Questa considerazione è importante perché spiega un certo grado di refrattarietà psicologica delle masse islamiche verso fenomeni della modernità, quand'anche in concreto non evitabili.

Ma nemmeno si devono tirare conclusioni assolutizzanti dal fatto del diverso sviluppo storico del mondo musulmano fino all'incontro traumatico con la modernità occidentale. Un po' di sano materialismo storico non fa mai male. Si deve infatti considerare che parliamo di un mondo nel suo complesso tutt'altro che chiuso rispetto all'esterno e che, soprattutto a partire dalla fase della sua colonizzazione anglofrancese, è entrato a far parte di processi e dinamiche istituzionali e socio-economiche da cui non poteva non essere in vario modo influenzato e anche trasformato, indipendentemente dalla volontà e dalle illusioni dei tradizionalisti.

Che la particolare situazione della laicità-secolarizzazione alla maniera occidentale sia sostanzialmente estranea alla tradizione culturale islamica, lo si vede sul piano linguistico, dove i due concetti sono malamente confusi nei tentativi di traduzione. Il modo peggiore consiste nell'uso di *lā dīnī* (senza religione); in un dizionario della fine del secolo XIX, a opera del cristiano libanese Butrus al-Bustānī, è comparsa la parola '*almāniyya*, prima inesistente, derivante da '*ālam*,

mondo, e quindi - esprimendo mondanità - è più affine a secolarizzazione che non a laicità. Oggi è più usata la parola *'ilmāniyya*, derivante da *'ilm*, conoscenza, che finisce col riferirsi allo spirito razionale. Ci sarebbe anche *lāikiyya*, in sé la migliore di tutte se non avesse assunto una connotazione un po' dispregiativa.^{vi}

Tuttavia la realtà della storia del mondo islamico porta a contestare il diffuso asserto della fusione fra sfera religiosa e sfera politica; anzi viene confermata l'origine storico-sociale (e quindi secolare) di varie questioni attribuite dalla volgata corrente all'Islām come religione. Si anticipa che la necessità di uno Stato islamico per la vita religiosa dei credenti non è affatto un dogma di fede e che i veri punti critici rientranti nella problematica della laicità-secolarizzazione in definitiva sono solo due: il diritto di famiglia e il contenuto della sfera dei diritti civili. Cose non da poco, si dirà; ma non insormontabili, tant'è che in materia una legislazione assai avanzata esisteva in Tunisia prima della cosiddetta «primavera araba» e ancor oggi nel Marocco monarchico.

MODERNI VALORI OCCIDENTALI E VALORI ISLAMICI

Se nell'incontro con un religioso musulmano di buona cultura e tutt'altro che radicale si arrivasse a nominare moderni valori dell'Occidente quali libertà, uguaglianza, partecipazione, giustizia sociale, pubbliche responsabilità ecc., costui in perfetta buona fede direbbe che si tratta di valori comuni e che la Legge islamica punta proprio a guidare gli esseri umani verso giustizia, diritto ed equità. Se l'interlocutore si fermasse a ciò l'incontro terminerebbe con l'erronea impressione di un accordo totale. Se invece approfondisse, allora il risultato sarebbe alquanto diverso ma comunque interessante per la conoscenza reale del mondo islamico.

A monte c'è il fatto che l'Islām non è solo fede e riti, ma anche modo di vivere e una specifica angolazione da cui guardare ai fenomeni e problemi del mondo. Detto ciò torniamo all'esempio predetto. Con quella risposta il nostro musulmano non avrebbe affatto mentito: avrebbe detto la sua verità, non coincidente però con quella occidentale. In termini generali il nostro modo di intendere libertà e uguaglianza si basa su principi sanciti da Costituzioni e leggi assolutamente laiche, cioè del tutto prescindenti da qualsiasi riferimento al divino o a realtà confessionali. Per un islamico questo è sbagliato. Sul concetto di libertà è illuminante la spiegazione data dall'ex Presidente iraniano Khatami, presentato dai *media* come vicino all'Occidente:

^{vi} La stessa difficoltà, del resto, si riscontra nella traduzione di termini più propriamente politico-istituzionali: repubblica è *jumhuriyya*, derivante da *al-jumhur*, che però significa maggioranza o insieme di nobili; il Presidente è *ra'is*, che nulla ha a che vedere col presiedere, ma indica l'essere a capo, con tutto quanto ciò implica; col concetto di libertà di opinione le cose si complicano, poiché si dovrebbe usare la parola *shrik*, ma essa ha il guaio di essere in opposizione al concetto di *islām*, di modo che quando fu adottato in arabo l'art. 18 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, invece di *shrik* si ricorse a *hurriyyat*, che in sé indica il tipo di libertà esistente in Arabia prima dell'avvento dell'Islām, e quindi non stupisce che l'espressione libertà pubbliche - cioè *hurriyyat amma* - suoni male alle orecchie più conservatrici. Per non parlare della parola pensiero, *fikr*, che in una lingua strutturata sulle radici triconsonantiche quale è l'arabo ricorda molto *kufr*, miscredenza.

Dal punto di vista terminologico e teorico i musulmani usavano la parola araba falah, cioè salvezza equivalente alla libertà. Falah [...] esprime cioè il senso di liberazione dai vincoli interiori, vale a dire dalle tentazioni, dalla brama materiali e dagli ideali terreni. [...] ben diverso dal concetto di libertà che ha il significato di liberty che implica una liberazione dai vincoli esterni, indicando che nessuno debba dominare l'individuo tranne l'individuo stesso; in quest'ottica ognuno è libero in quanto riesce a vivere secondo la sua volontà. La nostra concezione antica della falah trascurava le libertà sociali e politiche degli esseri umani, e il mondo «liberale» di oggi trascura la libertà dell'essere umano, in quanto nella sua ottica non ha importanza che l'essere umano sia asservito ai propri desideri [...].^{vii}

Anche il contenuto del concetto di uguaglianza viene dato in una dimensione religiosa; di modo che è del tutto superfluo indignarsi se chi parla di uguaglianza propugna anche un diverso trattamento fra i sessi: per lui Dio non ha creato uguali uomo e donna, per cui è giusto che a ciascuno di essi siano attribuiti diritti differenti, a volte uguali e a volte no. A essere problematico non è tanto il principio in sé, astrattamente considerato, quanto i tipi di contenuti che gli si danno. La cosa è meno strana di quanto sembri: nelle sinistre occidentali (quando ancora esistevano) si è disquisito a lungo sul formalismo del principio di uguaglianza nel diritto borghese, e verso la fine degli anni '80, per esempio, nell'estrema sinistra italiana si discuteva sull'opportunità di propugnare il «diritto disuguale» per non trattare allo stesso modo posizioni differenti sul piano della forza, familiare e sociale. Per quanto riguarda il mondo islamico è innegabile che se la normativa coranica rappresentò nel VII secolo un salto di qualità per molti versi (e in particolare per la situazione femminile) rispetto alla società araba del tempo, non si può dire lo stesso circa la congruità con le mutate situazioni del secolo XXI d.C.

SFERA RELIGIOSA E SFERA POLITICA: CHE PRECEDENTI STORICI NEL MONDO ISLAMICO?

Si afferma generalmente che nella cultura islamica non vi è spazio per la separazione istituzionale tra sfera civile e religiosa: in termini assoluti non è vero se si guarda con attenzione alla sua realtà, passata e odierna. Tutto il discorso che segue, tuttavia, va visto alla luce del ruolo indubbiamente egemonico della religione, non dimenticandosi però - a latere - che tutto sommato nemmeno nell'Europa delle *res publica gentium christianarum* era abbondante lo spazio fra le due sfere: in teoria era individuabile lo *hardcore* di ciascuna di esse, ma i confini effettivi erano assai malamente tracciati, e con la dottrina delle *res mixtae* (morta di fatto solo col Concilio Vaticano II) la Chiesa cattolica era in grado di vanificare la distinzione e affermare la propria superiorità sulla sfera statale e civile.

Nell'Islām, invece, non c'è mai stata teocrazia e non esiste niente di analogo a una Chiesa. Gli stessi *mullāh* sciiti non costituiscono un clero vero e proprio, ma sono solo un corpo organizzato di dottori della Legge sacra (nel mondo sunnita sono gli ulema, ovvero *'ulamā*, singolare *'ālim*). Anche la vecchia istituzione del Califfato - i successori del profeta Muhāmmad alla guida

^{vii} M. Khatami, *Religione, Libertà e Democrazia*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 101-3.

della comunità islamica (*umma*) - non deve essere fraintesa. Niente di analogo al Papato, ma solo un'istituzione a guardia della corretta applicazione dell'Islām e delle sue interpretazioni ortodosse.

Quello del Califfato è un tema non secondario tenuto conto che la sua ricostituzione fa parte del bagaglio ideologico-programmatico del moderno radicalismo islamista, nel quadro del preteso ritorno alla purezza islamica originaria. È quindi necessario chiarire che cosa abbia significato, per poi passare alla ricerca delle teorie politiche formatesi nel mondo musulmano in epoca contemporanea.

a) il Califfato, istituzione sunnita

Khālifa Rasūl Allāh, successore del Profeta di Dio alla guida della comunità islamica, principe dei credenti (*amīr al-mu'minīn*), il Califfo (figura non prevista dalla rivelazione coranica) deve essere bene inquadrato per evitare sopravvalutazioni.

I primi quattro Califfi - Abū Bakr (m. 634), 'Umār (m. 644), 'Uthmān (m. 656) e 'Alī (cugino e genero del Profeta; m. 661) - dai Sunniti vengono tradizionalmente considerati il *non plus ultra* della purezza islamica (per quanto gli ultimi tre siano morti ammazzati per motivi politici), e per questo sono detti i «ben guidati» (*khulafā ar-rāshidūn*). Dopo di loro indubbiamente c'è stata una degenerazione del Califfato, presto trasformatosi in normale monarchia assoluta ereditaria, ovviamente appropriatasi del tesoro pubblico (*bayt al-māl*), ben più profana che spirituale, per quanto tale istituzione si volesse autolegittimare come vicariato di Dio. Il principio della consultazione (*shūrā*) e della partecipazione sociale andò perduto. Cominciava quella che è chiamata «grande discordia» (*al-fitna al-kubrā*). Le contestazioni non mancarono, ma negare la legittimità del Califfo non equivaleva a uscire dall'Islām; tanto più che non sempre era facile orientarsi se si pensa che in un dato periodo sono esistiti addirittura tre Califfati: quello umayyade a Córdoba, quello fatimida (sciita) al Cairo e quello abasside a Baghdad. Negli ambienti sciiti ha prevalso da subito la figura - essenzialmente spirituale ed esoterica, ma anche politica - dell'*Imām*. La discendenza da 'Alī è sempre stato il tratto caratteristico degli *Imām*, ai fini della legittimità, mentre per i Sunniti la legittimità del Califfo divenne sempre di più di mero fatto, derivando dalla mera conquista del potere. Ed era diventato normale, per chi fosse riuscito a conservarlo, trasmetterlo a membri della propria famiglia. Dal punto di vista strettamente teorico, comunque, il mondo islamico non ha conosciuto l'elaborazione di una teoria monarchica. Il Califfo (e a maggior ragione i vari Sultani che localmente esercitarono poi in suo nome il potere effettivo, a mano a mano che se ne affievoliva l'autorità) si arrogava il ruolo di agente in nome di Dio ma, essendo privo di delega divina in base al Corano, al massimo poteva porsi come semplice rappresentante simbolico. La perdita di qualsiasi carisma spirituale nella figura del Califfo è perfettamente attestata da ibn Khaldūn (m. 1406) nel suo *Discorso sulla storia universale (al-Muqaddima)*.

Già in rapporto all'epoca califfale è possibile individuare una divisione funzionale fra sfera religiosa e sfera temporale, o profana, sia per l'accentuazione del ruolo temporale dei Califfi (almeno finché ebbero la forza di esercitarlo) sia per la progressiva perdita di controllo sulle que-

stioni religiose, via via assunto dagli *'ulamā*. Poi, con la formazione e l'affermazione delle grandi scuole giuridiche islamiche (o meglio, teologico-giuridiche) la divaricazione fu definitiva.

La storia dell'istituzione califfale è tormentata. Finito assai presto il Califfato di Córdoba; estinto ingloriosamente da Saladino quello fatimida; ucciso nel 1258 dai conquistatori mongoli il Califfo abbaside di Baghdad, un suo discendente fuggì al Cairo dove i signori Mamelucchi (da *mamlūk*, pl. *mamālik*, schiavo) lo riconobbero Califfo. Questo califfato alquanto dubbio durò fino alla conquista ottomana dell'Egitto, dopo di che nel 1517 si impadronì del titolo il sultano Bayezid II (1447-1512), pur non essendo nemmeno della tribù del Profeta. Da allora e fino al 1923 (data in cui l'Assemblea Nazionale Turca lo abolì) la sede del califfato fu Costantinopoli.

Va peraltro detto che i Sultani ottomani non dettero mai soverchio peso a questa loro carica, almeno fino agli ultimi decenni di vita del loro impero, quando la riesumarono nel tentativo di rafforzarne la componente musulmana per contrastare la disgregazione nazionalista operata dalle componenti cristiane. Il Califfo, quindi, non è mai stato il capo spirituale dell'Islām sunnita, per quanto soprattutto la Gran Bretagna avesse interesse a presentarlo come tale durante il periodo di buoni rapporti con Costantinopoli, al fine di utilizzare l'amicizia con questa asserita «autorità religiosa» per tenere buone le popolazioni musulmane del suo impero coloniale.

b) Lo Sciismo

Riconoscendo come guide solo 'Alī e i suoi discendenti (la cui grazia divina - diciamo così tanto per capirci subito, ma l'espressione è imprecisa e la realtà assai più complessa^{viii} - non dipende dalla discendenza, ma essa è determinata dalla grazia divina), per gli Sciiti il Califfato era privo di valenza spirituale e politica. Da qui la contrapposizione dell'Imamato ai vari Califfi di turno.

Dal punto di vista teorico è nello Sciismo che va trovata la compenetrazione fra sfera religiosa e sfera temporale, di modo che si potrebbe dire che per esso l'unico potere legittimo sarebbe quello promanante dall'*Imām*. La situazione teoreticamente chiara viene però complicata dal plurisecolare occultamento del dodicesimo *Imām*, sparito agli occhi del mondo ma vivente in una dimensione metafisica.^{ix} Fino alla conquista del potere in Persia da parte della dinastia Safavide (sec. XVIII), che impose lo Sciismo come religione ufficiale del suo impero, gli Sciiti non disponevano di un'autorità politica di riferimento. Ma anche con gli *Shāh* di Persia sciiti la situazione rimase sostanzialmente irrisolta dal punto di vista della legittimità, poiché questo sovrano non era diretta espressione dell'*Imām*. Solo con la rivoluzione khomeinista si avrà una possibile soluzione al problema, della quale parleremo nell'apposito paragrafo.

^{viii} Henry Corbin, *Nell'Islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici. 1. Lo Shīr'smo Duodecimano*, tr. it., Mimesis, Udine 2012.

^{ix} Se questa credenza fa sorridere, si ricordi che sul piano religioso nel Cristianesimo se ne era formata una simile con riferimento a Giovanni Evangelista come custode occulto del mondo, in base al passaggio contenuto in Gv. 21, 20-23. Credenza ormai perdutasi in Occidente.

c) Dall'impero ottomano alla repubblica turca kemalista

La formazione storica a cui più significativamente riferirsi per capire una grande società islamica ai fini del nostro problema è certamente l'impero ottomano, per la sua importanza e per le sue dimensioni (nel periodo di maggior fulgore comprendeva i Balcani (Dalmazia a parte), l'Ungheria, la Russia meridionale, tutto il Vicino Oriente, l'Arabia occidentale e lo Yemen, l'Africa settentrionale tranne il Marocco. Nel periodo ottocentesco delle riforme (*tanzimat*) ancora includeva tutto il Vicino Oriente, Tunisia e Libia e i Balcani.

Tra i professori di Storia è diffuso il principio «la Storia non si fa con i se». Purtroppo spesso e volentieri questa prassi proibita è utile per capire meglio certi fenomeni globali, giacché gli scenari non realizzati, ma che in vario modo sarebbero stati possibili, offrono sempre spunti interessanti. Nel nostro caso non è azzardato dire che «se» i vertici politico-militari dell'impero ottomano - di fronte all'incombente pericolo di essere smembrato per intervento esterno (leggasi Gran Bretagna e Francia) - in luogo di allearsi con gli Imperi Centrali avessero avuto l'audacia (la neutralità non era possibile) di scendere in campo con le potenze dell'Intesa (così come fece il Portogallo di fronte allo stesso pericolo, seppure riferito alle colonie), chissà se oggi si parlerebbe del problema della laicità-secolarizzazione per il mondo islamico del Levante. Questo a motivo del corso riformatore avviato dagli stessi Sultani di Costantinopoli.

Anche nell'impero ottomano la centralità della religione islamica risulta incontestabile, ma ogni comunità religiosa non musulmana aveva il suo statuto giuridico autonomo e tutto sommato era il Sultano, o *Padishā*, di Costantinopoli (*Kostantīniyye*) (che era anche Califfo) a utilizzare l'Islām come strumento di potere: era lui a nominare il Gran *Muftī* (vertice del sistema giudiziario musulmano) e lo *Shaykh al-Islām* (in turco *Şeyhülislam*; dal 1424 capo del dipartimento imperiale che dirigeva gli affari religiosi),^x e non il contrario; era lui a governare e legiferare avvalendosi di una burocrazia il cui perfezionamento organizzativo avverrà nel secolo XIX, e quindi a emanare un corpus di norme civili e penali (in turco *kanūn*; in arabo *qānūn*) a fianco della Legge islamica e al di fuori dalle aree da essa coperte. Va rammentato che il grande Sultano Süleyman (1494-1556) detto «il Magnifico» fu anche noto come *Qanuni* per la sua vasta attività legislativa secolare. Il ricorso dei Sultani a pareri e consigli degli '*ulamā* non aveva implicazioni negative sul fatto che in definitiva fosse la sua autorità politica a prendere le decisioni da decidere. La sua stessa autorità che vigilava sull'attività degli *imām*, o i direttori della preghiera in ogni comunità musulmana (*jama'a*) particolare.

E si deve al sultanato ottomano l'avvio delle riforme che a partire dagli anni '30 del secolo XIX modernizzarono l'impero fino ad ammettere l'uguaglianza dei suoi sudditi a prescindere dalla religione e a introdurre una Costituzione (improntata ai modelli belga e prussiano). D'altro

^x La sua competenza riguardava altresì tutti gli affari giuridici e teologici, la gestione delle moschee e delle strutture religiose che assicuravano assistenza sociale e sanitaria, e istruzione. Con la rivoluzione kemalista in Turchia le sue funzioni passarono prima al Ministero degli Affari Religiosi e delle Fondazioni Religiose fino al 1924. In quell'anno tale ministero fu soppresso e sostituito dalla Presidenza degli Affari Religiosi (*Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı*), che oggi in Turchia costituisce l'autorità suprema in materia religiosa.

canto, il mondo islamico ha sempre conosciuto un'amministrazione della cosa pubblica (*siyāsa shar'īyya*) guidata da regole laiche, se non secolari. Nella concezione politica affermatasi in ambito musulmano la *siyāsa shar'īyya* comprendeva il potere di emanare regolamenti (*qawānīn*) contenenti norme di diritto pubblico e penale. Seppure collocate al di sotto della Legge coranica nella gerarchia delle fonti, spesso e volentieri tali norme l'hanno disinvoltamente scavalcata. In particolare tra gli ottomani la *siyāsa* (e i relativi *qānūn*) è stata progressivamente svincolata dalla Legge islamica o diventando *yasamalı* (cioè legata alle tradizioni preislamiche dell'Anatolia e dell'Asia centrale) o prescindendo anche da esse per motivi concreti.

Soprattutto dalla seconda metà del secolo XIX nell'impero ottomano si manifestò un grande fermento culturale orientato al suo rinnovamento, soprattutto a Costantinopoli, in Egitto e in Tunisia; tuttavia molte aree ne furono toccate in modo assai marginale, o per niente. L'impulso riformatore fu animato e guidato da élite occidentalizzatesi fortemente oppure convinte della necessità di imitare l'Occidente, introducendone moduli culturali e organizzativi, per superare un *gap* del tutto evidente. L'influenza del moto di riforma autoctono, tuttavia, restò del tutto in superficie rispetto alla massa della popolazione. Ma non fu solo questo il suo limite o il suo ostacolo. Il vero artefice del fallimento degli sforzi riformatori delle élite ottomane furono Francia e Gran Bretagna. Una parte attiva delle élite riformatrici nell'impero ottomano, fu svolta dagli elementi cristiani e questo non poteva non orientarli verso un processo riformatore con approdo sostanzialmente laico.

Non è inutile ricordare che addirittura in Persia, nel 1906, ci fu un vasto moto rivoluzionario per obbligare lo *Shāh* a introdurre una Costituzione, e ad esso parteciparono anche *mullāh* sciiti. Poi il solito intervento «civilizzatore» straniero sostanzialmente riportò le cose al punto di prima.

Il movimento di riforma ottomano si manifesta per la prima volta nel *Sened-i Ittifak*, o Documento di Consenso, a carattere costituzionale emanato nel 1808: esso sanciva l'autorità dello Stato e lo Stato di diritto in riferimento sia al governante sia ai sudditi, in modo da bilanciare in parte il potere del Sultano da parte dei notabili locali. Nel 1839 fu emanato il pacchetto di riforme detto *Tanzimat Fermanı* (Decreto di Riorganizzazione) a cui fece seguito nel 1856 l'adeguamento contenuto nell'*Islahat Fermanı* (Decreto di Riforma), il quale accentuava i diritti dei sudditi non musulmani. Negli anni Sessanta di quel secolo fu introdotto lo *status* comune di cittadinanza ottomana e si ebbe una serie di riforme volte a realizzare l'uguaglianza dei sudditi dell'impero a prescindere dall'appartenenza religiosa. Nel 1876 ci fu l'introduzione del matrimonio civile nella *Mecelle*, il Codice Civile ottomano, ma senza però trattare del diritto di famiglia, ambito delicato per ragioni religiose. La lacuna fu colmata dall'*Aile Hukuku Karamamesi* (Decreto sul Diritto di Famiglia) adottato nel 1917, che in capitoli appositi comprendeva le norme di diritto familiare islamiche, ebraiche e cristiane. Però si era ormai a ridosso della sconfitta nella Prima Guerra Mondiale. Dopo sarebbero intervenute la Guerra di Indipendenza turca e la proclamazione della Repubblica (avvenuta nel 1923), i cui prodromi di laicità risalgono in concreto all'ultimo periodo dell'impero islamico della vecchia dinastia di Othman.^{xi}

^{xi} Sulla situazione turca cfr. P. F. Zarccone, «Turchia, minoranze e laicità», in *Studi Interculturali*, n. 3, 2013, pp. 7-40.

La Repubblica turca voluta da Mustafa Kemal Paşa (poi diventato Atatürk, padre dei turchi) ha imperversato come un ciclone sulla società locale, con riforme autoritarie assolutamente traumatiche: dopo l'abolizione del Sultanato nel 1922, nel 1924 la Turchia fu proclamata repubblica a sovranità popolare, vennero aboliti il Califfato islamico e la carica di *Şeykh ül-Islam*, e fu emanata la legge sull'unificazione dell'insegnamento; nel 1925 ci furono lo scioglimento delle confraternite religiose e il trasferimento dei beni delle fondazioni benefiche (*vaqifler*) al Tesoro, l'abolizione dell'uso del fez per gli uomini e del velo per le donne; nel 1926 furono introdotti il Codice Civile su modello svizzero e il calendario occidentale; nel 1928 l'alfabeto arabo venne sostituito con quello latino; l'Islām non fu più religione ufficiale della Turchia; nel 1933 furono disposti l'uso del turco, e non più dell'arabo, per gli appelli alle preghiere e la chiusura della facoltà teologiche; nel 1934 le donne ricevettero il diritto di voto attivo e passivo, e si ebbe l'imposizione dell'obbligo dei cognomi; nel 1935 il giorno festivo settimanale venne spostato dal venerdì alla domenica. I tribunali islamici vennero aboliti, il diritto di famiglia fu stravolto con l'introduzione del divorzio civile e della monogamia. Dopo l'introduzione dell'alfabeto latino,^{xii} la lingua turca subì una massiccia epurazione di parole arabe e persiane; l'Islam perse il posto di religione ufficiale dello Stato. Ogni resistenza e dissidenza venne repressa *manu militari*. E dal 1924 lo Stato kemalista esercitò uno stretto controllo sulla religione mediante una Direzione per gli Affari Religiosi (*Diyanet İşleri Müdürlüğü*), dipendente dal Primo Ministro, e una Direzione Generale per le Fondazioni Pie (*Evkef Umum Müdürlüğü*).

Nel 1950 la vittoria del Partito Democratico di Adnan Menderes determinò una serie di ulteriori aperture: fu reintrodotta l'appello alla preghiera in arabo; l'insegnamento religioso nelle scuole da facoltativo divenne suscettibile di dispensa a domanda dei genitori; fu incrementata la costruzione di moschee; ritornarono le confraternite. Nell'insieme, però, rimase il carattere fondamentale del kemalismo: l'assoggettamento della sfera religiosa alla burocrazia statale, più che la sua separazione dallo Stato. Del tutto impermeabile a ogni sensibilità aperturista rimase invece l'esercito.

Inizialmente ci fu quel che si potrebbe chiamare «effetto Atatürk», estesosi innanzi tutto all'Iran, in cui il comandante della Brigata dei Cosacchi Persiani, Reza Khan, aveva preso il potere e defenestrato nel 1925 l'ultimo sovrano Qājār, e successivamente si era fatto incoronare *Shāh*, capostipite della nuova dinastia dei Pahlavi. Anche lui cercò di svecchiare l'Iran. Ai nostri fini interessa ricordare che curò l'istruzione pubblica, fece aprire un'università a Teheran e inviò all'estero molti studenti iraniani per proseguire lì la loro formazione. Fece incrementare le installazioni industriali, ma fu invece trascurato in ordine alla sanità pubblica. Proibì l'abbigliamento tradizionale e fece togliere il velo alle donne e le ammise all'università. Permise ai medici di sezionare i cadaveri per scopi di studio. Si scontrò violentemente con i religiosi sciiti ostili alle sue riforme, come quando a marzo del 1928 violò il santuario di Fatima a Qom per bastonare personalmente un religioso che aveva rimproverato la regina di aver mostrato il capo durante un pellegrinaggio. Purtroppo per il paese, Reza Khan utilizzò il suo immenso potere per aumentare il

^{xii} D'altro canto, mentre l'arabo è lingua consonantica e povera di vocali, il turco ha meno consonanti ed è più ricco di vocali.

proprio patrimonio, e divenne il più grande possidente dell'Iran, proprietario di quasi 3.000 villaggi e di varie fabbriche e imprese.

Anche in Afghanistan si cercò di imitare Mustafa Kemal. Oggi chi si ricorda più di re Amanallāh Khan (1892-1960), il monarca afgano che voleva essere l'amico delle donne e dei popoli dell'Afghanistan, paese al cui isolamento cercò di porre fine? Egli introdusse alcune riforme radicali dei tradizionali costumi sia tribali sia religiosi: abolì la schiavitù, proclamò l'uguaglianza delle minoranze etniche, abolì l'esazione di tasse sulla circolazione delle merci all'interno dei confini, al fine di favorire la formazione di un mercato nazionale unitario, modernizzò l'esercito, colpì l'usura, bandì la poligamia, sciolse il proprio *harem*, abolì l'obbligo del velo per le donne e concesse loro il diritto di scegliere liberamente il proprio coniuge, ma commise lo sbaglio di proclamare la sua volontà di liberare il paese dalla tutela umiliante imposta dall'imperialismo della Gran Bretagna. Dal subcontinente indiano i Britannici schierarono ben 350.000 soldati ai confini con l'Afghanistan e dichiararono l'embargo. La reazione di Amanallāh consistette nell'accettare l'offerta di aiuto rivoltagli dall'Urss, e questo gli consentì di continuare per un decennio la politica di riforme. Almeno fino al 1929, allorché una controrivoluzione tribale non lo costrinse all'esilio; dove morì. In questo processo di destabilizzazione svolse un ruolo anche il «mitico» Thomas Edward Lawrence, ex animatore della rivolta araba contro gli Ottomani, ex amico degli Arabi ma sempre al servizio degli interessi coloniali britannici.

Anche in Africa settentrionale Atatürk ebbe ammiratori e aspiranti imitatori, come il famoso capo della rivolta del Rif, in Marocco, Abdelkrim Khattabi, che voleva istaurare una repubblica laica del Rif e finì sconfitto dagli eserciti francese e spagnolo e poi deportato. Le idee chiare le aveva, solo a considerare la sua famosa frase: «*Ho provato ammirazione per la politica seguita dalla Turchia: I paesi musulmani non possono diventare indipendenti senza liberarsi, prima di ogni altra cosa, del fanatismo religioso*».^{xiii} Ma anche qui il colonialismo occidentale mandò tutto per aria. Di questa prima raffica di venti nuovi colpisce un dato comune, forse derivante dall'essere fra l'ateo e l'agnostico Kemal Paşa e Reza Khan (per la sua estrema chiusura e arretratezza l'Afghanistan è un caso troppo particolare). Il dato è che non ci si curò affatto di suscitare dall'interno delle rispettive società islamiche movimenti rinnovatori in campo religioso, che operassero collateralmente rispetto alle politiche statali. Questa omissione alle lunghe eserciterà il suo peso.

IL COLONIALISMO E I SUOI LASCITI

Il colonialismo diretto è finito, ma vari suoi effetti perdurano. Grazie al non richiesto intervento delle maggiori potenze occidentali registriamo, come primo effetto, il blocco dei processi endogeni di modernizzazione nelle società musulmane, con tutte le inevitabili ricadute istituzionali, sociali, politiche e culturali. La ripresa (non sempre coerente) di tali processi è intervenuta solo dopo la conquista dell'indipendenza. Un altro rilevante effetto consiste nel consolidamento (per lo meno attuale) dell'assetto territoriale delle ex colonie come Stati nazionali, anche laddove

^{xiii} Dalla rivista *al-Manar*, vol. XXVII, n. 8, 1926, p. 632.

in precedenza facevano parte di quel grande organismo a suo modo unitario che fu l'impero ottomano.

Nel film «Lawrence d'Arabia» il capo beduino Audā degli Howeitat, interpretato da Anthony Quinn, lascia Damasco occupata dicendo «*imparerò a fare l'Arabo*», lui che fino ad allora aveva conosciuto solo le identità di tribù e clan. Si sbagliava: nella realtà storica avrebbe imparato a fare il suddito dell'emirato di Transgiordania sotto protettorato britannico. Il fatto è che i progetti di spartizione degli anglo/francesi furono concepiti con perversa intelligenza, frammentando la parte più colta, ricca di storia e di fermenti del mondo arabo e ingabbiando questi frammenti in Stati del tutto artificiali, impedendo sul nascere, vale a dire, una realtà che poteva diventare molto scomoda. L'Iraq, strategicamente importante e separabile dalla Siria senza soverchio nocumento per essa, andò alla Gran Bretagna; il territorio della Grande Siria fu frazionato fra Francia e Gran Bretagna, e poi vennero ulteriormente frazionate le singole zone di influenza: la Francia divise la Siria attuale dal Libano, e la Gran Bretagna la Transgiordania (oggi Giordania) dalla Palestina. Era fatta; e i confini furono tracciati col righello sulle mappe.

Nel nucleo più importante del mondo arabo vennero impiantate entità sul modello dello Stato nazionale europeo, anche se il concetto di nazione era rimasto fino ad allora estraneo alla cultura locale, per la quale esistevano appartenenze religiose, etniche e tribali. La massa della popolazione - per lo più analfabeta - al massimo, oltre che musulmana, poteva sentirsi araba ma in senso alquanto generico

Su queste nuove frontiere si è infranta la *ummah* islamica, benché molti occidentali tendano a considerare come tradizionali le rivendicazioni dei radicali per il Califfato islamico universale. In realtà il Califfato unitario ha vissuto una vita brevissima, per motivi secolari derivanti proprio dalla sua vastità e dai conflitti politici subito emersi fra i seguaci del Profeta. Significativamente l'islamologo egiziano Nasr Abū Zayd, nelle sue memorie, ha ricordato che, quando era giovane nel suo villaggio, «*le persone non avevano bisogno dello Stato per adempiere ai propri doveri religiosi. La fede era un messaggio personale, un messaggio agli individui, non agli Stati. Ecco in cosa consiste la religione*».^{xiv}

D'altro canto - con buona pace dei Salafiti - il Califfato non fa parte delle esigenze sentite come primarie dalla popolazioni musulmane, e inoltre esso nel 1923 è defunto senza particolari rimpianti da parte dei contemporanei (a parte l'India britannica). Si pensi che ancor prima dell'abolizione del Califfato voluta da Mustafa Kemal Atatürk, cioè nel 1915, lo Sceriffo della Mecca Husayn obiettò alla proposta di assumere il Califfato in funzione anti-ottomana - fattagli dal famoso agente britannico Lawrence - che si sarebbe trattato di un'iniziativa assurda e blasfema.^{xv}

La colonizzazione, inoltre, ha diffuso dovunque - al posto dei vecchi e globali statuti personali in base alla religione - il principio laico-secolare dello status unico di cittadinanza e dell'uguaglianza giuridica fra i cittadini, già introdotto verso la fine del secolo XIX in quel che

^{xiv} Una vita con l'Islam, Il Mulino, Bologna 2004, p. 68.

^{xv} C.E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays in the Origins of Arab Nationalism*, University of Illinois Press, Chicago-London 1973, p. 41.

restava dell'impero ottomano. Che nella prassi, sovente, l'uguaglianza non sia proprio rispettata attiene alla sfera delle deviazioni: il dato di fatto che qui interessa è l'accettazione del principio giuridico di uguaglianza formale nelle leggi statali (salvo quanto si dirà in seguito).

La posizione del metaforico pendolo attestante - di volta in volta - la maggiore o minor forza assunta dai principi islamici (o ritenuti tali) rispetto alla formazione puramente laica corrisponde ai diversi momenti della forza politica degli Stati rispetto alle pulsioni religiose provenienti dalle società. E certe volte, per evitare problemi socio-politici, lo Stato preferisce ottenere la copertura giuridico-religiosa di istituzioni islamiche. Così come avvenne in Egitto nel 1997 quando il definitivo giudizio sul divieto di praticare la circoncisione femminile (pratica non islamica, ma preislamica delle popolazioni nilotiche) fu preceduto dall'avallo dal Gran Mufti dell'Università islamica di al-Azhar mediante un'apposita *fatwā* (pl. *fatāwā*, parere consultivo). Tuttavia i settori tradizionalisti risposero con una *fatwā* di segno contrario emessa da uno *shaykh* radicale. Ovviamente quando si genera il balletto delle pronunce religiose contrastanti riguardo a norme di legge, allora incertezze e ambiguità aumentano a tutto danno della certezza del diritto.

In definitiva l'accortezza politica ha sempre consigliato ai governanti di trovare una qualche copertura religiosa (quand'anche attraverso interpretazioni palesemente forzate) per le proprie azioni e innovazioni; non già per esigenze di conformità religiosa, bensì per ragioni sociali e politiche. Detto in termini chiari, il vero problema dei governanti non sta tanto nel Corano e nella tradizione profetica, quanto e soprattutto nel diffuso conservatorismo sociale ammantato di religione; cioè in fattori storici e quindi secolari: diffusissima ignoranza religiosa dei devoti musulmani (niente da invidiare a quella del mondo cristiano), ottuso attaccamento alle tradizioni non necessariamente religiose e magari insignificanti sul piano religioso (tipo abolizione del fez), patriarcalismo e maschilismo. Sono assai numerosi i casi di opposizione alle riforme non provenienti da ambienti religiosi istituzionali, ma dal popolino ignorante e legato al clan, alla famiglia e a un mondo dominato dai maschi. Il tutto coperto da un'arbitraria «verniciatura» islamica. I casi di ragazze uccise da famigliari perché hanno adottato usi e costumi non tradizionali non hanno come retroterra la religione, ma solo ignoranza coniugata con patriarcalismo spinto. Lo stesso dicasi per certe tradizioni locali che sfavoriscono la donna nella prassi successiva in violazione delle stesse prescrizioni coraniche. Va riportata la giusta sintesi di De Poli sulla questione, per cui le diverse società musulmane

Non trovano sempre tutte le loro ragioni nei testi della fede, ma si definiscono attraverso un percorso socialmente costruito. È la comunità a stabilire cosa si deve e non si deve fare, cosa è islamicamente corretto e scorretto, attraverso interpretazioni selettive dei testi, talvolta secondo un orientamento contrario ai dettami religiosi. [...] A un'attenta analisi, la norma sociale sembra dunque precedere quella religiosa, mantenendo con quest'ultima un rapporto bivalente. [...] Un dato cruciale del rapporto tra norma e diritto è che la distorsione o l'accantonamento della sciaria in favore del costume sociale non giunge mai alla negazione o alla modifica testuale della legge religiosa. [...] la umma è una comunità socialmente costruita e, anche se il suo perno ideologico rimane l'Islam, modella parzialmente il suo ca-

rattere su principi non islamici, che tuttavia tende a non nominare. [...] Questo quadro evidenzia quanto sia fuorviante leggere i rapporti sociali unicamente sulla base dell'Islam.^{xvi}

Come si vede è diversa, la situazione è molto più complessa rispetto ai luoghi comuni.

Ulteriore lascito della colonizzazione - per non parlare degli assetti amministrativi di stampo occidentale - sta nel sistema scolastico laico, solo tardivamente e parzialmente introdotto nell'impero ottomano degli ultimi tempi. Questo sistema ha colmato un oggettivo stallo di lunga durata in cui per ragioni storiche si era venuto a trovare il mondo musulmano. Nei secoli d'oro, la formazione culturale avveniva nelle *mádrase* islamiche e nelle scuole private (*maktab* o *kuttab*), e a loro si devono una straordinaria diffusione culturale, la traduzione e la diffusione di opere filosofiche e scientifiche. In questi ambienti oltre alle materie religiose - considerate di primaria importanza - si insegnava anche matematica, geometria, logica, astronomia, medicina, alchimia, grammatica e letteratura.

Il primo grave colpo a questo sistema fu inferto dal teologo sunnita al-Ghazālī (m. 1111), capofila della reazione antifilosofica e della egemonia dei dottori della Legge. Seppure in epoca classica era nota la distinzione fra *'ulūm al-diniyya* (scienze religiose) e *'ulūm al-'aqliyya* (scienze della ragione), con prevalenza delle prime nell'ordine di importanza, tuttavia fu con al-Ghazālī che le posizioni di priorità e subordinazione vennero precisate nel senso di considerare senza utilità o false le scienze razionali, di valorizzare le esegesi coraniche da apprendere a memoria (cioè acriticamente) e infine il diritto religioso, dandogli la prevalenza assoluta. Apparentemente una scelta motivata da rigorismo religioso, ma in realtà frutto dell'esigenza temporale di assoggettare del tutto l'insegnamento agli interessi degli *'ulamā*; d'altro canto un erudito come al-Ghazālī non poteva non conoscere l'*hadith* del Profeta in cui con chiarezza si dice: «*La ricerca del sapere è un obbligo per ogni musulmano e ogni musulmana*».^{xvii}

Le continue guerre intestine, le invasioni mongole, la perdita totale di al-Ándalus (Penisola Iberica) e le guerre esterne portarono al declino del sistema scolastico musulmano, con l'abbandono pressoché totale delle scienze razionali e l'insegnamento delle sole scienze religiose, apprese mnemonicamente. Così, la diffusione delle *mádrase* non esprime una reale diffusione dell'erudizione, ma solo l'apprendimento a memoria del Corano, a buon bisogno senza nemmeno conoscere l'arabo classico.

Ovviamente l'introduzione di sistemi scolastici laici da parte delle potenze coloniali vuole dire solo aver avviato qualcosa di più funzionale e adeguato alla contemporaneità, ma non è affatto sinonimo di un'azione di acculturazione di massa, per nulla in sintonia con gli interessi dei dominatori occidentali.^{xviii} Tuttavia il seme era stato gettato, almeno nel senso di mettere a confron-

^{xvi} *Op. cit.*, pp. 146 e 151.

^{xvii} Riportato da ibn Mājah.

^{xviii} Le scuole introdotte dai dominatori stranieri furono strettamente controllate, le migliori furono riservate ai figli dei coloni e dei residenti occidentali e gli indigeni vi furono ammessi selettivamente: vale a dire solo i figli dei notabili locali o di quanti avessero la disponibilità economica per pagare le forti rette imposte per i non occidentali. In Libia l'Italia trascurò del tutto l'acculturazione della popolazione locale.

to con una realtà scolare ben più avanzata dei modelli tradizionali islamici. Uno dei risvolti di tutto ciò fu il blocco delle possibilità di riforma endogena di questi ultimi.

Tuttavia gli Stati nazionali emersi dalla decolonizzazione ereditarono un modello scolastico laico e secolare. Inoltre, gli studi all'estero, e le relative esperienze, di quanti se lo potessero permettere, portarono a un ribaltamento della concezione scolastica impostasi da al-Ghazālī in poi, nel senso cioè dell'attribuzione di un ruolo primario alle scienze della ragione.

Nei nuovi Stati indipendenti non ha prevalso affatto il modello laicista alla francese, e dal punto di vista formale si potrebbe concludere per il reingresso dell'Islām nel sistema scolastico pubblico. Una verifica più attenta, peraltro, porta a constatare che il ruolo fondamentale delle scienze della ragione non è venuto meno, che l'elemento islamico è funzionale alle ideologie nazionaliste statali e che in definitiva ancora una volta la religione viene subordinata alle esigenze politiche degli Stati. La vittoria postuma di al-Ghazālī quindi non c'è stata; semmai c'è quella del nazionalismo islamizzato.

Comunque sia, e pur comprendendo che l'ideologica islamizzazione del nazionalismo è una misura per non farsi mettere in difficoltà dalla propaganda ostile del radicalismo islamista, non vi è dubbio che si tratta di una pericolosa arma a doppio taglio. Questo fenomeno interviene su un sistema scolastico pubblico in cui è stata conservata la diffidenza coloniale per l'emancipazione intellettuale e culturale degli studenti: in buona sostanza nel senso di non facilitare loro l'esercizio del pensiero autonomo. Stante la sua pericolosità per regimi pressoché tutti autoritari nel migliore dei casi. Difatti viene privilegiato l'apprendimento mnemonico e acritico. Se a ciò si aggiunge che per i figli delle classi alte, e per parte di quelli della classe media, fin dalle elementari si evitano le scuole pubbliche a vantaggio di quelle private (o locali o straniere), per poi compiere in Occidente gli studi superiori, il risultato è un divario profondissimo fra i figli del popolo che escono dalle scuole con un livello di conoscenze alquanto approssimativo, e la futura classe dirigente, in molti casi de islamizzata, con le ovvie ricadute negative sull'accoglimento di massa delle eventuali politiche riformiste.

La formazione più precipuamente religiosa avviene essenzialmente nelle scuole coraniche, ma va comunque notato che, per il momento almeno, non spetta a esse il primato nella produzione di estremisti islamisti.

GLI STATI ARABI INDIPENDENTI E LA CRISI ATTUALE

I paesi arabi usciti dalla colonizzazione non hanno nulla a che vedere con la Turchia plasmata dalla rivoluzione di Atatürk. In essi l'indipendenza ha coinciso con l'avvento al potere di élite tutto sommato laiche ma chiamate a governare masse strettamente legate alla religione, a prescindere dai non sempre conformi comportamenti nelle vite personali. Nei nuovi paesi arabi indipendenti sono state introdotte costituzioni definibili «miste», mettendo insieme pezzi di diritto islamico e pezzi di diritto occidentale, verniciando islamicamente un concetto di nazione spesso più artificiale che reale a motivo dell'artificialità di vari Stati sorti dentro i confini arbitrari tracciati dalle potenze colonizzatrici.

Già questa era una discrasia di base suscettibile di creare conflitti nella misura in cui i governi non avessero mantenuto le promesse di sviluppo sia per loro colpa, sia per difficoltà concrete sia per entrambi i motivi. Si pensi all'Egitto: il lungo e travagliato percorso partito dal dominio ottomano alla monarchia, alla colonizzazione britannica all'indipendenza e infine a una qualche democrazia di facciata, si è sostanziato in meri cambiamenti delle forme politiche statali, giacché la struttura sociale - a prescindere da ascese a discese individuali o di gruppo - è rimasta in pratica inalterata: ai vecchi signori in genere definiti «feudali» - erroneamente ma tanto per intenderci - sono succeduti capi politici e poi militari che hanno modernizzato l'antico vassallaggio delle masse con il clientelismo e la corruzione. Le elezioni sono state ridotte a vuoti rituali con partiti unici espressione dei gruppi dominanti, o comunque a essi legati. Sulle politiche sociali, magari a parte i primi momenti costruttivi, è meglio stendere un pietoso velo e registrare lo sfumare delle aspettative e delle illusioni.

In tale contesto il ruolo dell'Occidente è stato ed è del tutto negativo, per le sue politiche di neocolonialismo economico e per il sostegno dato alle più corrotte *leadership*, sia per gli ottimi affari con esse conclusi e concludibili, sia per il contenimento dell'Urss e dell'estremismo islamico (lo stesso estremismo contemporaneamente foraggiato da Usa e Arabia Saudita). Questo ruolo dell'Occidente, oltre ad accentuare le locali instabilità economiche e sociali, ha contribuito potentemente - insieme al fallimento delle *leadership* nate dall'indipendenza - a dare spazi al radicalismo islamico, poi incrementato dai reduci dall'Afghanistan. Tutti questi estremisti hanno avuto buon gioco ad additare nell'Occidente sfruttatore il responsabile - o quanto meno complice - dell'avvento di società ingiuste e non egualitarie in luogo di quella descritta nel Corano, facendosi portatori di un Islām astorico e utopico quale teorica alternativa a capitalismo e socialismo.

ELEMENTI DI SECOLARIZZAZIONE IN MARCIA

Piaccia o non piaccia ai tradizionalisti e/o radicali, all'influsso di una certa secolarizzazione non si sfugge a meno di poter ripetere l'esempio dell'isolazionismo del Giappone degli Shogun; cosa che però il mondo musulmano non può fare.

Soprattutto nelle grandi città l'urbanizzazione di massa non poteva non lasciare il segno incidendo sia sugli stili di vita, sia sulla tenuta dei legami famigliari rispetto al passato, sia sulle mentalità con la conseguente deformazione della stessa sensibilità religiosa. Le moderne esigenze dei ritmi di lavoro fanno sì che i ritmi della vita non siano più scanditi dai richiami del muezzin alla preghiera, e lo manifesta il fatto che essi non determinano più alcuna sospensione delle attività profane (tranne che in Arabia Saudita per obbligo di legge). In molti paesi (come Marocco e Tunisia) le moschee restano chiuse fuori dagli orari di preghiera: la finalità è chiaramente quella di impedire che le organizzazioni radicali ne facciano loro stabili sedi, ma il risultato consiste nella perdita per le moschee della funzione di socializzazione tradizionalmente svolta.

Nella confraternita sufica della *Naqshbandiyya* molto del patrimonio esoterico si va perdendo a vantaggio degli elementi essoterici, e le manifestazioni pubbliche dei dervisci turchi *Mevlevi* ri-

schiano di essere deformate in senso folklorico con perdita di spiritualità. E poi c'è la degenerazione secolare delle feste religiose, a cominciare dal *Ramadan*, asse dell'anno «liturgico» islamico.

Il *Ramadan*, più che periodo di ripiegamento nella spiritualità, di meditazione e purificazione, sempre più va diventando - al calare delle sere - un'orgia consumista di eccessi alimentari (e anche sessuali) e di ostentazione di possibilità economiche. La spesa alimentare supera di almeno quattro volte la media del resto dell'anno, tanto che in certi casi le autorità pubbliche si vedono costrette a calmierare i prezzi dei beni di prima necessità in funzione antispeculativa. Addirittura ci sono trasmissioni televisive per pubblicizzare i menu del *Ramadan*, ai quali si è sollecitamente adeguato anche il famigerato *McDonald's*. È la vittoria progressiva del mercato sullo spirito religioso. Non cambia le cose il fatto di andare poi in moschea o di reagire con violenza isterica e fanatica alle ingiurie all'Islām.

Se poi non ci si lascia fuorviare dal ritrovare un po' dappertutto discorsi islamici e riferimenti all'Islām, e si va al di là del loro effetto di occultamento, non sfugge l'esistenza di una secolarizzazione avanzante anche nella cultura popolare e nel suo immaginario. I *media* locali sono pieni di programmi i cui temi non si differenziano molto da quelli delle televisioni occidentali: i riferimenti alla religione ci sono, ma lo spazio a essa dedicato non è sovrabbondante. Generalmente all'estero si dà poca rilevanza a questi fenomeni, perché in Occidente fanno parte del normale vissuto quotidiano; ma se vengono contestualizzati allora la valenza muta, e di parecchio. Si può vedere in tutto ciò una specie di ossimoro socio-culturale oppure, a livello più nobile, una dialettica degli opposti. Sta di fatto che le società musulmane si trovano una fase storica complessa, in cui le contraddizioni sono più che normali. Ogni previsione è del tutto priva di fondamento. Certo, potranno pesare i fallimenti dei recenti e poco moderati governi islamici ma, come ha scritto la marocchina Fatima Mernissi, «di fianco a ogni minareto, ci sono centinaia di paraboliche»,^{xix} che hanno il loro peso.

IL RADICALISMO SALAFITA: NEMICO DEL MONDO MODERNO MA DA ESSO CONTAMINATO

I *mass-media* dedicano ampio spazio al fenomeno salafita, ormai diventato sinonimo di radicalismo islamico estremo. L'immaginario collettivo medio in Occidente - grazie anche all'incompletezza dell'informazione (o pseudo tale) che riceve - non ha difficoltà a identificare con essi i musulmani *tout court*. Ma guai a chiedere in giro da dove vengono fuori i Salafiti! Nessuno lo sa. Eppure l'origine del Salafismo e la sua deriva attuale sono interessanti ai fini della ricostruzione di una fase del tormentato rapporto moderno fra musulmani e Occidente.

Il Salafismo originario (nome che deriva da *as-salaf al-sālih*, cioè i puri testimoni dell'Islām dei primi tempi) risale al periodo chiamato della *Nahda* (risveglio), un movimento di rinascita e riforma culturale - obiettivamente influenzato dall'incontro con l'Occidente e anzi non privo di influssi del razionalismo illuminista - sorto tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, i cui maggiori esponenti furono Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (m. 1897), Muhāmmad 'Abduh (m. 1905) e Abd

^{xix} Karawan. *Dal deserto al web*, tr. it., Giunti, Firenze-Milano 2008, p. 9.

ar-Rahmān al-Kawākibī (m. 1902). Movimento tutt'altro che staccato dalla religiosità islamica, ma portatore della tesi che il ritardo del mondo musulmano rispetto a quello occidentale non dipendeva dalla religione, bensì da come i musulmani l'avevano tradotta. Il contrasto all'epoca venne con le autorità religiose conservatrici. Ma «grazie» alle politiche colonialiste di Francia e Gran Bretagna (di cui si parlerà nel paragrafo sulla colonizzazione) il Salafismo abbandonò la linea riformista per rinchiudersi in una dimensione islamica alquanto autistica culturalmente, bastevole a sé stessa e impermeabile a qualsiasi ipotesi riformista. Era nato il Salafismo contemporaneo di Rashīd Ridā (m. 1935) e di Hassan al-Bannā (1906-1949), fondatore nel 1928, in Egitto, della Fratellanza Musulmana (*al-Ikhwān al-Muṣlīmūn*). Le tesi di al-Bannā furono poi ulteriormente radicalizzate da Sayyid Qutb (1906-1966), fatto impiccare da Gamal Abd el-Nasser.

Un grosso aiuto al Salafismo di seconda generazione è venuto parallelamente dalla finale vittoria nella penisola araba del movimento wahhabita con la costituzione del regno dell'Arabia Saudita. Il Wahhabismo, anzi, è stato il primo grande movimento islamico radicale dei tempi moderni, prima ancora del Salafismo non riformista.^{xx}

Sarebbe erroneo sostenere che si tratta dell'ennesimo fenomeno radicale comparso sulla scena del mondo musulmano: invece siamo in presenza di una grossa novità. Non vi è nulla da aggiungere alla sintesi fatta da Barbara De Poli circa le differenze fra certi fenomeni anteriori e l'attuale radicalismo islamista, notando che nei casi precedenti

gli appelli all'Islam o alla sua difesa facevano sostanzialmente leva sulla fede e sul sentimento di religiosità diffuso, senza avanzare teorie dello Stato islamico o ideologie che imponessero un nuovo ordine istituzionale e sociale. Lo stesso concetto di Stato era estraneo al mondo musulmano precoloniale basato sulla sudditanza; il termine che oggi definisce lo Stato, dawla, indicava generalmente la dinastia. [...] Il moderno salafismo radicale (a cui anche i wahhabiti oggi preferiscono richiamarsi) [...] è palesemente un prodotto dell'innesto artificioso del sostrato culturale islamico tradizionale nelle trasformazioni politiche e sociali e nelle contraddizioni indotte dalla modernizzazione [...]. Quelli che il politologo Olivier Roy chiama «i nuovi intellettuali dell'Islam», che animano i movimenti radicali, hanno

^{xx} Il Wahhabismo (*Wahhābiyya*) è il movimento radicale e rigorista fondato da Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb (1703-1792). Alleatosi ben presto con l'emiro Muḥammad ibn Sa'ūd, acquistò forti connotazioni militari combattendo contro il potere ottomano. Assunse il controllo della penisola araba e arrivò a minacciare l'attuale Iraq. Grazie all'intervento delle truppe del *paşa* dell'Egitto i wahhabiti furono sconfitti, ma la dinastia dei Sa'ūd non venne distrutta. E appena le fu possibile tornò alla riscossa per costruire in Arabia uno Stato dominato dall'Islamismo nella versione wahhabita. Nel 1924 l'emiro 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd ar-Rahmān ibn Faysal as-Sa'ūd conquistò i territori hashimiti dell'Arabia, comprese le città sante di Mecca e Medina. Inizialmente la *Wahhābiyya* era uno dei tanti movimenti fautori di un ritorno a una presunta purezza originaria dell'Islām, che costituiscono una costante periodica delle religioni monoteiste. Ma l'insegnamento di Abd al-Wahhāb fu presto improntato a un forte puritanesimo: oltre a imporre l'osservanza rigorosa della lettera del Corano condannava tutte le consuetudini religiose (come i pellegrinaggi alle tombe e la visita ai sepolcri di famosi musulmani morti in odore di santità) ritenendole estranee al suo concetto di purezza (ben poco mistico e molto legalista). Ostile a ogni interpretazione personale della legge islamica da parte dei giurisperiti musulmani, è sempre stato sospettoso verso le correnti mistiche del Sufismo.

spesso una debole conoscenza teologica; non formulano le loro dottrine partendo dalla cultura religiosa tradizionale, ma dalla cultura politica contemporanea in cui iniettano i valori islamici (o rivendicati come tali) che permettono di mobilitare le masse.^{xxi}

Il moderno Salafismo è quindi un fenomeno politico e non religioso, postula il primato della politica sulla fede, tant'è che non mira a diffondere valori religiosi nella politica, bensì a politicizzare la religione. L'Islām salafita perde sempre di più i caratteri religiosi diventando mera ideologia politica. A rafforzare la valutazione circa l'esistenza di una matrice secolarista è il fatto che parecchi di essi hanno avuto una formazione scolare di tipo scientifico, oltre al riscontrarsi di una conoscenza islamica assai scarsa o approssimativa nella loro stragrande maggioranza. D'altro canto la loro propaganda politica e il ricorso al terrorismo sono palesemente desunti da modelli rivoluzionari occidentali.

Il bagaglio ideologico e propagandistico salafita è fatto di bugie e di sogni millenaristici. Dire che il Corano è la sola Costituzione possibile per lo Stato islamico equivale a negare una Costituzione. È lo stesso principio vigente nell'Arabia Saudita, dove però tutto si regge in virtù del potere autocratico di un monarca assoluto. Negare, poi, la storia dell'Islām - proponendo al suo posto un Islām delle origini mai esistito per come viene concepito - equivale a distruggere la memoria storica e svalORIZZARE tutto quanto prodotto dalla grande civiltà musulmana, e in definitiva dogmatizzare l'oscurantismo.^{xxii}

Il Salafismo sbandiera la propria concezione dell'Islām come *il vero Islām*, senza però farne un fine, bensì solo uno strumento per la conquista del potere, per collocarvi la propria dirigenza, imporre coattivamente una particolare interpretazione letteralista del Corano e avere mano libera nella repressione (anche estrema) dei musulmani che la pensano diversamente. È una nuova forma di concezione totalitaria.

Come opportunamente nota De Poli,^{xxiii} c'è un ulteriore elemento a evidenziare l'appartenenza del Salafismo alla modernità: si tratta del suo sostanziale infrangersi, per quanto riguarda l'organizzazione, contro le frontiere degli Stati nati dalla colonizzazione; non riuscendo, cioè, a costituirsi come movimento globale della *ummah* islamica.

Ma oltre a ciò a ben guardare - nonostante il suo tradizionalismo di bandiera e il suo rifarsi a un Islām delle origini più presunto che reale - il Salafismo presenta una carica innovativa e violatrice della stessa Legge islamica, e su cui influiscono altresì schemi occidentali. Questo si manifesta a proposito degli stili di vita personali, della cosiddetta «guerra santa» e del rapporto con le minoranze non islamiche.

^{xxi} B. De Poli, *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma 2007, p. 53.

^{xxii} Prendiamo ad esempio uno Shukri Mustafā, che parte all'attacco di tutte le conoscenze scientifiche, prendendosi anche con l'apprendimento della scrittura e della lettura; oppure un al-Mawdūdī e seguaci, che considerano non islamico sostenere che l'idrogeno mescolandosi con l'ossigeno produce acqua, perché si dovrebbe invece dire che quando questi due tipi di atomi si incontrano allora la volontà di Dio fa sì che si abbia acqua!

^{xxiii} *Op.cit.*, p. 55.

Per quanto riguarda il primo aspetto la concretezza tradizionale nelle società islamiche offre una situazione del tutto particolare che spesso sconcerta gli osservatori attenti per il suo carattere per certi versi ferreo e per altri versi un po' lassista. È nota la forza soverchiante che in dette società la famiglia patriarcale e il corpo sociale esercitano sulla persona singola. Innanzi tutto, seppure la religione si risolve in un rapporto personale fra il credente e Dio (ricordiamo che nell'Islām non esiste nulla di equiparabile con una Chiesa, nemmeno nell'Islām sciita), d'altro canto essa va vissuta in una dimensione comunitaria e la comunità alla fin fine tende a prevalere sul singolo. Questo obiettivamente causa forti limitazioni alla libertà individuale quando essa si orienti verso credenze e modi di vita contrari a quelli comunitari. Chi nasce in una famiglia musulmana per questo stesso fatto è musulmano, e deve esserlo se non vuole essere ostracizzato, messo al bando, dalla famiglia e dalla società. La prima sfera su cui ciò va a incidere è senz'altro quella della libertà di religione. Il nato musulmano - e anche il convertito - che abbandona l'Islām, e quindi diventa apostata, non ha scampo sociale. Magari (a parte l'Arabia Saudita) non viene messo a morte, ma attorno a lui si forma il vuoto più totale e ostile. Lo stesso atteggiamento, d'altro canto, riguarda pure il non musulmano che cambi la religione d'origine o diventi ateo. Da qui il diffuso fenomeno della *taqiyya*, o dissimulazione, con tutti i problemi psico-esistenziali che questo comporta in termini di introversione e scissione fra personalità pubblica e personalità privata.

Pur tuttavia tradizionalmente esiste anche una tolleranza circa la non puntuale osservanza degli obblighi religiosi del musulmano, o addirittura la non osservanza che non si manifesti come anti-islamismo; per esempio, la scarsa o nulla pratica religiosa, gli strappi alle regole sul digiuno fatti con discrezione, il notorio gusto per il vino senza che si dia scandalo per ubriachezza pubblica, e così via, non hanno mai messo al bando nessuno (Arabia Saudita a parte).

In netta opposizione a questi dati tradizionali si pone invece la concezione dei moderni radicali islamisti. Dire che da essi viene osteggiato il vivere la religione in modo non fanatico, non rende l'idea. In realtà il loro obiettivo consiste nell'imporre coattivamente il proprio modo di intendere la vita religiosa e controllare che tutti vi si attengano. È una visione totalizzante che non lascia scampo.

Il radicalismo islamico non vuole difendere né rafforzare l'Islām tradizionale bensì imporre una del tutto nuova concezione della vita religiosa, e non a caso lotta contro la religiosità popolare; tant'è che al riguardo qualcuno ha reputato più appropriato parlare di «neo-islam». L'Islām di questi radicali ha qualcosa di laico, nel senso di separare la pratica religiosa dalla spiritualità, essendo privo di vero spessore spirituale e incentrandosi essenzialmente sulle pratiche esteriori, sul mero formalismo rituale e su determinati abbigliamenti, senza trascurare la lunghezza delle barbe e - per i più rigidi - l'abolizione dei baffi, oppure questioni di altrettanto scarsa rilevanza sociale come se sia islamicamente lecito per una donna stare a casa in jeans davanti al marito, o se possa rispondere da sola al telefono, o ancora, se sia consentito a un musulmano salutare per primo un

cristiano.^{xxiv} E grazie a questi radicali si diffonde nelle società islamiche un puritanesimo inquisitoriale magari supertecnologizzato.

La «guerra santa» è un altro teatro dell'innovazione dei moderni salafiti. Nel parlar comune nostrano *jihād* è diventato sinonimo di guerra agli infedeli: in realtà questa parola significa «sforzo», ma sforzo nel proseguire la via verso Dio (*jihād fī sabīl Allāh*). Si parla anche di «grande *jihād*», per distinguerlo dal «piccolo *jihād*», cioè dalla vera e propria guerra contro gli infedeli. Nella tradizione e secondo la casistica giuridica islamica l'incombenza del jihad armato riguarda la comunità musulmana come corpo collettivo, ma non i suoi singoli membri, e per esso sono state elaborate complesse regole che riguardano i presupposti per dichiararlo nonché il modo di realizzarlo e i suoi limiti.

Il radicalismo islamista, invece, non solo ne ha fatto una strategia, ma altresì lo considera dovere di tutti e lo conduce anche contro i musulmani che non aderiscono al moderno Salafismo considerandoli apostati. Qui si potrebbe parlare di secolarizzazione del *jihād* giacché - stante la tradizionale distinzione fatta dal diritto islamico tra *dār al-Islām* (casa dell'Islām) e *dār al-harb* (casa della guerra) - il *jihād* va condotto solo contro i non musulmani, essendo la *dār al-Islām* la casa della pace. Del pari, la pratica del terrorismo (con l'inevitabile morte di innocenti) e quella dei *kamikaze* (equivalente al suicidio) sono sicuramente anti-islamiche e più affini alla secolarizzata prassi bellica degli occidentali.

Infine c'è l'atteggiamento dei radicali verso i non musulmani. Qui non vi è spazio per l'impostazione coranica che attraverso l'istituzione della *dhimma* (protezione) ha consentito alle comunità cristiane dei paesi islamizzati di restare in vita - e a molti dei suoi membri anche di prosperare - e ha fatto del Mediterraneo islamico (soprattutto dell'impero ottomano) un'oasi di tranquillità per ebrei e dissidenti religiosi dell'Occidente.^{xxv} La natura non islamica in questo atteggiamento salafita risulta chiarissima se si prende in considerazione l'esperienza della comunità di Medina fondata dal Profeta nel 622 dopo la fuga dalla Mecca: una comunità plurale, in cui Muhāmmad non ha imposto la sua religione ai membri della comunità che non erano diventati musulmani. Per non parlare dei tanti versetti coranici - che tutti i musulmani conoscono in teoria, ma dimenticano in pratica - da cui emerge un Islām in nessun senso coercitivo.^{xxvi}

^{xxiv} Non stiamo scherzando: sono questioni affrontate con imprevista serietà dai saggi dell'islamismo radicale.

^{xxv} Se oggi spesso si sente deprecare che in vari paesi islamici la presenza cristiana - un tempo fiorente o addirittura maggioritaria - sia ridotta ai minimi termini, si dimentica che, essendo stati assai rari gli atteggiamenti persecutori, le attuali maggioranze islamiche sono frutto di processi opportunistici di conversione da parte della massa dei «cristiani» locali. Basta pensare all'Egitto, a maggioranza cristiana copta ancora all'epoca delle Crociate.

^{xxvi} «Non ci sia costrizione nella religione» (2, 257); «Di: la verità proviene dal vostro Signore, creda chi vuole, e chi non vuole neghi» (18, 29); «Se il tuo Signore volesse, tutti coloro che sono sulla terra crederebbero. Sta a te costringerli ad essere credenti?» (10, 99); «Da parte del vostro Signore vi sono giunti appelli alla lungimiranza. Chi dunque vede chiaro lo fa a proprio vantaggio, chi resta cieco, lo fa a proprio danno» (6, 104); «Se Dio volesse, non ci sarebbero più idolatri, ma noi non ti abbiamo designato come loro custode» (6, 107); «Ammonisci dunque, ché tu altro non sei che un ammonitore, non hai su di loro nessuna au-

Finora il radicalismo islamico sunnita non è riuscito a imporre sul piano Corano e *Sunnah* come unici elementi per la palingenesi delle società musulmane, in fondo subendo un certo logoramento e una deriva terroristica, anche per la mancanza di effettive radici nella tradizione culturale dell'Islām. Il suo successo sociale perdura, ma sul piano politico è ancora ben lontano dal vincere, e comunque devono fare i conti con la globalizzazione mediatica e culturale: studenti e media borghesia (per non parlare delle classi alte) quand'anche restino legati alla religione inevitabilmente con i moderni media e internet subiscono influssi (seppure inconsapevolmente) che vanno in altra direzione.

A questo punto una precisazione si impone, poiché i grandi *mass-media* sul radicalismo islamico sono specializzati nel confondere le cose in senso - guarda caso - conforme agli interessi politici contingenti degli Stati Uniti e dei loro alleati: il fatto è che si parla e si straparla di radicalismo musulmano, ma ci si guarda bene dal sottolineare che il Salafismo e i suoi satelliti sono fenomeni sunniti, e non già sciiti.^{xxvii}

DIRITTO CIVILE E DIRITTO RELIGIOSO

a) la *sharī'ah*

La questione oggetto di questo paragrafo non è caratterizzata tanto dalla complessità espositiva, quanto dall'essere concretamente strutturata senza una reale amalgama dei suoi elementi. Vediamo subito perché, cominciando dall'ormai famosa (solo come parola, però) *sharī'ah*, ossia la Legge religiosa islamica, chiarendo subito di cosa si tratti.

È una tipica rivendicazione del radicalismo musulmano (ma a volte anche di movimenti islamici qualificatiti dai media occidentali come «moderati») la reintroduzione della *sharī'ah* quale sola norma giuridica religiosa per le società e i singoli. In base alla nostra millenaria esperienza giuridica, ci aspetteremmo un *corpus* di norme di per sé applicabile, fatto salvo il suo chiarimento mediante l'interpretazione, riducendosi la normativa emanata dai governi locali espressione del solo potere essenzialmente amministrativo. Lasciamo stare ogni considerazione - pur legittima - circa l'efficacia di norme che erano adatte alla società araba del tempo del Profeta, ma che oggi mostrano tutta la loro età. Il problema non sta solo qui.

Ma se qualcuno si recasse in una libreria islamica e volesse comprare una copia del volume contenente la *sharī'ah* resterebbe fortemente deluso: nella migliore delle ipotesi il libraio gli presenterebbe una copia del Corano, una raccolta completa dei detti e fatti del Profeta e i commentari della scuola giuridica religiosa più influente nel paese. Infatti la *sharī'ah* non è mai stata

torità» (88, 21-22); «Chiama al sentiero del tuo Signore con saggezza e belle parole, e non discutere che nel modo più garbato» (16, 125); «Di fronte all'autorità, tenetevi la vostra religione, io mi tengo la mia» (109, 5).

^{xxvii} Così, quando si dà la notizia di attentati radicali a moschee, omettendosi di specificare che si tratta di moschee sciite, il *quisque de populi* che la sente non capisce assolutamente nulla degli avvenimenti in questione.

realmente codificata, se si prescinde dalla codificazione ottomana - la *Mejelle* - effettuata fra il 1869 e il 1876 per esigenze di certezza del diritto. Si tratta di un lavoro che al massimo vale per la scuola giuridica in auge in quell'impero, cioè in quel che ne restava. I fondamenti della *sharī'ah* sono il Corano e la *Sunnah* o tradizione del Profeta, di modo che il diritto islamico (*fiqh*) implica lo studio di queste due fonti ('*ulūm al-Qur'ān* e '*ulūm al-hadīth*).

Tornando a noi, in prima approssimazione si potrebbe dire che essa «si ricava» dal Corano e dagli *ahādīth* (detti) del Profeta, ma non si deve perdere (almeno in teoria) la giusta prospettiva di quel che per l'Islam dovrebbe essere la *sharī'ah*, nonostante il deformato modo di intenderla degli '*ulamā*, per un'esigenza definibile (tanto per capirci, perché il termine è inesatto) di clericalismo islamico, strumento per imporre e perpetuare il potere degli '*ulamā* medesimi. Infatti gli specialisti del diritto islamico hanno voluto ridurre la *sharī'ah* a mero diritto, mentre il senso in teoria sarebbe molto più ampio, esprimendo l'idea della «Via» che ingloba in sé tutti gli aspetti dell'Islām, cioè la scienza della fede (*al-'aqīda*), il *fiqh*, la mistica (*tassawwuf*). Con l'opportunistica deformazione predetta il diritto da strumento è diventato un fine, a scapito della realizzazione della purezza della mente e del cuore per l'incontro col divino.

Comunque, non si può dire che l'Islām sia il regno della certezza del diritto. In sostanza la determinazione del contenuto della *sharī'ah* e la sua interpretazione (eventualmente rapportata ai mutati contesti del mondo contemporaneo) vengono demandate all'opera dei dottori della religione e dei giurenconsulti (*fuqahā*; sing. *faqīh*).^{xxviii} Se a tutto questo si aggiunge che nel mondo islamico si sono formate almeno quattro scuole giuridiche^{xxix} considerate «canoniche» dai Sunniti

^{xxviii} I primi sono competenti sulla legge religiosa e i suoi principi; i secondi sono gli esperti nella precettistica concreta e nella casistica.

^{xxix} A) LE SCUOLE DELL'ISLAM SUNNITA

Un aspetto cronologico tutt'altro che privo di significato: tutte queste scuole (*madhāhib*; sing. *madhhab*) risalgono a un arco temporale che va dall'VIII al IX secolo della nostra era. Dopo di che non ne sono sorte altre. Il contributo di queste scuole alla formazione e al consolidamento della giurisprudenza islamica (*fiqh*, da cui *fuqahā* per indicare i giurisperiti) è stata ed è di primaria rilevanza. È perfettamente lecito passare da una scuola sunnita a un'altra, anche temporaneamente per realizzare uno specifico negozio giuridico ammesso solo da una scuola e non anche dalle altre. Questo in conformità a una tradizione attribuita al Profeta, secondo cui la divergenza d'opinioni (*ikhtilāf*) sarebbe un bene per la comunità islamica: In realtà questi passaggi, non avvengono per il forte radicamento della tradizione culturale vigente nelle singole aree del mondo islamico.

Ecco le quattro scuole:

- la *Mālikīyya*: fondata da Mālik ibn Anas (710-795). Recepì i costumi giuridici della regione araba dell'Hiḡāz, con particolare riguardo a quelli di Medina. Ovviamente dà un grande importanza agli *hadīth* del Profeta. Presenta un carattere conservatore, solo apparentemente temperato dal ricorso al criterio della *maslahā* (utilità per la comunità islamica). È presente nell'Arabia orientale, nell'Alto Egitto, nel Maghrib e in Mauritania e Nigeria.

- la *Hanafīyya*: fondata da Abū Ḥanāfa (699-767) di Kufa. Fu la scuola ufficiale sotto i califfi abbasidi e durante l'impero ottomano. È ancora forte in Egitto, Siria, Iraq, Turchia e Balcani, ed è presente in India, Pakistan e Asia centrale. Nell'insieme può essere considerata la più duttile nell'interpretazione della legge islamica e la più «tollerante» in quanto lascia una certa libertà di valutazione (*ra'y*) al giudice. Pratica

e due dagli sciiti, e che le queste scuole forniscono interpretazioni non sempre collimanti, è facile rendersi conto di quanto di soggettivo e arbitrario si possa verificare in questo campo quando non ci siano espresse, chiare, e sempre valide statuizioni coraniche. Ma quante sono le norme siffatte?^{xxx} Vi è poi il problema di quali tra i detti del Profeta siano davvero autentici. E questo è un altro rompicapo, atteso che la loro raccolta risale al secolo IX.^{xxxi}

l'inferenza analogica e la valutazione discrezionale (*istihsān*). Vale la pena di ricordare che sul suo fondatore si appuntarono grossi sospetti di eterodossia.

- la *Šāfi'ta*: il palestinese Muhammad ibn as-Šāfi'ī (767-820) puntò a una sintesi della scienza giuridica islamica classica incentrata, per quanto riguarda le fonti (*usūl*) primarie, sul Corano e sulla *Sunnah*, svalutando invece l'analogia (*qiyās*) e il consenso (*iġmā'*). Questa impostazione ha finito con l'influenzare anche la Hanafīya. La scuola di as-Šāfi'ī è oggi forte nell'Alto Egitto, in Siria, nell'Arabia meridionale, in Africa orientale e nel Sud-est asiatico.

- la *Hanbalī*: si tratta della più rigorosa fra le scuole giuridiche. Fu fondata da Ahmed ibn Hanbal (780-855) di famiglia sciita. Privilegia l'approccio letteralistico al Corano e alla *Sunnah*. L'unica «apertura» sta nel principio in base al quale è lecito tutto ciò che non sia espressamente comandato o vietato. Non stupisce che abbia influenzato il movimento wahabita. Oggi è forte in Arabia Saudita e negli Emirati Arabi.

B) SCUOLE SCIITE:

Due sono le scuole sciite più diffuse:

- la *Zaydīta*, dal fondatore Zayd Ben' Alī, che fu il primo a effettuare la cernita e la raccolta degli Hadith,

- la *Jiafarīta*, fondata dal 6° Imām, Ja'far ibn Muhhammad as-Sādiq; a valere sono solo le tradizioni degli Imām, discendenti dal Profeta.

Per approfondire questi argomenti, si vedano gli studi di P. F. Zarcone, entrambi disponibili online: *Il poco conosciuto volto della religione islamica*, <www.acratie.eu/FTP/UTOP/ReligionislamiqueZARCONE.doc>; e «Introduzione», <www.acratie.eu/FTP/UTOP/UTOIslamZarcone.doc>.

^{xxx} Un divieto alimentare molto rispettato dai musulmani riguarda la carne di maiale. Sembra tutto chiaro. Ma come metterla con la carne di cinghiale, per certi versi rientrabile nella categoria della cacciagione? È vietata o no? Alcuni giuristi dicono di no, altri di sì. Se in un paese abituato all'interpretazione favorevole al consumo di carne di cinghiale dovesse un giorno prendere il potere un fanatico come il talibano *mullāh* Omar, allora per la popolazione sarebbe meglio affrettarsi a cambiare abitudini alimentari. Un altro ambito in cui le interpretazioni islamiche divergono è quello dell'abbigliamento femminile. Si può comporre un ventaglio di interpretazioni che vanno dalla raccomandazione in favore di un abbigliamento «modesto», cioè pudico, all'obbligo del velo sulla testa, o del *chador* o addirittura del *burqa*.

^{xxxi} Il ricorso alla tradizione profetica si è sempre dovuto confrontare con le contraddizioni fra singole parti della tradizione stessa, per cui si è finito col privilegiare quei detti la cui catena di trasmissione testimoniale e memonica sia meglio attestata; oppure si è cercato di aggirare gli ostacoli dando a talune tradizioni il carattere di eccezioni rispetto a una regola generale. Il problema, poi, degli effetti abrogativi della successione delle norme nel tempo ha avuto il suo inquadramento e il suo limite nella diversità gerarchica delle fonti normative, nel senso che solo nel Corano può esserci l'abrogazione di una parte del Corano o della *Sunnah* (tradizione profetica) e la *Sunnah* non può subire gli effetti abrogativi di una norma di rango inferiore. A un certo momento, però, i detti e fatti del Profeta hanno finito con l'acquistare un'importanza almeno pari (se non maggiore) rispetto al Corano, in quanto il Corano viene interpretato alla luce della *Sunnah*.

Non vi è dubbio che quando si parla di *sharī'ah* si dovrebbe anche fare la tara fra le interpretazioni aventi una base religiosa e quelle invece frutto di usi e costumi locali, eventualmente preislamici o extraislamici, spesso e volentieri spacciati come richiesti dalla religione (si pensi alla mutilazione dei genitali femminili praticata in varie regioni musulmane dell'Africa, ed espressione semplicemente di feroci concezioni patriarcali). L'obbedienza ai comandi della legge islamica costituisce, nello stesso tempo, un dovere sociale e un obbligo di fede.

Una considerazione tuttavia va fatta. Se è innegabile che il formarsi di un accentuato conservatorismo ha determinato ai nostri tempi una scarsa propensione del pensiero islamico tradizionale alla flessibilità e una poca inclinazione a rivedere risultati interpretativi consolidati, però non è sempre stata questa la regola; anzi nella storia del mondo islamico non sono mancati momenti di rilevante innovazione. Le correnti più inclini al ricorso all'interpretazione adeguatrice sono quelle dello Sciismo e della scuola giuridica dell'Hanbalismo. Un'eventuale operazione di «islamizzazione della modernità» in teoria potrebbe provenire proprio da questi settori.

Restando nel quadro del diritto religioso, balza all'attenzione una complicanza ulteriore: il musulmano può scegliere liberamente tra una scuola giuridica e le altre, oppure cambiarla, sia pure per mere convenienze contingenti. Questo, naturalmente, se nel suo paese ne trova più di una e se il potere politico non gli impone una determinata scuola.^{xxxii}

Il diritto religioso islamico (*fiqh*) comprende la normativa rituale (*'idabāt*) e la normativa civile (*mu'āmalāt*): diritto di famiglia e successorio, commerciale e penale. Non comprende però tutta la gamma della vita di relazione e soprattutto il diritto pubblico e quello amministrativo. L'interpretazione giurisprudenziale della *sharī'ah* è stata intensa fino al secolo XI, poi è stata dichiarata interrotta nel mondo sunnita (ma non in quello sciita), il che ha inevitabilmente cristallizzato il lavoro fatto in precedenza. Ovviamente questo crea problemi pratici non indifferenti, non potendo gli *'ulamā* bloccare il corso delle cose umane. Si cerca di rimediare agli inconvenienti mediante il ricorso, per i casi dubbi o non già risolti, a un giureconsulto abilitato a emanare sul singolo caso una *fatwa*, cioè una personale e autorevole opinione giuridica, che tuttavia non opera come precedente per i casi analoghi.

Una considerazione ineliminabile, quand'anche per i musulmani di stretta osservanza e corto intelletto possa apparire blasfema: ammesso il carattere rivelato del Corano e ammesso che i detti e fatti del Profeta siano ispirati da Dio, sta di fatto che il resto della *sharī'ah* - cioè le interpretazioni del Corano e della *Sunnah* - sono opera umana. Considerare anch'essa guidata da Dio è una petizione di principio, non eccezionale nelle religioni storiche, ma non per questo fondata.

b) diritto civile e *sharī'ah*

Poiché dell'esperienza dell'impero ottomano già si è detto, resta da fare una sintesi della situazione attuale nei paesi musulmani, mettendo subito da parte Turchia e Albania - in cui la

^{xxxii} In genere si segue la scuola prevalente nel paese di nascita, o quella della famiglia. In entrambi i casi c'è il vantaggio dell'uniformità di comportamento da parte della maggior parte della gente o della propria famiglia. Se si va in un paese straniero si aderisce alla scuola del luogo.

sharī'ah non ha più alcun valore giuridico, e l'unico diritto è quello positivo secolare - e l'Arabia Saudita in cui vige appieno la *sharī'a* e i tribunali sono religiosi. Per non complicare le cose ci riferiamo solo al Vicino Oriente, all'Africa settentrionale e all'Iran.

Come esempio illuminante della situazione attuale possiamo prendere l'art. 2 della Costituzione egiziana del 1980 che attribuisce alla *sharī'ah* il ruolo di «fonte principale della legislazione». Detta così la cosa non è per niente chiara. Nei paesi ex coloniali troviamo una legislazione di origine pubblica e improntata ai modelli occidentali incentrata sui settori del diritto già sottratti alla *sharī'ah* e trasferiti alla sfera del *kanun* e a quelli non coperti dalla *sharī'ah*, accanto a norme di quest'ultima riguardanti essenzialmente il diritto di famiglia e successorio, che sono gli ambiti realmente «delicati» sia per il patriarcato della società, sia per l'obiettiva importanza della famiglia nei paesi musulmani, sia per l'inerenza a profili di identità islamica. Al riguardo ci rifacciamo ancora alla sintesi di Barbara De Poli:

Il processo di adozione dei modelli occidentali accanto al parziale mantenimento della sciarīa ha dato origine a due fenomeni. In primo luogo è mancata l'elaborazione di un sistema originale attraverso una sintesi tra le prassi locali e i modelli esogeni, oppure attraverso una profonda rielaborazione della sciarīa per un suo adattamento alla modernizzazione delle forme istituzionali, politiche, economiche e sociali. In secondo luogo, l'assenza di un processo di rielaborazione teoretica del campo giuridico ha impedito di mettere in discussione il dominio astratto della sciarīa: nonostante la prassi abbia visto prevalere il diritto positivo, la sciarīa ha continuato a rappresentare la traduzione [...] della Legge. L'autonomia del diritto positivo non viene mai teorizzata e sul piano ideale esso non si svincola mai dalla sciarīa quale elemento supergiuridico inderogabile, rimanendo percepito come diramazione minore ma necessaria del diritto religioso.^{xxxiii}

Le contraddizioni e le ambiguità discendono direttamente dall'irrisolta coesistenza di due diritti essenzialmente per motivi politici, in quanto dietro alla soluzione turca e a quella albanese ci sono retroterra storici e culturali ben diversi. È per esigenze politiche facilmente immaginabili che vari governi di Stati musulmani hanno aperto la via a parziali islamizzazioni del diritto statale seppure con risultati non sempre congruenti.^{xxxiv}

Comunque anche per il diritto islamico vale il principio della possibilità di aggirare la norma quando lo si ritenga necessario, tenuto conto che la fonte di base è il Corano dal quale - così come accade per la Bibbia - è possibile ricavare tutto e il contrario di tutto. Si tratta di trovare il versetto adatto e interpretarlo *ad hoc*. Così, volendo, è possibile vietare la poligamia in base al verset-

^{xxxiii} B. De Poli, *op. cit.*, p. 81.

^{xxxiv} A proposito delle incongruenze e dei veri e propri salti mortali che a volte giudici e giuristi devono effettuare, De Poli cita il fatto che la *sharī'ah* riconosce come legittimi solo i figli nati dal matrimonio (e dalle schiave concubine che ormai non esistono più: o quasi). Problema socialmente enorme, a cui si è data una soluzione paradossale: il figlio di madre divorziata è comunque attribuito all'ex marito se nato in un periodo che - a seconda delle scuole giuridiche islamiche e della legislazione nazionale - può arrivare fino a sette anni dalla fine del matrimonio! In Marocco è un anno. Tutti sanno che la gestazione umana è di nove mesi, ma questo non ha scoraggiato gli ingegnosi giuristi dell'Islām, i quali hanno ideato la tesi del «feto dormiente» (!), che può rimanere latente nell'utero della madre per molto tempo.

to coranico IV, 129 che mette sull'avviso circa l'impossibilità di trattare più donne in modo equo; cosa, invece, a cui il musulmano poligamo in teoria è tenuto.

Soluzioni altrettanto «creative» sono state date, in quel po' di diritto commerciale islamico che esiste, al grave ostacolo per la finanza moderna dato dal tassativo divieto della *ribā*, generalmente intesa come usura (Corano, II, 275-280; III, 130; IV, 161). Ne deriva che sono vietati i prestiti con interesse e anche le assunzioni di rischio, giacché il guadagno non deve essere mai frutto della casualità. Da qui la nascita degli stratagemmi giuridici (*hiyal*) per aggirare l'ostacolo senza prendere di petto la norma coranica. Uno dei più comuni è il seguente: il debitore effettua la vendita formale di un suo bene al creditore obbligandosi a ricomprarlo in data successiva per un prezzo superiore al suo debito, costituendo il *surplus* l'equivalente dell'interesse altrimenti dovuto.

LA REPUBBLICA ISLAMICA DELL'IRAN: UN CASO DI MODERNITÀ MUSULMANA DEL TUTTO PARTICOLARE

Con la vittoria dell'*Ayatollāh* (segno di Dio) Ruhollāh Mosavi Khomeini non si è avuto un ritorno a chissà quale passato, bensì un rivoluzionamento della stessa tradizione sciita attraverso la concretizzazione, a livello di governo, del principio del *velāyat-e faqih* (tutela del giurisperito). Esso è il modo per rendere possibile per gli Sciiti una legittima autorità islamica pur in costanza dell'occultamento del dodicesimo *Imām*.^{xxxv} È questa la rivoluzionaria innovazione khomeinista nel quadro dello Sciismo che ha rotto col tradizionale quietismo rispetto alla politica. La teoria del *velāyat-e faqih*, a dire il vero non è nata dal nulla, avendo dietro di sé elaborazioni - anch'esse ai loro tempi innovative - che ne hanno rappresentato il retroterra necessario. Pur tuttavia Khomeini l'ha coniugata con una sorta di nazionalismo religioso che attribuisce al popolo un proprio ruolo sovrano sia pure subordinato al ruolo del «giusto giurisperito».^{xxxvi}

Il principio di base della tradizione sciita è stato la mancanza di un'autentica fonte di legittimità politica in assenza dell'*Imām*. Intorno alla figura di costui è avvenuta l'elaborazione di una vera e propria teologia politica, la cui particolarità - tuttavia - consiste nel riferirsi a un ordine mai istituito sulla terra e in definitiva di carattere messianico, in quanto la pienezza del ruolo dell'*Imām* si manifesterà alla fine dei tempi, instaurando verità, pace e giustizia. Ragion per cui se di dinastia degli *Imām* si vuole parlare, essa non ha carattere temporale, bensì spirituale, con il quale il potere politico temporale deve confrontarsi, stante la sua più alta e metafisica legittimazione.

Con la rivoluzione del 1979 Khomeini in realtà ha inteso fare di una superiore fonte di legittimazione l'asse portante del potere temporale nella Repubblica Islamica dell'Iran. Già nel secolo XVI, con la costituzione della monarchia safavide e l'imposizione dello Sciismo come religione di

^{xxxv} Per approfondire sull'argomento si veda di Leonardo Capezzone e Marco Salati, *L'Islam sciita*, Edizioni Lavoro, Roma, 2006.

^{xxxvi} La figura di Khomeini è certamente complessa, al di là delle antipatie e simpatie che può suscitare, tanto più se si considera che fu un esperto di esoterismo islamico.

Stato, si era creata una non risolta situazione problematica, non possedendo lo *Shāh* una sua reale legittimità e avendo di fronte a sé il potere spirituale dell'*Imām* nascosto, in maniera che al massimo poteva aspettarsi dal cosiddetto «clero» sciita la mancanza di un'opposizione, ma non un vero e proprio riconoscimento di legittimità.

Khomeini e i suoi seguaci nel «clero» - tutti esponenti di una nuova generazione di *mullāh*, (equivalente di *ulamā*), *hojatoleslām* (prova dell'*Islām*) e *ayatollāh*, e non completamente aderenti alla tradizione sciita classica - hanno rielaborato e sviluppato il principio del *velāyat-e faqih* fino alle estreme conseguenze e alla finale affermazione, quand'anche nella forma khomeinista esso non sia stato condiviso da moltissimi altri esponenti dell'alto «clero», insieme all'eccessiva commistione fra religione e politica. Per certi versi l'opposizione veniva dagli esponenti di una corporazione che se da un lato si era consolidata come un virtuale contropotere, da un altro lato era diventata parte del sistema imperiale.

La conclusione khomeinista è stata che la guida esercitata dal *faqih* (pl. *fuqahāh*) deve occuparsi di tutte le questioni religiose, politiche e socio-economiche dello Stato, e non essere solo guida religiosa: interpretazione, quest'ultima, che di per sé implicherebbe la separazione fra gestione del temporale e gestione della sfera religiosa. Va peraltro detto che seppure Khomeini - in virtù del suo carisma e di condizioni particolari - abbia potuto esercitare la pienezza di ruolo attribuita dalla sua teoria al *faghih* supremo, mancavano i presupposti perché lo stesso accadesse col suo successore, Khamenei (oltretutto solo *hojatoleslām* al momento della nomina). Di modo che, qualunque cosa si pensi erroneamente in Occidente, oggi la Guida Suprema (*rahbar-e enghelab*) non è titolare di un potere pressoché assoluto, pur avendo una posizione di indiscutibile preminenza.

Alla stregua della Costituzione iraniana i livelli di potere sono almeno due: quello apparente, ma non sempre reale, e quello per lo più reale ma non apparente. Lo schema è il seguente:



(Tratto da *Limes*)

La Guida Suprema (scelta da un'Assemblea degli Esperti, eletta a suffragio universale, al pari del Parlamento, e titolare del potere di deporlo) ha in definitiva l'ultima parola, ma il suo ruolo più essenziale consiste nella mediazione fra gli ingranaggi del sistema. Con la riforma del 1989, la situazione è che coesistono organi eletti dal popolo, come il Parlamento, il Presidente della Repubblica e l'Assemblea degli Esperti e organi essenzialmente di diretta derivazione religiosa, come il Consiglio dei Guardiani (che approva le leggi dopo la verifica della loro conformità costituzionale e islamica, ed esprime il gradimento sui candidati alle elezioni politiche e presidenziali; e il Consiglio per i Pareri di Conformità (organo consultivo della Guida Suprema, con particolare riguardo alle controversie fra Parlamento e Consiglio dei Guardiani). Un assetto sicuramente complicato, con gerarchie alquanto rigide, ma strutturato in maniera da garantire controlli reciproci fra i supremi poteri dello Stato; e pur con la presenza di potenti strutture religiose, si presenta come uno Stato di diritto: la stessa Guida Suprema non può andare contro la Costituzione.

Con la citata riforma costituzionale, oggi la Guida Suprema non deve più essere il giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato di energia, di iniziativa e di abilità amministrativa, che la maggioranza della popolazione riconosca e accetti come propria Guida. Oggi la norma (art. 5) recita:

Durante il tempo in cui il dodicesimo Imām rimane in occultazione, nella Repubblica islamica d'Iran la tutela degli affari e l'orientamento del popolo sono affidati alla responsabilità di un giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato di energia, di iniziativa e di abilità amministrativa [...].

Questa attenuazione del requisito per essere Guida Suprema ne comporta un'oggettiva *deminutio* aggravata dalla particolare concezione sciita per cui ogni credente (*muqallid*) deve seguire le prescrizioni religiose interpretate da *un* (e non *dal*) giurisperito che possa fregiarsi del titolo di *marja'at-taqlid*^{xxxvii} (fonte di emulazione).

Un siffatto giurisperito non deve essere necessariamente iraniano, e questo viene a far parte della sostanziale mancanza di monopolio da parte della Guida Suprema. Proprio per la proliferazione di chi poteva essere considerato *marja'* nel mondo sciita, in concreto nemmeno Khomeini -

^{xxxvii} Vale a dire giurisperito che abbia compiuto studi teologici e giuridici presso la *hawza 'ilmiyya* (circolo di studio religioso tradizionale) e che abbia ricevuto il permesso di effettuare l'*ijtihād* (la reinterpretazione della tradizione giuridica islamica) da uno studioso già titolare di questo ruolo, e che - dopo aver dimostrato la sua effettiva capacità di effettuare l'*ijtihād* nel corso di numerosi anni - venga dunque riconosciuto come un *primus inter pares* dagli altri *marja'* e disponga di un rilevante numero di seguaci. Oggi l'*Ayatollāh* Seyyed 'Alī Hosseini Sistani (iraniano ma residente in Iraq) è attualmente considerato il più importante *marja'* vivente e poi vi è in Libano l'*ayatollāh* Seyyed Mohammad Hossein Fadlallāh. D'altro canto anche in Iran i «concorrenti» non mancano: 'Alī Hosseini Sistani, Hossein 'Alī Montazeri, Abdolkarim Mousavi Ardabili, Safi Golpaygani, ecc. Ultimamente anche Khamenei si è proposto come *marja'*, ma senza successo per la mancanza di un numero consistente di credenti (*muqallidun*), e per le contestazioni di chi è già in possesso del titolo.

pur con il suo innegabile autoritarismo e le sue velleità - poté mai assurgere a un potere assoluto. Pericoloso sì, ma assoluto no.

Premesso che vale sempre l'ammonimento di Nanni Moretti sull'equivalenza fra parlare male e pensare male, nel parlare corrente si parte dal fatto che l'Iran non sia una repubblica laica per definire «teocrazia» il suo regime: un grosso errore, giacché la teocrazia implica che la sovranità attribuita alla sfera del divino sia di fatto esercitata da esseri umani considerati gli interpreti esclusivi della divina volontà. Il che non è nell'Iran khomeinista. L'Iran nato dalla rivoluzione è semplicemente una moderna Repubblica islamica

Neppure va trascurata l'esistenza, dietro le quinte e di fatto, del circolo ristretto di una cinquantina di persone (in maggioranza membri del «clero»), non sempre ricoprenti cariche pubbliche ma da cui dipendono le decisioni di maggiore importanza e la gestione degli affari economici.

Il ruolo della Guida Suprema di questo Stato farebbe a pugno col principio occidentale della sovranità popolare, ma nella Costituzione iraniana è stabilito che la repubblica debba essere governata con la fiducia popolare (art. 5), e la sezione V è intitolata proprio alla «Sovranità Popolare»; affermazione tuttavia stemperata dall'essere attribuito a Dio il potere assoluto sul mondo e sull'individuo (art. 56), mentre al popolo compete agire attraverso le funzioni e i poteri dello Stato. Giuridicamente comunque la cosa è tutt'altro che chiara, ma in diritto dalle affermazioni un po' oscure si può ricavare tutto e il contrario di tutto: ogni esito dipende dalla forza di chi interpreta.

La Costituzione iraniana, pur se ricca di elementi teologico/etici, ha anche un taglio eminentemente nazionalista, e per quanto preveda la difesa dei diritti di tutti i musulmani (art.152) in concreto finisce col prescindere dal concetto di *ummah*. Inoltre, tranquillamente sancisce l'uguaglianza di fronte alla legge per gli appartenenti alle «minoranze religiose riconosciute» (cioè Zoroastriani, Ebrei e Cristiani) nonché la loro libertà religiosa, sia pure nel rispetto delle leggi islamiche.^{xxxviii} Le istituzioni repubblicane, infine, sono modellate secondo lo schema europeo, e non hanno niente di tradizionalmente islamico.

In un'ottica tradizionale musulmana la ragion d'essere della *ummah* sta nel consentire ai credenti di realizzare l'ideale di costituire sulla terra la società voluta da Dio, idonea a consentire di essere buoni musulmani. Ne deriva che (prescindendo dalle frange islamiste radicali) quand'anche uno Stato adottasse la legge islamica sarebbe pur sempre (e soltanto) uno Stato intenzionato a conformarsi all'Islām; ma definirlo «Stato islamico» sarebbe azzardato, in quanto l'unica entità sociale definibile a pieno titolo «islamica» resta sempre e solo la *ummah*. Infatti, per non dare l'impressione di rotture riformiste i Talibani^{xxxix} afgani definirono «emirato» islamico il loro Stato.

L'Iran khomeinista, invece, si autodefinisce «Repubblica Islamica». E questa è una palese innovazione modernizzante e paradossalmente effetto di un'influenza secolare. Il carattere islamico della repubblica è chiarito dal Preambolo della Costituzione in quanto «manifestazione delle costituzioni politica, sociale, culturale ed economica della comunità iraniana [...] [con un] governo islamico fon-

^{xxxviii} Significativamente essa non comprende fra tali minoranze anche gli odiati Sunniti.

^{xxxix} Da *talib*, studente (pl. *taliban*).

dato sul Corano». Che un assetto del genere lasci più che perplessi i radicali sunniti non stupisce affatto, per quanto il khomeinismo abbia realizzato una modernità islamica obiettivamente non definibile laica. Dopo la morte del suo fondatore, sul meccanismo organizzativo della Repubblica si possono nutrire alcuni dubbi, a parità di situazione (cioè non apparendo margini affinché lo scontento popolare - più volte manifestatosi con massicce dimostrazioni - si saldi con forze capaci di rovesciare il regime; forze di cui oggi non vi è traccia). Il primo dubbio riguarda il meccanismo di successione al ruolo di Guida Suprema.

Al riguardo va detto che, a motivo delle perplessità esistenti circa il grado di collegamento tra il «clero» tradizionale e la nuova generazione di *Ayatollāh* affacciatisi alla ribalta, si potrebbe ipotizzare sullo sfondo la prospettiva dell'esaurimento dell'attuale gruppo dirigente religioso. Dopo di che? Pur nella notoria imponderabilità del futuro, si potrebbe pensare al mondo della *Sepah-e Pasdaran*, cioè dei Guardiani della Rivoluzione che non svolgono solo funzioni paramilitari. Indiscussa restando la loro ispirazione islamica, sta di fatto che sono tutti laici, di matrice popolare e dalla fine del conflitto con l'Iraq gestiscono una rilevante parte dell'economia (industria compresa) e della finanza nazionali, molti di loro ricoprono cariche pubbliche e hanno il sostanziale controllo del paese. Il loro enorme potere militare, economico-finanziario e sociale ne fa una classe dirigente tale da poter svolgere un ruolo determinante nelle transizioni future.

Interessante è la scolarizzazione di massa promossa dal regime islamico, non solo per il fatto che il genere femminile ne fruisce abbondantemente, ma altresì perché pur essendo considerato materia fondamentale lo studio dell'Islamismo, tuttavia alle materie scientifiche non è stato per nulla ridotto lo spazio, anzi si ritiene che attualmente esista in Iran una diffusione della cultura laico-scientifica occidentale ben maggiore rispetto al periodo della monarchia. Inoltre la possibilità di studiare all'estero costituisce per i giovani iraniani un ulteriore canale di apertura culturale. E non è forse casuale che nella Repubblica Islamica dell'Iran la percentuale di frequenza ai servizi religiosi sia la più bassa nell'intero mondo musulmano; non a caso gli stessi *Ayatollāh* hanno più volte lamentato che più del 70% degli abitanti non effettui le cinque preghiere quotidiane e che meno del 2% partecipi alla preghiera collettiva del venerdì.

La caduta del regime fa parte dei sogni degli oppositori, ma segnali non se ne vedono, almeno ragionando in termini di forze in campo, quand'anche circa il sentimento di adesione popolare alla sua legittimità islamica ci sia parecchio da dire. Ciò non toglie che le attuali classe dirigenti siano fortemente installate al potere, pur mantenendo al loro interno il tradizionale fazionalismo iraniano. Il futuro sarà quanto meno interessante, tenuto anche conto che il 60% della popolazione è fatto di giovani al di sotto dei 30 anni, quindi nati e vissuti dopo la rivoluzione del '79 e tutt'altro che viventi fuori dal mondo, ma esposti - come tutti quanti vivano in terre dotate di moderna tecnologia delle comunicazioni - alle «contaminazioni» esterne.

LAICI ATTIVI NELLE SOCIETÀ MUSULMANE.
LA LIBERTÀ DI RELIGIONE E IL PROBLEMA DELL'APOSTASIA

Operare laicamente nelle società musulmane, in questi tempi di virulenza da parte dei radicali, non è agevole, ma nemmeno nei primi settanta anni del secolo scorso l'ambiente circostante era favorevole. I nemici sono sempre tre: l'estremo conservatorismo delle masse voluto e custodito dagli *'ulamā*; l'attenta vigilanza di costoro per la preservazione del loro potere religioso, ponendosi e operando a guisa di clero per quanto l'Islām escluda la formazione di una Chiesa; la necessità per il potere politico (generalmente arbitrario) di crearsi e mantenersi un sostegno religioso.

In ordine a questa triade è paradigmatico il caso di 'Alī Abd ar-Rāziq - *qādī*^{xi} di al-Azhar e appartenente al mondo degli *'ulamā* - che a suo tempo fece notevole scalpore. Nel 1925, a ridosso dell'abolizione dal Califfato deliberato dalla Turchia kemalista, ar-Rāziq pubblicò un libro dal titolo *L'Islām e i fondamenti del potere (al-Islām wa usūl al-hukm)*. L'inquadramento temporale è importante, giacché la scomparsa del Califfato ottomano non aveva lasciato indifferenti Francia e Gran Bretagna (soprattutto la prima), giacché contavano che l'instaurazione di un nuovo Califfato nella propria zona coloniale consentisse di rafforzare sul piano religioso il proprio potere sulle popolazioni locali. Conseguentemente Parigi e Londra suscitarono, rispettivamente, nel sultano del Marocco e nel re dell'Egitto aspettative per l'acquisizione del Califfato che poi andarono tutte deluse. Quindi, di fronte alle manovre opportunistiche delle due grandi potenze coloniali su quell'istituzione plurisecolare si poneva tra gli intellettuali musulmani l'esigenza di ripensarne l'effettiva valenza religiosa. Fu questo lo scopo del libro di ar-Rāziq. La sua importanza e la sua dirompenza stanno nell'essere un'opera squisitamente musulmana, formalmente non dipendente da influenze culturali europee e anzi basata sul Corano e sulla tradizione profetica. «Logicamente» il libro fu censurato dagli *'ulamā* e per decenni considerato opera proibita, e il povero ar-Rāziq fu espulso dall'Università di al-Azhar, privato del titolo di dottore della Legge e quindi impossibilitato a insegnare e a svolgere le funzioni di *qādī*.

Il fatto è che, basandosi su precisi dati testuali, ar-Rāziq invece di limitarsi alla critica del Califfato nel suo sviluppo storico ne attaccò decisamente le stesse basi svelandone l'impostura politica non suffragata da nessun presupposto religioso. E non solo. Egli disgiunse radicalmente la funzione profetica di Muhāmmad da quella di capo della prima comunità musulmana, non trascurando la logica osservazione che in caso contrario sarebbe stato il medesimo Muhāmmad a lasciare precise disposizioni per il governo politico della *ummah*. Di modo che la duplice funzione assunta dal Profeta acquista un valore solo contingente, eccezionale e non ripetibile. Circa la *sharī'ah* ar-Rāziq da un lato ha avuto la prudenza di non addentrarsi in percorsi pericolosi, ma da un altro lato ha scritto cose che finivano col relegarla in concreto nella sfera religiosa e spirituale, come nell'importante passaggio in cui afferma che «*Tutti gli articoli di fede e le regole della pubblica*

^{xi} Il *qādī* in epoca classica era un magistrato di nomina politica incaricato dell'amministrazione della giustizia ordinaria utilizzando le scienze religiose (*al-'ulūm al-dīniyya*). Dal secolo XIX la sua giurisdizione non si estendeva più a tutto il diritto civile e penale, ma era limitata al diritto familiare.

moralità e il sistema di sanzioni, formano una realtà legislativa di ordine puramente religioso, rivolta a Dio e alla ricerca della salvezza nell'aldilà».^{xli}

Parlavamo all'inizio di emblematicità del caso ar-Rāziq proprio perché la reazione al suo libro venne da quei poteri che con esso delegittimava: gli *'ulamā* e il re egiziano Fuād. I primi (come corporazione di fatto) per aver legittimato il potere califfale pur essendo in sé arbitrario; il secondo, a motivo delle sue pretese a diventare il nuovo Califfo, rafforzando religiosamente il proprio potere tirannico, nonché per il non poter assistere inerte di fronte a una pesante implicazione dello smantellamento della legittimità del Califfato: la caduta della tradizionale posizione dei giuristi sunniti per cui quand'anche il Califfo (e per estensione il capo temporale) sia pessimo governante, il suo solo essere custode della Legge islamica ne farebbe un male necessario e sopportabile.

Oggi nei paesi musulmani i laici costituiscono una galassia unita solo dall'aspirare all'avvento di sistemi laici e secolarizzati sul modello occidentale. In essa confluiscono liberali, socialisti, marxisti, nazionalisti, progressisti, atei, agnostici, musulmani e cristiani. Di per sé la loro capacità di incidenza non è delle maggiori, ma in società con forte presenza giovanile e tutt'altro che priva di aperture mediatiche verso il mondo esterno, e con gli effetti degli errori compiuti dagli islamisti, per certi versi hanno aumentato il loro peso. Molti intellettuali laici non rivendicano esplicitamente la laicità dello Stato (da qui le critiche degli ambienti specificamente di sinistra), per quanto essa emerga dai loro scritti e trovi conferma nell'approccio razionale alla religione. Si possono ricordare: i filosofi egiziani Nasr Hamid Abu Zayd e Fuād Zakariya, aperto sostenitore della laicità; il giurista tunisino Yadh ben Achour; il politologo siriano Burhan Ghaliūn, che però ha chiara l'impossibilità di instaurare un sistema alla francese; il filosofo marocchino Abdou Filali-Ansary, autore di *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, che non vede nell'Islām alcun ostacolo alla laicità; il giurista tunisino Muhāmmad Charfi, Presidente della Lega dei Diritti Umani e ministro dell'Educazione dall'89 al '94; Muhāmmad-Chérif Ferjani, cofondatore della sezione tunisina di *Amnesty International*; il siriano Bassam Tibi, docente di Relazioni Internazionali all'Università di Göttingen, cofondatore dell'Organizzazione Araba per i Diritti Umani (*al-munazzama al-'arabiya li-huquq al-insan*) e promotore del Dialogo Islamico-Ebraico e del cosiddetto Triangolo di Córdoba per il dialogo ebraico-islamico-cristiano, il quale ha espressamente equiparato il fondamentalismo islamico a un nuovo totalitarismo, dopo lo stalinismo e il fascismo; il magistrato egiziano Muhāmmad Saïd al-Ashmawy; il siriano Muhāmmad Shahrur, ingegnere e docente universitario, sul cui capo le accuse di eresia sono cadute a pioggia in quanto portatore di un'interpretazione assolutamente radicale del Corano e della tradizione per renderli compatibili con le esigenze della vita moderna (dall'abbigliamento femminile all'eredità nulla resta fuori dalle sue corrosive argomentazioni); il tunisino Abdalwahab Meddeb, direttore della rivista internazionale *Dédale*, docente di letteratura comparata all'Università di Paris X, e animatore della trasmissione *Cultures d'Islam*, di *France Culture*. Con il dibattito avuto con quel controverso personaggio che è Tariq Ramadan, a gennaio del 2008 ha ribadito - per conciliare l'Islām con la modernità - l'indispensabilità di una svolta verso la laicità e della liberazione da tutti gli arcaismi. Il che vuol

^{xli} A. Abd ar-Rāziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Le Fennec, Casablanca 1994, p. 138.

dire superamento della *sharī'ah*, scomparsa del *jihād* e valorizzazione della componente spirituale ed etica alla maniera del sufismo. Da qui il suo appello alla trasmutazione dei valori.

I laici attivi non hanno certo vita facile, nessuno li protegge dagli attentati dei radicali islamisti e le ostilità politico-religiose spesso li costringono all'esilio. Abū Zayd è in esilio, Ferjani, Arkoun e Ghalioun vivono in Francia, e al-Ashnawy vive segregato per non essere ucciso come era accaduto al fondatore dell'Associazione Egiziana Illuminista, Farag Fūda. L'accusa di apostasia è sempre pendente.

Anche negli Stati musulmani le cui leggi formalmente sanciscano la libertà religiosa (ma qui entriamo nella più ampia sfera della libertà di pensiero) abbandonare l'Islam per un'altra o per l'ateismo dichiarato finisce con l'essere assai pericoloso. I guai non nascono alla teoria ma dalla pratica, in quanto in primo luogo gli apostati notori possono trovarsi alle prese con discriminazioni di vario tipo, come le complicazioni nell'accesso all'istruzione superiore per i non musulmani. E come in economia la moneta cattiva fa uscire dal mercato quella buona, così in altri campi gli esempi cattivi hanno una pericolosa tendenza a provocare imitazioni.^{xlii} Ma quando si comincia a colpire la libertà di chi la pensa diversamente, poi viene il turno anche di coloro che, seppure non la pensino in modo formalmente eccentrico, tuttavia... non si sa mai. E così la libertà religiosa può essere limitata anche per i musulmani ortodossi, come nel caso egiziano, mediante l'imposizione dell'obbligo di leggere nelle moschee (in tutte o quasi), alla grande preghiera del venerdì, sermoni predisposti dalle autorità statali.

Prima di parlare della legislazione degli Stati a maggioranza musulmana sulla libertà religiosa e di coscienza, che non è uniforme, c'è da dire che in linea di massima prevale nei fatti la tendenza a discriminare i cittadini appartenenti ad altre confessioni religiose, o a limitarne le attività di culto e propaganda. Il che crea un forte senso di precarietà e d'incertezza - per il presente e il futuro - anche a motivo della tendenza a identificare con l'Occidente le confessioni religiose cristiana ed ebraica. Dal punto di vista legislativo le norme più rigide sono quelle di Arabia Saudita, Comore, Iran, Libia, Mauritania, Sudan. In questi paesi vige la *sharī'ah*. In Iran particolarmente pesante è il trattamento riservato ai Baha'i, considerati traditori dell'Islām e sottoposti a prevaricazioni di ogni tipo. In Arabia Saudita gli stranieri possono professare il loro Cristianesimo a condizione che non lo manifestino esteriormente e non posseggano oggetti religiosi. La pena per le violazioni va dalla fustigazione pubblica alla morte. Anche gli stranieri non musulmani sono però obbligati al rispetto del *Ramadan*. Nelle Comore dal 1987 è stata introdotta la legge islamica, ma è applicata con estremo rigore e con la proibizione per i non musulmani di effettuare riunioni religiose quand'anche in case private. Nel Sudan è frequente la pratica delle conversioni forzate e rapimento di bambini cristiani per allevarli secondo la religione islamica.

La Costituzione dell'Egitto sancisce l'uguaglianza dei cittadini, ma l'Islām è la religione dello Stato, e i principi della legge islamica sono la fonte principale della legislazione. I Cristiani copti (risalenti ai primi secoli del Cristianesimo: la fondazione della Chiesa egiziana è tradizionalmente attribuita a S. Marco evangelista) sono oggetto di discriminazioni e *pogrom*. In Indonesia la Costituzione garantisce pari dignità a cinque religioni (Cristianesimo incluso), ma è impedita la pro-

^{xlii} Come accade nell'Unione indiana.

paganda religiosa, ed esistono tensioni sociali a volte sfocianti in *pogrom* contro i non musulmani. Un quadro fortemente discriminante si ha in Pakistan, con pesanti ricadute anche sul diritto di voto. Lì il principio «un uomo un voto» non è applicato. Nel 1985 il dittatore islamista generale Zia-ul-Haq divise l'elettorato per fede religiosa, in 5 gruppi (Islamici, Cristiani, Indù, Ahmadi, e congiuntamente Sikh, Buddisti e Parsi, riservando a ogni gruppo un numero determinato di seggi ma col divieto di votare candidati di altri gruppi. Non possono essere eletti altri candidati non islamici. Di recente si è adottato il cosiddetto sistema con «elettorato congiunto», cioè senza suddividere in gruppi religiosi gli elettori non Musulmani.

Le situazioni migliori per i non musulmani esistono in Senegal che, pur avendo la popolazione in maggioranza musulmana, ha sempre difeso la laicità statale; in Marocco; in Siria, dove l'Islām non è religione di Stato e per la Costituzione la legge islamica è solo una delle fonti di legislazione e Natale e Pasqua sono feste nazionali; Giordania; Libano; Bangladesh, dove l'Islām è religione ufficiale, ma non è vigente la *sharī'a*; Bahrain; Emirati Arabi; Oman; Qatar; Turchia. In Iraq la Costituzione attuale riconosce l'Islām come religione ufficiale e fonte primaria della legislazione, garantisce l'identità islamica della maggioranza del popolo iracheno e richiede che nessuna legge contraddica le «indiscusse» regole dell'Islām, ma nello stesso tempo richiede che le leggi non contraddicano i principi democratici e le libertà basilari. E poi ci sono le repubbliche asiatiche ex sovietiche, dove è prevalente un Islām pacifico e influenzato dal misticismo delle confraternite sufiche. Kazakhstan e Kirghizstan sono Stati laici, il Turkmenistan garantisce la libertà religiosa.

Laddove vige la legge islamica, oppure essa fa sentire la sua influenza trovandosi fra le fonti della legislazione, i problemi - oltre alla sfera della libertà di coscienza - riguardano (come detto) il diritto di famiglia qualora non vi siano state in qualche modo delle aperture di tipo laicizzante. Sulla base di certe legislazioni locali che prevedono ancora statuti personali su base religiosa, nel caso di coniugi cristiani dei quali uno si converta all'Islām, la parte diventata musulmana potrebbe rivolgersi al tribunale per lo scioglimento del suo matrimonio in conformità alla legge islamica. Inoltre, se la conversione di uno dei coniugi avviene dopo una sentenza di separazione con alimenti in favore dell'altro coniuge pronunciata dal loro tribunale ecclesiastico, potrebbe rivolgersi al tribunale civile musulmano per ottenere l'abolizione dell'obbligo alimentare e comunque l'ineseguibilità della precedente sentenza. E se i coniugi appartengono a due confessioni differenti, quand'anche entrambe cristiane, potrebbero rientrare nell'applicazione della legge islamica in merito alle loro controversie.

Per verificare se e fino a che punto nelle realtà sociali siano in corso effettivi processi di rinnovamento rispetto a certe loro tipiche modalità di essere, è utile considerare lo stato socio/culturale dei punti nodali sintomatici, più che l'atteggiamento dei custodi dell'ordine tradizionale dai quali - non foss'altro che per interessi di potere - non c'è mai da aspettarsi alcunché. Uno di tali punti nodali sintomatici è dato dal modo di considerare la cosiddetta apostasia. Il rinnegamento dell'Islam (detto *riddah* o *irtidad*, e chi lo compie è chiamato *murtadd*) è considerato in modo terribilmente categorico da gran parte dell'opinione pubblica musulmana: l'apostata può e deve essere ucciso. Nei secoli questa convinzione si è così radicata che non era raro accusare taluno di apostasia per eliminarlo. L'intervento della magistratura ordinaria per dispensare

condanne per apostasia ai musulmani che - pur restando spesso tali - esercitano il giudizio critico, è per noi occidentali un'aberrazione totale, ma non per i musulmani tradizionalisti, per i quali il Corano e la tradizione devono regolare la totalità della vita del credente fuori e dentro dalla moschea.

Ma vediamo che dice il Corano. Esso prende in considerazione tanto l'apostasia vera e propria quanto l'incredulità o miscredenza di chi è entrato a far parte dell'Islam. Circa l'incredulità (*al-kufr ba'd al-islam*), in fondo meno grave dell'apostasia propriamente detta, vale il versetto 74 della *sura* 9 del Pentimento:

Giurano per Dio di non aver detto nulla, eppure hanno parlato da miscredenti e dopo aver abbracciato l'islam l'hanno rinnegato. Hanno cercato di attuare un piano che non è loro riuscito, e se l'hanno poi confessato è stato solo perché Dio, insieme al suo Messaggero, li ha arricchiti dei suoi favori. Se si convertiranno, sarà meglio per loro; se invece volteranno le spalle, Dio li punirà con un castigo doloroso in questo mondo e nell'altro; e qui in terra non avranno patroni né difensori.^{xliii}

Pur tuttavia il Corano non specifica la punizione per gli increduli. Dei quattordici passi che vi alludono, solo sette parlano di «castigo», e sempre in riferimento a qualcosa che avverrà nell'aldilà, mai durante la vita. In un caso (2, 217) si parla del fuoco eterno; in un altro (2,161) della «maledizione di Dio, degli angeli e degli uomini tutti insieme»; e in quattro casi (3,91; 3,177; 5,73 e 16,106) di «castigo doloroso». In un solo versetto, nella *sura* del Pentimento (9,74), viene prescritto «un castigo doloroso in questo mondo e nell'altro». Invece per il furto o l'adulterio sono indicate le pene con precisione assoluta (ad esempio, il numero dei colpi di frusta). Per l'apostasia parla soltanto di «un castigo doloroso in questo mondo e nell'altro».

Naturalmente anche sull'apostasia sono possibili interpretazioni più liberali, come ad esempio quella dello sceicco egiziano Ahmed Subhi Mansūr, autore di *Il castigo dell'apostasia*, e di Adlabi, autore di *L'uccisione dell'apostata*. Il problema però risiede sempre nel margine di incidenza di queste opinioni meno intransigenti in rapporto ad altri settori di gran lunga meno liberali. Dal canto loro gli esegeti liberali del Corano circa l'apostasia finiscono con l'affermare un generale orientamento coranico nel senso della libertà religiosa e contro la costrizione a essere musulmani, facendo riferimento, oltre che alla già citata *sura* sul divieto di costrizione (2, 256), alla *sura* di Giona 10,99-10: «Se il tuo Signore l'avesse voluto, tutti gli abitanti della terra avrebbero creduto. E tu vorresti costringere gli uomini a diventar credenti? Nessuno può credere senza il permesso di Dio»; e a quella della Caverna 18,29: «Di': La verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole non creda».

Queste ultime due *sure* sono meccane, corrispondenti cioè al periodo antecedente l'Egira (613), la migrazione di Muhammad a Medina. Invece il testo della *sura* del Pentimento risale all'inizio del successivo periodo medinese. Il musulmano liberale argomenta che i versetti delle *sure* di Giona e della caverna non sono stati abrogati dagli altri quattordici che invece sostengono

^{xliii} Altre previsioni sono nelle *sure* della Vacca (2,108-109 e 2,161-162), della Famiglia e di Imrān (3,90-91 e 3,177), delle Donne (4,137 e 4,167), della Mensa (5,73), nella stessa *sura* del Pentimento (9,66), in quella delle Api (16,106) e del Discrimine (25,55).

la punizione dell'apostata sia nell'aldilà sia in questo mondo. Ma qui sorge una complicazione. L'abrogazione è stata sostenuta in passato da grandi giuristi, come ibn Hazm di Cordova (994-1063), della rigida scuola giuridica hanbalita. Di recente l'ex sceicco dell'università cairota di al-Azhar, Muhāmmad Shalabi ha tranquillamente scritto:

Noi non costringiamo l'apostata a ritornare all'islam, per non contraddire la parola di Dio: "Nessuna costrizione in materia di religione". Ma gli lasciamo l'opportunità di ritornare, volontariamente, senza costrizione. Se non ritorna deve essere ucciso, perché è strumento di sedizione e perché apre la porta ai miscredenti, per attaccare l'Islam e seminare il dubbio tra i musulmani. L'apostata è quindi in guerra dichiarata contro l'Islam, anche se non alza la spada di fronte ai musulmani.

Shalabi, quindi, nega che l'apostata sia da uccidere in base ai versetti sull'apostasia, ma sostiene che debba essere ucciso in applicazione dei versetti 191-193 della *sura* 2 della Vacca:

Uccideteli ovunque li incontriate e scacciateli da dove hanno scacciato voi, poiché la sovversione è peggiore dell'uccisione. Non combatteteli però presso il Sacro Tempio, a meno che non vi attacchino per primi: in tal caso, uccideteli. Ecco la ricompensa dei miscredenti! Ma se desistono, sappiate che Dio è indulgente e misericordioso. Combatteteli dunque finché non ci sia più sovversione, e la religione sia quella di Dio. Se desistono, non ci siano più ostilità se non contro gli iniqui.

Questo cambio di *sura* certamente darà sollievo agli apostati messi a morte!

CHE APERTURE SUL VERSANTE ISLAMICO?

Non tutti i musulmani colti, ma non laici, sono guareschianamente «trinariciuti» come vorrebbe la propaganda dei teorici dello scontro di civiltà o dell'islamofobia esposta con giornalistica superficialità dalla defunta Oriana Fallaci. Non ci si deve quindi stupire trovando settori culturali islamici in cui, agendo dall'interno stesso della religione, si cerca di fare uscire la cultura musulmana dalla cristallizzazione in cui è finita.

Su questo versante possiamo collocare il saudita Sohaib Bencheikh, Gran *Mūftī* della moschea di Marsiglia, direttore dell'*Institut supérieur des sciences islamiques* (Issi), fra i più noti musulmani progressisti di Francia e membro del *Conseil français du culte musulman*. Democratico e rispettoso delle leggi repubblicane e della laicità dello Stato, è nemico dichiarato della deriva wahhabita e salafita, e in genere di tutti i gruppi musulmani che pretendono di imporre come unica la loro interpretazione letterale e oscurantista. Ha ferocemente criticato Tarik Ramadan attribuendogli una visione tra il dilettante e il fondamentalista dell'Islām, definendolo un tribuno carismatico, piuttosto che un teologo avvertito, e ribadendo che egli sostiene una visione totalitaria e integralista. Bencheikh propugna una riforma islamica attraverso un lavoro di desacralizzazione e di rilettura dei testi in base alla cultura moderna. Si è dichiarato a favore della legislazione francese contro l'uso di segni religiosi nelle scuole, sostenendo che la protezione della donna passa attraverso l'istruzione, e non l'uso del *foulard*. Nel 2006, quando scoppiò il caso delle caricature sul Profeta si pronunciò a difesa della sacralità della libertà di espressione.

Su posizioni analoghe anche Dalil Boubakeur, algerino, esponente della comunità islamica in Francia e rettore della Gran Moschea di Parigi. Vanno pure ricordati l'algerino Muhāmmad Arkoun, considerato uno dei più importanti innovatori dell'interpretazione islamica e il giurista sudanese Abdullāhi Ahmad an-Na'im, difensore dei diritti umani, influenzato dal movimento riformatore del connazionale Mahmud Tahā.

Ricco di personalità riformiste è l'Islām iraniano. Innanzi tutto Mohsen Kadivar, filosofo e accademico religioso. Compiuti gli studi islamici a Qom (dove fu allievo dell'*Āyatollāh* Hossein-'Alī Montazeri, ha insegnato in varie università islamiche e oggi opera nel dipartimento di filosofia dell'Università Tarbiat Modares. Critico della repubblica islamica iraniana, per questo ha scontato 18 mesi di prigione. Dal 2000 è impegnato nei movimenti riformatori iraniani. Ha scritto importanti opere di teologia politica, di teoria dello stato nella giurisprudenza sciita, sul governo per mandato e per nomina, ottenendo l'appoggio di un gran numero di *Āyatollāh*. In contrapposizione alla teoria khomeinista del *velāyat-e faqih*, ha dimostrato che dalla teologia politica dello Sciismo sono ricavabili ben nove forme di governo diverse, e non solo quella khomeinista.

Abbiamo pure Farağollāh Dabbagh, conosciuto come Abdolkarim Soroush e detto anche il «Lutero iraniano». È uno dei maggiori esponenti del cosiddetto «postislamismo». Inizialmente appoggiò Khomeini, e fece parte del Consiglio della Rivoluzione Culturale. In seguito è diventato nemico giurato della commistione fra religione e politica. Egli si è posto una domanda comune a tanti altri intellettuali musulmani contemporanei: può esistere un'interpretazione definitiva dell'Islām? Esso è compatibile con la democrazia? La religione può avere un ruolo nella politica? La sua riflessione lo ha portato a vedere nella conoscenza religiosa una costruzione umana necessariamente soggetta a continue evoluzioni. Quindi si oppone alla trasformazione della religione in ideologia che limita la libertà.

Postislamismo - di cui oltre a Soroush un'altra importante personalità è Muhāmmad Moğtahid Šabstari - viene denominato un movimento intellettuale presente in Iran e Turchia che discute sulla fine dell'integralismo musulmano. Nato in seno al movimento riformista iraniano, considera la rivoluzione islamica un fallimento a ogni livello, sociale, economico e politico. Il postislamismo - in parte ispirato alla modernità laica, mette in formalmente in discussione il primato della religione sulla politica. In Iran il movimento postislamista mette in discussione l'Islām politico mentre in Turchia, dove buona parte della società è laica e non è disposta ad accettare forme di potere nel nome della religione, sono gli islamisti a cercare modi di compromesso.

Mohammad Mojtahed Šabstari è un teologo e filosofo iraniano. Dal 1985 titolare della cattedra di filosofia islamica all'Università di Tehran, si è fatto propugnatore di una conoscenza religiosa in continua trasformazione (in opposizione alla logica interpretativa letterale delle scritture da sempre maggioritaria nell'Islam) e della necessità di integrarla con fonti culturali extrareligiose. Infatti, la possibilità di discernimento fra valori religiosi eterni e applicazioni contingenti richiede un tipo e grado di conoscenza non riducibile alla conoscenza religiosa in generale e alla legge islamica in particolare. Per Šabstari essenziali ed eterni sono i valori fondamentali dell'Islām, ma non già per come siano stati formulati in un particolare periodo storico, incluso quello del Profeta, di cui rifiuta il riferimento acritico. Difensore dell'individualismo, della democrazia e dei diritti umani, Šabstari individua nella razionalità umana processi evolutivi da cui

si sviluppano concetti sempre nuovi, che è vano ricercare Corano e nella *Sunnah*, ma che non ne contraddicono necessariamente le verità ivi contenute.

I musulmani riformisti hanno lo stesso problema dei laici: la mancanza di appoggi politici, senza i quali storicamente nel mondo islamico nessuna corrente di pensiero ha mai trionfato, e venuto meno il quale le correnti prima vittoriose sono state travolte. Inoltre mancano loro una rete di trasmissione e comunicazione consistente come quella usata dagli islamisti nonché la protezione fisica contro gli attentati dei radicali islamisti.

La pericolosità dei riformisti è ben maggiore di quella dei laici, in ragione dei caratteri delle società musulmane. Sono un pericolo per i governi, giacché sul versante politico il loro approdo è sulla sponda della democrazia e dei diritti civili; per gli *'ulamā* come corporazione, in quanto lo smantellamento della loro dogmatica ne taglia alla radice l'importanza, il prestigio e il potere; per i conservatori in genere, per la critica al patriarcalismo; e infine per i radicali, disvelando quanto sia artefatto il loro «Islām delle origini» e che un'impostazione laica non è in contrasto con la rivelazione coranica e non è necessariamente l'acritica riproposizione di modelli occidentali.

Non vi è dubbio che la risultante di queste quattro ostilità finora abbia prodotto una certa marginalizzazione anche dei musulmani riformisti, ma la partita non è stata ancora tutta giocata, a prescindere dalle difficoltà e dalla virulenza dei radicali. I musulmani riformisti a differenza dei laici non sono costretti a giocare in difesa.

Nell'ambiente delle società islamiche il discorso laico puro non attecchisce al di fuori da ristrette cerchie occidentalizzanti (per non parlare dell'ateismo: si ricordi lo stallo in cui proprio per questo sono finiti i partiti comunisti, pur a prescindere dagli errori indotti dalla politica estera dell'Urss). Ragion per cui la loro incombenza preliminare sta nel dimostrare paradossalmente che l'Islām giustifica la laicità, mentre i riformisti non hanno affatto questa necessità.

I loro discorsi sono islamici, effettuano un'interpretazione coranica intelligente e funzionale ai tempi contemporanei, contestualizzano il messaggio rivelato e lo destrutturano per separare il contingente dal metatemporale, di quanto viene considerato contingente si cerca tuttavia di salvare lo spirito, e infatti massimizzano i contenuti spirituali ed etici rispetto alla massimizzazione della componente legalista fatta dagli *'ulamā* tradizionalisti. Confutarli non è agevole: meglio anatemiizzarli confidando nella copertura del potere politico e nel fanatismo di masse ignoranti.

La fiducia di Abdelmajid Charfi su una riforma islamica che provenga proprio da ambienti religiosi islamici oggi come oggi può sembrare eccessiva. Tuttavia segnali positivi non mancano, e non è senza rilievo che Gamāl al-Bannā (fratello del fondatore della Fratellanza Musulmana) nel 2006 abbia dovuto ammettere che

Nel mondo musulmano, la separazione dei poteri religioso e politico è una necessità assoluta. È complicata da raggiungere, data la collusione tra i regimi e le élite religiose conservatrici. Per quanto concerne la sciarīa, nulla dice che sia un testo sacro. La sciarīa è una base di lavoro, bisogna mantenerne le leggi compatibili con la nostra epoca e cambiare o eliminare le leggi che non sono, o non sono più, giuste. Il ritorno alle fonti non è un ritorno al salafismo, ma alla ragione, alla saggezza dello spirito. Perché l'essenza dell'Islam, e direi anche di ogni religione, non è un testo sacro, ma il cervello umano. È

l'uomo che prevale. E l'uomo è lo spirito, è la riflessione, è il rinnovamento. Privilegiando l'approccio inverso, statico, si perpetuano i miti. E ciò non porta da nessuna parte.^{xliv}

Non sono le parole di un progressista, ma innegabilmente una certa laicità vi ha lasciato il segno. Ambigua è tuttavia la posizione di un altro parente di Hassan al-Bannā, il nipote Tariq Ramadan, di cui abbiamo ricordato l'essere oggetto di valutazioni contrastanti sia dentro sia fuori dal mondo musulmano. Al di là della forma tutto il suo discorso può essere letto - come in effetti taluni sostengono - in termini cripto-radicali.^{xlv}

LA CONDIZIONE DELLA DONNA E IL «FEMMINISMO ISLAMICO»

Il problema femminile va innanzi tutto inquadrato in base al Corano. Le ricadute pratiche in ambito sociale e familiare vengono dopo, ma con un'avvertenza preliminare: la verifica teorica ha un grado di facilità che non trova riscontro nella sfera del concreto, dove è riscontrabile una serie enorme di variabili, funzionali alla diversità della media culturale e di sviluppo esistente nei singoli paesi islamici; e in essi funzionali alle differenze di ceto sociale e di apertura verso il mondo, alle varie contingenze storiche, all'esistenza e al relativo grado di traumi politico/sociali da cui derivi in modo diffuso il sentimento della necessità di difendere l'identità collettiva, ai tipi di educazione istituzionalizzata impartiti e alla loro incidenza psicologica, ecc. ecc. E poi ci sono gli usi e costumi locali, di cui visibili esempi si hanno nei differenti abbigliamenti generalmente in uso: in Afghanistan le donne si erano tolte la *burka* nell'euforica immediatezza della vittoria dell'Alleanza del Nord, salvo poi doverselo rimettere; nel Bengala, quand'anche si coprano il capo, mostrano la pancia fra il corpetto e la gonna, e a Giava mostrano entrambi; nel Senegal vanno a viso scoperto; nel mondo arabo - a parte alcune col viso coperto da velo nero - la donna islamica che appaia come tale porta sul capo un *foulard* che le avvolge lateralmente il viso;^{xlvi} fra i Tuareg a velarsi il viso sono invece gli uomini. E si potrebbe continuare. Ad ogni buon conto, l'uso dei copricapo femminili non sempre corrisponde a imposizione familiare, o sociale, poiché indossarli equivale per molte donne a un'espressione di fede, ovvero delle dimensioni spirituali dell'essere, ed è segno identitario di pratica islamica. Un po' come accade per gli ebrei praticanti che se ne vanno in giro col *kipphah* (lo zucchetto) sulla testa.

^{xliv} In *Tel-Quel*, 218, 25-31, mars 2006, <www.telquel-online.com/218/maroc_218.shtml>.

^{xlv} T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta, Troina 2002.

^{xlvi} Diamo qui l'elencazione dei vari tipi di abbigliamento in uso nelle società musulmane: *rusari*, o *chador*, tipico dell'Iran, di colore nero, incornicia il volto e lascia scoperti fronte, occhi, labbra, naso e mento, e scende fino ai piedi; *hijab*, diffuso in Turchia e nella maggior parte dei paesi arabi, copre i capelli delle donne lasciando scoperto il volto, e non è necessariamente nero; *nikab*, nei paesi sunniti è meno diffuso (a parte l'Arabia Saudita), e consiste in un velo integrale nero che lascia scoperti solo gli occhi; *burka*, tipico dell'Afghanistan, copre tutto il corpo ed ha una specie di grata all'altezza degli occhi per consentire la visuale.

Nel Corano si parla delle donne in molte *sure*, e vengono affrontati vari argomenti, dal rapporto con i mariti all'abbigliamento, ai rapporti sessuali, etc. In termini sintetici può dirsi che se la posizione della donna è sostanzialmente pari a quella dell'uomo, nell'insieme, per quanto riguarda i rapporti con Dio, il quadro invece cambia per i rapporti familiari e sociali. Il Corano e la *Sunnah* delimitano la non identità di posizione socio/familiare fra uomo e donna, e la sua subordinazione all'uomo. Ma attenzione al termine or ora usato: «identità». Lo rimarchiamo perché al riguardo gli esegeti islamici introducono un ragionamento che vuole essere sottile: appartenendo entrambi alla specie umana, uomo e donna hanno diritti «uguali»; poi si dice una cosa importante, e cioè che arbitrariamente i movimenti occidentali di emancipazione hanno reso sinonimi termini (e concetti) differenti, quali «identità», «equivalenza», «uniformità», in questo modo trasformando la qualità in quantità.^{xlvii}

Alla base di questo c'è una premessa. Fra uomo e donna non esiste solo una differenza fisica e fisiologica; anche i caratteri psicologici sono diversi, e questa diversità non è casuale, poiché consente alla natura di proseguire gli scopi per i quali Dio l'ha creata, e quindi fa parte dell'ordine naturale globalmente inteso. In Arabia prima dell'Islām i costumi delle donne per un verso erano più liberi, ma il potere dei padri, e degli uomini in genere, era assoluto. Oltre alla possibilità per genitori, o zii, o fratelli, di concordare con terzi il matrimonio delle loro donne senza nemmeno interpellarle, esisteva anche la consuetudine che consentiva a un padre di promettere in sposa la figlia ancora nel ventre materno! Esisteva anche uno specifico istituto - il matrimonio *shigār* - mediante il quale due genitori di figlie femmine prendevano in moglie ciascuno la figlia dell'altro, di modo che le doti venivano fra loro compensate. Vi era anche l'istituto per cui l'erede ereditava anche le mogli del defunto: dopo di che o le concedeva in moglie a terzi intascando le relative doti, o se le teneva lui senza dover corrispondere dote. Dai detti del Profeta risulta che tutte queste consuetudini furono formalmente private di valore. Resta il problema di cosa ancora accadesse in punto di fatto, giacché ritenere sufficiente la tradizione profetica equivalente a nascondersi dietro un dito, giacché la sola emanazione di una norma non implica mai la soluzione sociale del problema che essa vuole eliminare.^{xlviii}

Per il cosiddetto uomo musulmano medio, obbedire al marito è obbedire a Dio, ha messo in evidenza la sociologa marocchina Fatima Mernissi,^{xlix} sintetizzando il discorso coranico che, alla sura 4, 34, stabilisce:

^{xlvii} Shaïd Ayatu 'Llāh Murtada Mutahharī, *I diritti della donna nell'Islam*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1988, p. 26.

^{xlviii} Il 18 febbraio del 2009 un giornale saudita ha dato la seguente notizia: un tribunale islamico ha dichiarato valido il matrimonio di un'ultracinquantenne con una bambina di nove anni nella città di Anidh, rigettando il ricorso della madre della bambina che aveva chiesto di impedire le nozze. La motivazione è stata che la bambina, una volta diventata adolescente, potrà sempre chiedere la separazione! A luglio dell'anno passato attiviste saudite impegnate nella difesa dei diritti umani avevano invano tentato di impedire le nozze, nella regione di Hael, tra un sessantenne e una bambina di 10. Del Corano sono importanti i seguenti passaggi: (2, 223), (4, 15; 34; 127-130); (7, 189), (24, 4-9; 30-31; 60), (30, 21), (33, 59).

^{xlix} Fatima Mernissi, *La peur modernité*, Albin Michel, Paris 1992.

Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Allah ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Allah è altissimo e grande.

I figli maschi puberi hanno giuridicamente libertà di scelta in ordine al matrimonio (giuridicamente); lo stesso vale per le femmine, se vedove o divorziate, per il caso di ulteriori nozze. Invece per le figlie vergini il matrimonio è subordinato al previo consenso del padre, ma anche quello dell'interessata (sempre giuridicamente parlando). Se il padre lo rifiuta, si apre il problema se si tratti o no di elemento necessario alla validità del matrimonio. Sul punto i giuristi sono discordi, mentre sono d'accordo nel ritenere che se il rifiuto paterno non è corredato da motivazione egli perde il diritto a esercitare la sua autorità. Basta però dare una motivazione qualsiasi. La donna adulta è libera di gestire il suo patrimonio e di disporne senza ingerenze di padri o mariti. All'atto delle nozze l'uomo - oltre ad assumere l'obbligo del mantenimento della moglie per tutta la durata del matrimonio - le riconosce l'attribuzione di un bene materiale: è la dote (*mahr*). Nell'Arabia preislamica essa spettava al padre della sposa, coerentemente con il suo potere assoluto sulla famiglia. Il Corano, invece, richiede che la dote sia data direttamente alla donna: «*Date alle donne la loro dote spontaneamente*» (4, 4).

Ovviamente in caso di divorzio la dote tornava al marito. In linea generale il Corano stabilisce il diritto della donna alla proprietà dei frutti del lavoro e all'eredità, ma per essa assegna alla donna una quota fissa del patrimonio del defunto, contrariamente a quanto avveniva nell'Arabia preislamica; quota, però, pari a metà di quella dell'erede maschio (4, 11). Questa quota ereditaria costituisce un bene personale della donna da lei liberamente disponibile senza essere tenuta a utilizzarla nell'ambito della famiglia. La quota che va al maschio, invece, è considerato bene della famiglia, da impiegare per le necessità dei famigliari (moglie, figli, fratelli e sorelle fino al matrimonio). Tale impostazione corrisponde a un concetto patriarcale una volta esistente anche in Europa: l'uomo lavora fuori casa, si occupa di affari e politica ed è il capo-famiglia; la donna opera essenzialmente in seno alla famiglia come madre e moglie. In questo assetto è ovvio che la patria potestà spetti al marito. Non è però prevista la comunione dei beni, giacché gli averi e le proprietà della moglie (acquisite per eredità o attraverso il lavoro) non devono essere usati per il mantenimento della famiglia. I suoi beni passano in parte alla famiglia coniugale attraverso il diritto di eredità dei figli.

Assoluto è divieto per la donna musulmana di sposare un non-musulmano (mentre per l'uomo è permesso il matrimonio con donne appartenenti a un «popoli del Libro» (*ahl al-kitāb*)). Per l'Islam, infatti, la prole acquista dal padre sia il nome sia l'appartenenza religiosa. Nell'Islam il matrimonio (*niqah* o *la-zawaj*) e relazione sessuale lecita sono sinonimi, e le relazioni extramatrimoniali (*zinā*) sono espressamente condannate. Anche qui la pratica va per i fatti suoi.

Notoriamente l'Islām ammette la poligamia, consentendo fino a quattro mogli, ma con il vincolo a trattarle tutte allo stesso modo, materialmente e sentimentalmente. Oggi molti esegeti sostengono che essendo quasi impossibile adempiere a una simile disposizione, l'unione monogamica è la più consigliabile. Pure famoso è il diritto di ripudio, ma è sempre conveniente appro-

fondire. La Legge islamica prevede che il matrimonio possa essere sciolto per cause naturali, legali o volontarie. La dissoluzione volontaria del vincolo avviene o unilateralmente per volontà del marito, o bilateralmente per mutuo consenso. La dissoluzione unilaterale si effettua con il ripudio (*talāq*), prescindendo dal consenso della moglie o dal permesso del giudice. Il ripudio diventa irrevocabile se viene ripetuto tre volte alla presenza di due testimoni; oppure, se ciò non sia avvenuto, qualora sia decorso il periodo legale (*'idda*) durante cui il marito può ancora esercitare il suo diritto di far tornare la moglie al domicilio coniugale (*raja*). Ma anche la moglie può richiedere il divorzio se il contratto matrimoniale non è stato rispettato riguardo al dovere di mantenimento e al dovere di condividere il letto coniugale qualora non ci siano stati rapporti sessuali per un periodo di oltre quattro mesi; per richieste di prestazioni sessuali illecite da parte del marito (masturbazioni e sodomizzazioni); per sterilità non dichiarata al momento del matrimonio e ovviamente per adulterio commesso dal coniuge. L'istanza deve essere presentata al giudice che, dopo aver ascoltato le dichiarazioni del marito e dei testimoni, ha la competenza di sciogliere il matrimonio. In caso di adulterio, il divorzio è automaticamente ottenuto dalla donna stante la gravità di questo reato. Il Corano prevede anche (4, 35), una forma di divorzio giudiziale (*khōl'*) su istanza della moglie ma con il consenso del marito. In tale caso la moglie deve pagare una sorta di risarcimento al coniuge oppure rinunciare a una parte della sua dote.

Vi è poi il cruciale problema della capacità della donna a testimoniare in giudizio. Al riguardo si dice che per il diritto islamico la testimonianza della donna valga metà di quella di un uomo. Gli esegeti musulmani ribattono indignati che non è affatto vero. E hanno ragione nel senso che non si tratta di quote-valore delle testimonianze. Però se una donna è chiamata a testimoniare in un processo, «si preferisce» che la sua testimonianza venga confermata da quella di un'altra donna per il fatto che il Corano riconosce alla donna una maggiore emotività suscettibile di portarla ad alterare il suo racconto al fine di evitare conseguenze troppo gravose all'imputato!

Resta da affrontare il tema della sessualità, che ci porta in uno scenario contraddittorio. Chi abbia letto l'antico capolavoro della narrativa araba dal titolo *Le Mille e Una Notte* (tuttavia di matrice persiana) vi avrà certamente colto l'atmosfera di diffusa sensualità, suscettibile di far pensare a un ambiente islamico incomparabile con la sessuofobia del Cristianesimo storico.¹ Per quanto riguarda le relazioni sessuali lecite (matrimonio e concubinato) la sessualità è intesa come dono del Creatore, e in antichi testi islamici si parla del piacere, dei preliminari, del godimento corporeo, delle posizioni possibili durante l'atto sessuale (eccetto la sodomia) ai fini del soddisfacimento delle aspettative e del piacere sia dell'uomo sia della donna. Lo stesso Profeta associava all'atto sessuale l'elemosina, nel senso che esso diventa espressione di un atto di adorazione di fronte al Creatore: la sessualità, cioè, quale espressione di un essere che accetta tutti i doni di Dio, compresi quelli inerenti al corpo. Ma quando l'angolo di osservazione si allarga, passando

¹ Vi sono poi le raffigurazioni del paradiso islamico, che ormai vari esegeti (non tutti, però) considerano allegoriche, ma che per secoli sono stati di stimolo a tanti combattenti della «guerra santa». Quale più allettante prospettiva per un uomo rispetto a quella di disporre nell'al di là, oltre alle mogli avute in terra, di ben 70 uri (perennemente vergini, nonostante la continua erogazione di servizi paradisiaci ai fedeli musulmani) e di poter fruire di orgasmi della durata minima di 24 anni l'uno? Al confronto il paradiso cristiano è di una noia tanto mortale quanto eterna.

dalla teoria alla pratica sociale, allora emerge un altro volto, rivelatore una sorta di ossessione sessuale incentrata su un'inconfessata ma evidente paura nei confronti della donna, vista con una capacità sessuale maggiore dell'uomo. Si attribuisce al quarto Califfo, 'Alī, il detto: «L'onnipotente Allah creò il desiderio sessuale in dieci parti: poi ne diede nove parti alle donne e una agli uomini».

Nell'intimità del talamo legittimo iniziativa e capacità sessuali della donna sono gradite e sollecitate (lo stesso Profeta invitava i coniugi a condividere giochi erotici, anche «audaci») ma proprio per questo nella vita sociale la donna deve essere sotto controllo, onde evitare che il suo potenziale vada a beneficio anche di altri.

Passando al concreto delle società abbiamo un quadro dai contenuti assolutamente disomogenei, per cui la condizione della donna varia da paese a paese, e all'interno di ciascuno di essi in base alla posizione sociale e all'ambiente (rurale o urbano). La situazione più liberale si ha senza dubbio in Turchia e, una volta, in Tunisia. In altri paesi, invece, si hanno gradi di discriminazione anche assai forti (Afghanistan, Algeria, Sudan, ecc.). Per società del genere i vari tipi di velo femminile hanno una funzione pratica e un significato simbolico non indifferenti, come frontiera fra i sessi, strumento di controllo maschile e emblema di ordine morale, tant'è che in vari paesi la prassi sociale è andata molto al di là - e in termini peggiorativi - rispetto alle generiche ammonizioni del Corano.^{li}

Nell'ambito del riformismo religioso possiamo a buon diritto inserire il cosiddetto «femminismo islamico», ben distinto da quello laico. I contenuti di quest'ultimo sono facilmente immaginabili e corrispondono alla posizione ultranegativa della stampa occidentale circa il problema della donna nel mondo musulmano. Il femminismo islamico è interessante in quanto voce di genere che proviene da una dimensione religiosa ma non si identifica affatto con gli interessi del patriarcato e del maschilismo delle società in questione.

Prima di gettare la metaforica croce sull'Islām in quanto tale, vale la pena ricordare che la condizione e il ruolo della donna nella Bibbia (Paolo di Tarso compreso) non è certo presentata in modo tale da soddisfare le esigenze della donna occidentale contemporanea. Però, in Occidente c'è stata la ben nota evoluzione del costume che in qualche modo (sia pure non completamente) ha inciso sulla discriminazione di genere; cosa che però non è avvenuta nel mondo musulmano.

Le femministe islamiche sono spesso impegnate nella difesa dell'indipendenza delle donne dal marito e dai figli e denunciano il protezionismo dell'uomo verso la donna solo come funzionale ai bisogni di quest'ultimo, imputandogli quindi gli ostacoli al pieno inserimento femminile nella società. L'assunzione del velo a copertura del capo è emblema e segno distintivo del loro orgoglio islamico (anche contro il volere dei famigliari) e altresì del rifiuto a essere considerate mero oggetto del desiderio per il maschio.

Per queste femministe è facile mettere in rilievo il ruolo svolto dalla struttura patriarcale degli ambienti sociali in cui l'islamismo si è diffuso, sottolineando la diversità delle fonti di raccolta dei detti del Profeta tra il periodo a ridosso della sua morte e quello successivo. Mentre in una

^{li} Come quella della sura 24, 30: «Di alle credenti che non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quello che appare esteriormente, e si coprano il seno con un velo».

prima fase aveva avuto una parte primaria 'Ā'ishah, vedova di Muhāmmad, e i detti raccolti promuovevano una maggiore uguaglianza fra i sessi, successivamente invece la preferenza si è spostata verso testimoni di sesso maschile e si è avuto un incremento dei detti restrittivi della posizione della donna.

Operando con argomenti islamici esse contestano pure ai tradizionalisti il preconcetto (diventato quasi dogma) per cui solo una struttura sociale che stabilisca la subordinazione femminile sia islamicamente corretta. Per quanto riguarda i passaggi coranici che sembrano sancire la soggezione della donna, la loro ermeneutica va nel senso che o sono legati a un contesto contingente, oppure vanno interpretati metaforicamente. Il che costituisce una sfida alla credenza, da secoli imposta dagli *'ulamā*, per cui il Corano sarebbe alla lettera parola eterna di Dio, e quindi non suscettibile di relativizzazioni temporali dei suoi contenuti. Va peraltro osservato che tale impostazione ermeneutica non è solo delle femministe islamiche, ma ogni tanto emerge anche in ambienti conservatori di fronte a delicati problemi palesemente insuscettibili di soluzioni basate sui dati letterali rigidamente assunti. Le esponenti di maggiore notorietà sono la marocchina Fatima Mernissi, l'afro-americana Amina Wadud e la pakistana Asma Barlas, unite nello sforzo di trovare attraverso un'attenta esegesi del Corano quello che per i musulmani è il vero volere di Dio che sembra coincidere con un'uguaglianza di genere che sembrava solo utopica.

UNO SCONOSCIUTO ISLĀM EUROPEO: L'ISLĀM BALCANICO

L'eurocentrismo è come una medaglia due facce: una è laica, l'altra è cristiana. Con la conseguenza che quando si parla di Islām europeo si pensa subito, automaticamente, all'immigrazione musulmana, con l'aggiunta degli europei convertiti a questa religione. Solo dopo, magari su sollecitazione, ci si ricorda della plurisecolare presenza di minoranze musulmane nella penisola balcanica (in Albania si tratta di quasi l'8% della popolazione), lascito della plurisecolare presenza ottomana. Nell'Europa sudorientale sono circa 8 milioni gli abitanti musulmani - cioè un terzo di tutti i musulmani presenti sul continente europeo - appartenenti ad almeno quattro gruppi etnico/linguistici. Basta accostarsi alla letteratura balcanica moderna per rendersi conto del grado di interazione verificatosi fra questo Islām e il circostante e maggioritario mondo ortodosso, oltre alla naturale interrelazione con l' Islām turco, e anche arabo. Questo Islām europeo è vissuto per due generazioni sotto regimi del «socialismo reale», subendo anche campagne antireligiose, che in Albania avevano raggiunto il massimo della durezza con la messa al bando totale di tutte le religioni e i culti. Ragion per cui alla fine ha risentito degli effetti della laicizzazione e dell'urbanizzazione, tanto che per molti musulmani balcanici l'Islām ha rappresentato più un punto di riferimento culturale collettivo e identitario, che una fede e una pratica liturgica consequenziale. Non si può tuttavia dire che i caduti regimi di sinistra abbiano costretto alla chiusura culturale le società islamiche dei Balcani, in quanto almeno fino agli Anni Settanta molti musulmani locali poterono andare a studiare in Turchia o in paesi arabi.

Dal punto di vista confessionale si tratta di un ambiente essenzialmente sunnita, ma in esso il fiorire delle confraternite sufiche ha costituito un ponte virtuale verso lo Sciismo. D'altro canto

in Bulgaria e in Grecia ci sono pure degli Aleviti (uno dei rami della famiglia sciita). Associabili agli Sciiti, quand'anche un po' sincretisti ed eterodossi, sono i sufi Bektashi, presenti in Albania, Kosovo e Macedonia. Va però notato che nella penisola balcanica il nazionalismo etnico è in fondo prevalente rispetto alla religione per quanto attiene ai rapporti intermusulmani. Vale a dire, mentre un bosniaco musulmano sarà prima di tutto musulmano verso un serbo o un croato, nei confronti di un correligionario albanese sarà invece prioritariamente bosniaco. Tenuto però presente che nel corso dei secoli XIX e XX la costruzione delle identità nazionali nei Balcani è stata fatta anche e soprattutto a partire dalle identità religiose, ne consegue che quando si parla del passaggio da identificazioni solo religiose a identificazioni nazionali ci si riferisce più che altro a una tendenza.

Per quanto si ritenesse che la fine dei locali regimi politici antireligiosi avrebbe avuto come naturale conseguenza il riemergere della pratica religiosa (non solo islamica), in linea di massima nei centri urbani la gente è alquanto laica e secolarizzata. Comunque molti quadri religiosi vanno a studiare nelle città, dove alcuni risentono dell'ambiente, e altri no. Ma è pur vero che i recenti conflitti hanno determinato rilevanti spostamenti di popolazione dalle campagne alle città, dove alla fin fine si sono create realtà intermedie tra città e villaggio.

Le vicende belliche - anche per l'arrivo di volontari islamici fondamentalisti e islamisti (la famigerata «Brigata *al-Mujahid*») - hanno fatto sì che si costituissero anche nella Bosnia nuclei wahhabiti e salafiti, ma al momento non sembrano avere acquisito una particolare rilevanza. I loro proseliti sono essenzialmente giovani.

Interessante è la comunità islamica della Bosnia, anche a motivo della leadership del *Rais-ul-'ulamā* Mustafa Cerić, personalità abbastanza aperta e tollerante. Lo si vide all'epoca delle isteriche reazioni islamiche contro le vignette satiriche olandesi sull'Islām: in quell'occasione Cerić invitò apertamente i correligionari a non partecipare alle proteste, condannando sia le vignette sia i protestatari violenti; anche l'islamico Partito dell'Azione Democratica (Sdc) si allineò su quelle posizioni, e attraverso il suo presidente Tihic respinse le manipolazioni fondamentaliste, riaffermando i principi di tolleranza e rispetto reciproci.

Va notato che pure tra gli intellettuali musulmani balcanici attecchisce l'idea dell'incompatibilità tra la modernità europea e l'Islām, non nel senso di svolte integraliste, ma semmai kemaliste. In particolarmente in Albania e in Kosovo: Ismail Kadarë è solo il più noto dei numerosi intellettuali di origine musulmana che respingono l'Islām. Forse si tratta di uno dei laici più radicali anche nella forma, non temendo di sostenere che gli Albanesi, per integrarsi nell'Europa, devono sbarazzarsi dell'Islām.

V'è un altro fenomeno nelle società dei Balcani (non solo islamiche), e consiste nell'individualizzazione della religione. Molte persone, cioè, preferiscono costruirsi autonomamente la propria religiosità, magari partendo da una delle religioni monoteiste, ma a prescindere dal frequentare chiese e moschee e dal seguire le prediche e le indicazioni di preti e imām. In Albania, poi, non è trascurabile il fenomeno del passaggio di giovani di origine musulmana a confessioni cristiane - protestanti, cattoliche o ortodosse.

Tra i musulmani le maggiori influenze culturali provengono dalla Turchia (in senso laico o religioso), e per i turcofoni assai meno dai paesi arabi. Già da molto tempo il Corano era stato tra-

dotto nelle lingue balcaniche e nelle scuole religiose, a far data dal periodo tra le due guerre mondiali, non si usava più l'arabo. A parte alcuni imām e gli 'ulamā che hanno imparato un po' d'arabo, la stragrande maggioranza dei musulmani locali non lo conosce per niente.

Quel che della situazione religiosa balcanica colpisce oggi un osservatore esterno è l'atmosfera di diffidenza, e sovente di paura tra cattolici e ortodossi, e fra entrambi e gli islamici. Persiste il mito - molto utilizzato da serbi e croati durante le guerre etniche (apparentemente) nella ex-Jugoslavia - della cosiddetta «dorsale verde» (cioè musulmana) che attraversa i Balcani fino a congiungersi con la Turchia passando poi all'Asia turcomanna. Di modo che i Balcani sarebbero la frontiera (necessariamente insanguinata) fra Europa cristiana e mondo islamico e asiatico. Per fortuna non mancano i giovani (soprattutto di sinistra) che sentono l'esigenza di non farsi ingabbiare dalla chiusura etnico/religiosa e arrivano a interessarsi al sufismo o a imparare il turco.

CONSIDERAZIONI NECESSARIAMENTE PROVVISORIE

Una prima conclusione - non provvisoria, però - consiste nel ribadire l'erroneità del sovrapporre la religione islamica alla realtà sociale nella sua globalità. Semmai è vero l'inverso, con la strumentalizzazione dell'Islām da parte della società e della politica. In ragione di quanto era accaduto nelle società dell'Africa settentrionale e del Vicino Oriente quando il Cristianesimo era la religione dominante in senso totalitario, ci si può azzardare a dire che quand'anche non ci fosse stata l'islamizzazione di quelle terre molto probabilmente oggi si affronterebbe il problema della laicità-secolarizzazione in rapporto alle società cristiane berbere, nilotiche, siriane e anatoliche.

Nei testi con pretese di serietà il ricorso alle citazioni di scritti di altri autori corrisponde a una duplice esigenza: far vedere che sull'argomento trattato si conoscono anche lavori di terzi, e per rafforzare il peso delle proprie opinioni riportando quelle conformi di altri di maggior prestigio o innovatori. È con il secondo intento che ora segue una non breve citazione di Franco Cardini critica verso un punto che costituisce un cavallo di battaglia del giornalismo semi-erudito per colpire l'immaginario del lettore; cioè che i mali del mondo islamico dipendono dal non aver conosciuto l'Illuminismo:

Dinanzi a domande poste in questi termini - così come spesso le pongono i mass media - lo storico di professione potrebbe facilmente cavarsela denunziandone l'assurdità. Che cosa significa, difatti, Islam «laico»? Si è «laici» quando non si appartiene a una Chiesa storica organizzata e ci si oppone alle sue ingerenze nella vita civile, rivendicando la separazione tra Chiesa e Stato e tra legge divina e legge umana; ma nel mondo musulmano non esistono né Chiese storiche organizzate, né vere e proprie forme di istituzioni clericali: l'Islam non potrebbe mai esser più «laico» di quanto storicamente non sia. Quanto all'illuminismo, si tratta di un complesso fenomeno storico, civile e intellettuale, che ha condotto al trionfo in Europa di un concetto filosofico e politico di «Ragione» elaborato contro i dogmi e le istituzioni tradizionali: qualcosa insomma d'irripetibilmente connesso alla situazione europea del XVIII secolo; non si vede come si possa pretendere ch'esso costituisca una fase «necessaria» nello sviluppo di qualunque civiltà. Le idee e le istituzioni non sono «merci» come tutte le altre: e, per quanto sia vero che il mercato corrisponde al primo e più importante dei nostri articoli di fede, non si dovrebbe

pretendere come cosa del tutto naturale che «illuminismo» e magari «democrazia» siano merci così necessarie a tutti e appetibili da parte di chiunque. Che la cosiddetta civiltà occidentale sia la più ricca e la più potente del mondo ci autorizza davvero a pretendere ch'essa sia anche in assoluto la migliore e che tutte le altre debbano solo adeguarsi ad essa se vogliono accedere a un livello superiore? Personaggi come il presidente del Senato Marcello Pera sembrano esserne convinti; altri pensano che la realtà storica sia più problematica e credono di ricordare che la storia ha insegnato quanto sia iniquo e pericoloso il ritenersi migliori degli altri. Forse, una replica onesta ed equilibrata alle domande da cui siamo partiti dovrebbe arrestarsi qui: ma a qualcuno potrebbe sembrar elusiva. Cerchiamo allora di esser più chiari. L'idea che nel mondo islamico non esista una separazione tra fede e politica, tra istituzioni religiose e istituzioni politiche, deriva da una grossolana visione storica delle cose che appiattisce le differenze e pretende di giudicare tutto secondo i modelli occidentali. In realtà, l'Islam - al pari dell'ebraismo - non conosce istituzioni religiose paragonabili alla Chiesa, ma soltanto associazioni, confraternite, comunità di preghiera o di vita ascetica, sodalizi che amministrano i beni materiali legati ai luoghi di culto. [...] Il fanatismo islamista attuale, che considera l'Occidente un avversario, non nasce dunque dalle brume dei secoli, non è atavico e radicato nella natura dell'Islam, non è «antico». È, al contrario, modernissimo: dinanzi alle reiterate promesse non mantenute degli occidentali, una parte dei musulmani si è lasciata convincere dai propagandisti dei vari movimenti radicali (che noi chiamiamo «fondamentalisti» e che aderiscono a movimenti nati non prima degli anni Venti del Novecento) che dall'Occidente vengono soltanto inganni e false promesse; e che, se il mondo musulmano vuol tornare allo splendore d'un tempo, deve trovare dall'interno di se stesso le energie a ciò necessarie.^{lii}

Le esigenze delle società musulmane sono visualizzabili da due punti di osservazione: quello occidentale e quello musulmano. Per il primo di essi l'essenziale approdo alla democrazia (intesa però in senso democratico-borghese) ha come presupposto necessario la laicizzazione dello Stato e del diritto, senza di che non ci sarebbe spazio neppure per i diritti umani e civili. E qui naturalmente torna in ballo la questione della Legge coranica. L'ottica occidentale è teoricamente assoluta quanto disinvolta sul piano pratico (perché imperialista) e anche semplicistica.

Che la laicità sia la sicura porta d'accesso alla democrazia è una mera petizione di principio smentita dalla storia. Il caso della Turchia kemalista è paradigmatico: Stato laico e secolarizzato retto da un regime tanto benemerito quanto autoritario e impositore di riforme non sentite dalla stragrande maggioranza della popolazione. La Tunisia di Burghiba e di Ben 'Alī era laica e dittatoriale e lo stesso dicasi per la Siria degli Assad e per l'Iraq di Saddam Husayn. E nell'Egitto nasseriano, se sulla laicità si sarebbe potuto discutere ampiamente, la secolarizzazione era a livelli alquanto avanzati.

La disinvoltura occidentale si manifesta nella *non chalance* con cui i governi, per interessi contingenti (ma concreti), sono pronti ad accettare tutto e il contrario di tutto: dall'oscurantista Arabia Saudita ai dittatori irakeni e perfino ai famigerati Talibani se si fossero piegati agli interessi degli Stati Uniti. Contemporaneamente, però, la propaganda dei media occidentali sollecita le anime belle all'indignazione per l'arretratezza delle società islamiche, per il trattamento delle donne, per i diritti civili, ecc. ecc.

^{lii} <<http://www.storiamedievale.net/pre-testi/cardinislam.htm>>.

Mettersi dall'angolo di visuale musulmano non è immediatamente semplice in quanto è necessario scegliere un sotto-angolo da cui guardare, e poi passare agli altri in modo da avere un quadro completo. Semplificando, i sotto-angoli solo almeno quattro (omettiamo cioè le pur importanti sfumature): quello laico, quello del musulmano medio, quello del musulmano di stretta osservanza e quello salafita con propaggini jihadiste.

La maggioranza dei musulmani non è né laica né salafita, e di questo si dovrebbe tenere conto, quand'anche così ancora non sia. Al momento la vittoria sia dell'impostazione laica sia di quella salafita presuppone la vera e propria imposizione dei relativi modelli, con tutto quel che di ambiguo e contraddittorio la cosa comporterebbe. Le recenti cosiddette «primavere arabe» (rapidamente trasformatesi in «inverni») hanno manifestato una diffusa e trasversale richiesta di cessazione di un diffuso stato di cose in definitiva privo di nessi con l'Islām come religione, e quindi rivendicazioni socio-politiche per nulla confessionali: instaurazione di libertà e democrazia; fine delle persecuzioni contro gli oppositori qualunque essi siano; fine di atroci ingiustizie sociali, della corruzione, del clientelismo; uscita dal sottosviluppo.

Purtroppo il modo di intendere la libertà e la democrazia - come anche la storia occidentale insegna - non è univoco nelle menti umane e quando per ragioni storiche manca (come nei paesi musulmani) un'opinione pubblica fatta da cittadini e non da potenziali e blandibili dominati, capace di costringere i governanti a renderle conto dei propri atti e comportamenti, è facile che l'esercizio del potere diventi arbitrario e antisociale, anche da parte dei perseguitati di ieri divenuti poi classe dirigente, oltre tutto senza preparazione e cultura di governo.

Non pare azzardato dire che la maggioranza dei musulmani vorrebbe vedere realizzate le sopra citate rivendicazioni in un contesto, però, rispettoso dell'Islām. E qui si innesta un problema innanzi tutto culturale che non si risolve con la mera trasposizione di moduli occidentali frutto di un diverso sviluppo storico. L'esperienza turca è al riguardo illuminante: l'autoritario tentativo kemalista di confinare nel privato e di espungere completamente l'Islām dalla sfera pubblica si è risolto in un recupero del medesimo sia pure nel contesto laico voluto da Kemal. Da qui la dimensione palesemente neo-ottomana in cui si muove il governo di Erdoğan.

Che non sia necessaria all'Islām una propria costruzione politica è cosa che alla fine della sua vita aveva capito anche il teologo medievale al-Ghazālī. Ma resta il fatto del ruolo fortemente identitario che ha il riferimento all'Islām per le popolazioni musulmane; d'altro canto il fenomeno è tipico dei paesi il cui passato storico - mondanamente glorioso e in vario modo recente - ha avuto come asse portante ideologico una data religione. Questo - è ovvio - non piace alle minoranze locali di orientamento religioso diverso e magari ostile, ma la situazione è rimontabile solo attribuendo a esse un spazio in cui vivere agevolmente la propria religione o mancanza di religione. E questo non vuole dire soltanto libertà di frequentare le funzioni sacre.

Da alcuni secoli nel mondo musulmano (anche in quello sciita) si è verificata una deriva legalistica che ha fatto della *sharī'ah* uno strano feticcio: le sue violazioni consolidate per motivi profani coesistono con la sua intangibilità e immutabilità formale. La pura e semplice abolizione della *sharī'ah* è stata possibile solo in Turchia e Albania a motivo del particolare sviluppo storico di questi due paesi. Altrove mancano i presupposti culturali per riprodurre un esito del genere a motivo di una pervasiva ideologizzazione della religione, funzionale al conservatorismo patriarca-

le e al potere politico. Quest'ultimo in realtà dovrebbe avere l'interesse maggiore alla deideologizzazione dell'uso dell'Islām, giacché almeno dagli anni '80 in poi l'uso ideologico politico-sociale della religione si è rivelato una gabbia in cui il potere stesso si è rinchiuso, in quanto se da un lato non per questo si è consolidato acquisendo consenso, da un altro lato si è esposto al ricatto politico dei radicali islamisti.

Suggerire soluzioni dall'esterno è sempre rischioso e talvolta presuntuoso. Tuttavia la stessa ragione umana, di fronte a situazioni problematiche e complesse ha la tendenza a individuare - se non possibili vie d'uscita - almeno un qualche rimedio senza essere irrealista.

I punti fondamentali solo due: l'ambiguo intreccio tra religione e potere - quindi tra religione e diritto - e i possibili margini di laicità; nonché la questione dei diritti civili. Non sembra impossibile trovare soluzioni di compromesso. Vale a dire: a motivo delle difficoltà e delle complicazioni derivanti dall'imposizione integrale delle aspirazioni di laici e radicali, e dando per scontato lo scontento delle ali estreme, il compromesso - cioè la parziale rinuncia alle rispettive pretese da parte di ciascuno dei contendenti più ragionevoli - appare l'unica via praticabile.

È INDIVIDUABILE UN QUALCHE RIMEDIO «DIGERIBILE» UN PO' DA TUTTI?

L'introduzione della laicità alla francese nel 99% dei paesi musulmani è semplicemente impossibile, per le vigorose reazioni di massa che susciterebbe. Teoricamente possibile, invece, appare una prima autonomizzazione della religione islamica dalla sfera politica: essa potrebbe avvenire mediante la ripresa e l'estensione di istituzioni similari a quella ottomana dello *Şeykh ül-Islām*, rafforzata da una debita autonomia costituzionalmente sancita per la gestione degli affari religiosi, senza reciproche interferenze. A dire il vero istituzioni analoghe già esistono, come il «Consiglio degli *'Ulamā*» in Marocco, oppure in Siria. In Albania le comunità religiose sono autonome.

Ma un'ulteriore riforma sarebbe necessaria ai fini di una laicizzazione - seppure *soft* - delle società. Qui il discorso si fa delicato in rapporto alla mentalità occidentale che - alla luce della storia europea - non può non considerare conquista di valore l'uguaglianza giuridica formale dei cittadini innanzi alla legge. Valutazione che nel mondo islamico, invece, è scarsamente condivisa alla luce proprio della sua specifica storia.

Nel diritto islamico tradizionale c'era l'istituzione della *dhimma*, la protezione dei non musulmani mediante l'attribuzione di statuti personali (*al-ahwal al-shakhsiyya*) in base alla religione di appartenenza. Durante il lungo periodo ottomano si ebbe il sistema del *millet*, cioè dell'attribuzione di autonomia alle comunità religiose riconosciute dall'impero e l'emanazione di statuti determinati per i loro membri. Dopo l'indipendenza nei paesi musulmani residui degli statuti personali sono obiettivamente rimasti, con particolare riguardo al diritto di famiglia.^{liii} In

^{liii} Per i musulmani il diritto di famiglia fa parte della *sharī'ah*, e quindi non rientra nei normali codici civili bensì in leggi o codici specifici denominati per l'appunto «statuti personali». Questo ovviamente non vale per la Turchia e l'Albania.

vari paesi islamici sullo «status» di cittadinanza incide il fattore religioso, e non è raro che in certi di essi si possa acquisire la nazionalità solo se si sia musulmani. Alcuni Stati hanno un formale sistema legislativo e giudiziario unificato, valido per tutti i cittadini (resta il fatto che le verifiche pratiche non sempre danno risultati corrispondenti ai dati testuali); ma in certi non esiste un diritto di famiglia codificato, con la conseguenza che i giudici devono fare ricorso al diritto musulmano; altri Stati, presentano legislazioni e giurisdizioni diverse per i non musulmani; e infine c'è il caso dell'Egitto, dove sono state soppresse le giurisdizioni delle varie comunità religiose ma ne restano in vigore le leggi.

Un esempio particolare può essere considerato innanzi tutto il Libano, dove alle corti giudiziarie ordinarie operano anche i tribunali religiosi delle varie comunità, con giurisdizione in materia di diritto privato, di matrimoni ed eredità.^{liv} Vediamo le situazioni nei più significativi Stati musulmani. Cominciando dal travagliato Egitto, in cui - con tanti saluti ai dettami della Costituzione - ai non musulmani in concreto viene precluso l'accesso ai posti di vertice della pubblica amministrazione. Se, come già detto, le competenze dei tribunali confessionali sono state soppresse e trasferite ai tribunali statali, dovendo però questi ultimi giudicare in base ai diritti confessionali questo vuole dire che i non musulmani continuano a sottostare a giudici musulmani in materia di statuti personali.

In Siria, invece, su molte materie esiste una normativa unica per tutti i cittadini, e alle autorità confessionali resta la facoltà di emanare norme di diritto matrimoniale e familiare. I tribunali confessionali esistono, ma lo Stato ha emanato un Codice processuale unico. In Giordania per gli statuti personali c'è una struttura giudiziaria tripartita: tribunali musulmani, tribunali religiosi non islamici e, per le cosiddette «competenze residuali», i tribunali statali.

In Tunisia (paese dove prima della caduta di Ben 'Alī erano vietati i partiti confessionali) esisteva un Codice degli Statuti Personali di Musulmani, Ebrei e non musulmani, che ha introdotto delle novità rispetto alla Legge islamica: abolizione della poligamia e possibilità per entrambi i coniugi di presentare istanza di divorzio. Nella vicina Algeria, la situazione è meno positiva per le limitazioni alla libertà: chi cerchi di convincere un musulmano a cambiare religione rischia la prigione da due a cinque anni più una multa dai 5 ai 10 mila euro; e le stesse pene sono comminate ai responsabili della produzione e circolazione di pubblicazioni e materiali audio-visivi che possano indebolire la fede nell'Islām; inoltre è proibita la pratica di religioni diverse da quella islamica al di fuori degli appositi edifici di culto. Tuttavia è in vigore un Codice della Famiglia, sono stati abrogati i precedenti statuti personali ed esiste una normativa unica per tutti i cittadini algerini, però chiaramente ispirata alla *shari'ah*. Infine in Marocco esiste un sistema di statuti personali su un modello simile a quello tunisino.

Nel panorama odierno il Libano pluriconfessionale costituisce un'anomalia giacché il sistema degli statuti personali è giuridicamente sancito in una dimensione assai ampia, talché può dirsi

^{liv} Si noti che lo stesso sistema di distinzione degli organi giudiziari in statali e religiosi vige anche in Israele: esiste uno specifico tribunale religioso per ognuna delle religioni riconosciute (tribunali rabbinici ebrei, tribunali islamici, tribunali cristiani e tribunali drusi) ciascuno con un proprio specifico ambito di competenza, con giurisdizione concorrente con quella dei tribunali statali.

che li le persone soggiacciono alla legislazione confessionale corrispondente alla religione di appartenenza. Considerarlo Stato laico potrebbe comportare problemi di precisione terminologica, mentre la definizione di «pluriconfessionale» pare la meno imprecisa.

In Libano, cioè, al pluralismo religioso corrisponde un pluralismo legislativo. Le differenti comunità religiose^{lv} regolano lo statuto personale dei loro membri con potere normativo (limitato dalla non contrarietà all'ordine pubblico e dalle leggi fondamentali dello Stato), hanno i propri tribunali per questioni riguardanti gli statuti e altresì partecipano al potere amministrativo e giudiziario dello Stato, il che è costituzionalmente sancito. Ne discende, per esempio, che in quel paese non c'è matrimonio civile ma solo religioso con effetti civili.^{lvi} Scrisse una cinquantina d'anni fa il libanese Michel Chiha, «*come in Svizzera ci sono dei cantoni, ci sono in Libano delle comunità confessionali, i primi hanno per base un territorio, i secondi una legislazione: l'adesione a uno statuto personale*».

Il sistema non è perfetto e non è laico, ma per un paese multi-multi-confessionale il sistema alla francese sarebbe un disastro fra i peggiori. Può fare gridare allo scandalo la coscienza laica che nella sua dogmaticità presenta, in fondo, un certo astrattismo illuminista. Certo, suona male parlare di statuti personali in base al credo religioso. Una specie di eresia giuridica e civile. Tuttavia, se si guarda un po' meglio fra le pieghe degli ordinamenti giuridici occidentali - con particolare riguardo a quelli che recepiscono i Concordati con la Chiesa cattolica e/o intese con altre Confessioni religiose - qualcosa di statuto personale viene fuori, con specifico riguardo (ancora una volta) al diritto matrimoniale. In nessun caso si tratta di un vero e proprio *al-ahwal al-shakhsiyya*, però si tratta pur sempre della costituzione di una sfera particolare di azioni ed effetti in deroga al comune diritto civile per talune categorie di persone.

Va rilevato che in Libano il sistema degli statuti personali non ha creato cittadini di serie «b» con ridotta capacità giuridica rispetto ai cittadini musulmani, bensì applica ai cittadini non musulmani - in base al loro *status* specifico - un diritto differente in quegli ambiti del diritto privato riguardanti i rapporti personali, cioè le sfere del matrimonio, delle successioni, della libertà religiosa e di culto.

Un altro caso interessante è la Siria; finora, giacché se la guerra civile in corso dovesse essere vinta dalle opposizioni ormai dominate dai radicali islamisti e non dall'esercito regolare quanto stiamo per dire appartarrebbe al passato, previo bagno di sangue fra i non sunniti. La Siria è tra i paesi islamici il più laico. La Costituzione vigente si riferisce all'Islām solo nell'articolo 3 a proposito del Capo dello Stato dicendo che deve essere di religione islamica e che il diritto musulmano è una delle fonti principali della legislazione. Il diritto islamico trova applicazione su due livelli: uno formale, dato da quelle sue parti che sono state inserite legislazione statale; il secondo,

^{lv} Musulmani Sunniti, Musulmani Sciiti, Musulmani Alawiti, Musulmani Ismaeliti, Drusi, Maroniti, Greco-Ortodossi, Melchiti, Armeni Ortodossi, Armeni Cattolici, Siro Ortodossi, Siro-Cattolici, Assiri (Nestoriani), Caldei, Cattolici Latini, Protestanti, Copti Ortodossi, Israeliti.

^{lvi} A parte il caso di matrimonio civile tra due libanesi celebrato all'estero. Tra le competenze dei tribunali confessionali c'è naturalmente il diritto matrimoniale per quanto riguarda: le condizioni e gli obblighi, la validità e la nullità del vincolo, la separazione e il divorzio, le contestazioni su corredo e dote in coesistenza di matrimonio.

è quello della applicazione pratica, cioè volontaria, del diritto islamico - quand'anche non promulgato dal legislatore - da parte dei cittadini musulmani.

Le comunità non musulmane sono quindi garantite legislativamente e giudizialmente. Il diritto siriano è quindi fortemente pluralista, non solo nei confronti delle altre religioni, come garantito dall'articolo 35 della Costituzione, sulla libertà di culto e il rispetto di tutte le religioni da parte dello Stato, ma è anche pluralista nei confronti delle diverse visioni dell'Islam.

Vari gruppi islamici rigoristi osservano strettamente le numerose prescrizioni della Legge coranica, ma in un paese secolare come la Siria, vivono isolati dal resto della comunità, lontani dal mondo, preferendo interagire solo con sé stessi attraverso il proprio codice di condotta che trova appunto fondamento nel Corano. Nel sistema siriano di pluralismo legale, la *sharī'ah* formale, quella cioè promulgata dal legislatore, si applica solo alle norme degli statuti personali, matrimonio, eredità e dote. La Siria, come il Libano (e anche la Giordania) assicura ai membri delle altre comunità religiose un'ampia sfera di libertà religiosa, comprendente il culto, il proselitismo, l'insegnamento, la costruzione di nuove chiese e di ospedali. L'applicazione della *sharī'ah* è variabile, poiché si va dalla sua osservanza integrale a un'applicazione moderata, giacché del pari volontaria è la scelta del cittadino islamico sull'interpretazione da fare alla legge religiosa. Come ha sintetizzato Mirella Galletti,

Tutti i cittadini hanno uguali diritti e la legislazione non contempla alcuna discriminazione. La religione non è segnata sulle carte di identità ma è registrata alle anagrafi. La legislazione è laica e prevede gli statuti personali che differiscono in base alla comunità di appartenenza e fa sì che ai cristiani non venga applicato il diritto coranico per quanto concerne il diritto di famiglia.^{lvii}

Pensare a statuti personali nel mondo occidentale sembra una follia, tanto più che non ne sentono il bisogno i Cristiani delle varie Chiese e gli Ebrei. Il discorso invece cambia per i Musulmani presenti in Occidente perché esistono problemi concreti da affrontare superando gli astrattismi. Ad esempio, nell'orgogliosa ex imperiale Gran Bretagna - che per tanto tempo aveva portato (per dirla con Kipling) il «fardello dell'uomo bianco» nel suo arduo sforzo di «civilizzare» un Oriente che peraltro mai si sarebbe incontrato con l'Occidente - tempo fa il *Lord Chief Justice*, il più alto grado giudiziario di Inghilterra e Galles dichiarò che la *sharī'ah* potrebbe avere un ruolo nell'attuale sistema legale britannico, nel senso che i principi della *sharī'ah* potrebbero essere usati nelle mediazioni e nei tribunali civili per risolvere le dispute, anche se ovviamente senza lapidazioni, fustigazioni o altre punizioni fisiche estreme come il taglio della mano. In ciò fu seguito da Lord Nicholas Phillips che in un discorso all'*East London Muslim Centre* sostenne lo stesso orientamento. Già in precedenza l'Arcivescovo di Canterbury, aveva affermato l'esigenza per i Musulmani in Gran Bretagna di potersi avvalere della Legge islamica. Si discute su quali casi, e in genere si sostiene che si tratterebbe di transazioni finanziarie, risoluzione di conflitti, divorzi e dispute coniugali. Inoltre un portavoce del Ministero della Giustizia dichiarò che la legge britannica naturalmente avrebbe sempre la precedenza su ogni altro sistema legale, ma che nulla impe-

^{lvii} Mirella Galletti, *Storia della Siria contemporanea*, Bompiani, Milano 2006, p. 42.

direbbe ai Musulmani di rispettare la *sharī'ah* se così desiderano, a condizione che essa non entri in conflitto con la legge inglese.

Fatte queste premesse veniamo al punto. L'inizio di una laicizzazione *soft* nel mondo musulmano potrebbe passare (paradossalmente) per il ripristino di statuti personali aggiornati con la previsione - cosa mancante in Libano - di un apposito statuto per chi non aderisca a nessuna religione (senza parlare di «ateismo», che da quelle parti è considerata una brutta parola), e che per conseguenza sarebbe sottoposto all'ordinario diritto civile.

Naturalmente i due rimedi proposti - da sviluppare in parallelo - non risolvono tutto, ma potrebbero dare un contributo a un miglioramento delle cose, e soprattutto rassicurare i musulmani più osservanti circa il rispetto della Legge islamica. Laici e islamici sono portatori di due concezioni del mondo e della vita antitetiche, e in più i musulmani sono maggioranza. Il tentativo di imporre l'una o l'altra di tali concezioni mediante l'esercizio del potere non può che portare allo scontro sanguinoso e alla fine di qualsiasi prospettiva di vita civile e di democrazia. Poi, prima o poi, gli sconfitti torneranno alla carica, e così via. La democrazia si regge solo in assenza di siffatte imposizioni; l'uso della maggioranza per introdurre scelte politiche-tecniche-amministrative sgradite alla minoranza è invece tutt'altra cosa, e fa parte del normale gioco della politica. Se uno dei principi fondamentali consiste nel non schiacciare la minoranza di oggi (che può diventare maggioranza di domani) e non puntare alla sua eliminazione, è pur vero che la maggioranza non può accettare che sia la minoranza a imporre visioni del mondo e stili di vita. Di modo che il principio di protezione riguarda maggioranza e minoranza insieme. Cosa che nel mondo islamico attualmente può funzionare meglio proprio con gli statuti personali - alla maniera libanese - ma allargati ai laici. Poi, domani è un altro giorno. A *latere* si potrebbero anche mettere in conto gli effetti di un ulteriore sviluppo e incidenza della secolarizzazione dei costumi, indotta dalla globalizzazione mediatica e dai fenomeni dell'urbanesimo. L'alternativa di incidere direttamente sulle mentalità diffuse, in favore di una loro più accentuata laicizzazione, comporterebbe il duplice svantaggio di richiedere tempi troppo lunghi e una forte dose di autoritarismo, tale da rammentare il giacobino «obbligare a essere liberi». Ossimoro ancora più accentuato di quello qui dianzi ipotizzato.

Un'osservazione finale. Esiste un tratto che accomuna i conservatori dell'Islām e i laici che non abbiano optato per l'ateismo: in definitiva entrambi secolarizzano fortemente la religione. Il paradosso di questa conclusione è solo apparente. Infatti, se l'aspirazione dei laici è rivolta alla razionalizzazione dell'islamismo, dal canto loro i conservatori hanno ridotto la religione a pratiche rituali, all'osservanza di moduli di comportamento, a un legalismo esasperato tutto sommato fine a sé stesso. Mancando in entrambi spiritualità ed etica, senso del sacro e della dimensione soprannaturale, ed emozione del cuore; l'effetto è che la religione ne risulta alquanto immiserita. Prima o poi una reazione di segno contrario dovrà pur esserci.

Per fortuna il tema del presente scritto è (auto)limitato a laicità e secolarizzazione, e non affronta il problema dell'introduzione della democrazia borghese nei paesi islamici. Così è possibile evitare di entrare nel paludoso sentiero che si apre dopo la domanda se sia fattibile questa democrazia in paesi dove spesso l'analfabetismo supera il 50% o addirittura il 60%. Però prima o

poi qualcuno politicamente scorretto dovrà farlo in modo esaustivo e il più possibile privo di pregiudizi ideologici.

PICCOLA BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE
(TESTI NON CITATI IN NOTA)

- Abd al-Malik, A., *Il pensiero politico arabo*, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Abdolmohammadi, Pejman, *La Repubblica Islamica dell'Iran: il pensiero politico dell'Ayatollah Khomeini*, De Ferrari, Genova 2009.
- Al-Azm Sadik J., *L'Illuminismo islamico. Il disagio della civiltà*, Di Rienzo, Roma 2002.
- Amin Samir, *La nation arabe*, Les Editions de Minuit, Paris 1976.
- Bausani Alessandro, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980.
- Bettini Romano, *L'Occidente dentro l'Islam*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Bozarslan Hamit, *La Turchia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Branca Paolo, *Voci dell'Islam moderno*, Marietti, Genova 1991.
- Campanini Massimo, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna 2003.
- , *Ideologia e politica nell'Islam*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Chafiq Chahla, *Le nouvel homme islamiste*, Le Félin, Paris 2002.
- , *La femme et le retour de l'Islam. L'expérience iranienne*, Le Félin, Paris 1991.
- Ghalioun Burhan, *Islam e Islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- Gresh Alan - Ramadan, Tariq, *Intervista sull'Islam*, Dedalo, Bari 2002.
- Guolo Renzo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Bari 2007.
- Kazancigil Ali e Özbudun, Ergun, *Atatürk, Founder of a modern State*, C. Hurst Company, London 2009.
- Khomeini Ruhollāh, *Il governo islamico*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma s. d.
- 'Ulāh Murtadha Mutahhari, Shahīd Ayatu, *I diritti della donna nell'Islam*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1988.
- Laroui A., *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Milano 1969.
- Lutsky Vladimir, *Storia moderna dei paesi arabi*, Teti, Milano 1975.
- Mernissi Fatima, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze 2002.
- Minganti Paolo, *I movimenti politici arabi*, Ubaldini, Firenze 1971.
- Naipaul V.S., *Fedeli a oltranza*, Adelphi, Milano 2002.
- Nangeroni Alessandro, *Dizionario del Corano*, Xenia, Milano 2001.
- Nasr Vali, *La rivincita sciita. Ira, Iraq, Libano. La nuova mezzaluna*, Università Bocconi, Milano 2007.
- Porciatti Anna Maria, *Dall'Impero Ottomano alla nuova Turchia*, Alinea, Firenze 1997.
- Ramadan Tariq, *Islam e libertà*, Einaudi Torino 2008.
- Rodinson Maxime, *Islam e capitalismo. Saggio sui rapporti tra economia e religione*, Einaudi, Torino 1968.
- Roy Olivier, *Islam alla sfida della laicità*, Marsilio, Venezia 2008.

Said Edward W., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 2008.

Scarcia Amoretti Biancamaria, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma 1998.

Vatikiotis Panayotis J., *Islam: Stati senza nazioni*, Il Saggiatore, Milano 1993.

Zarcone Pier Francesco, *Islam. Un mondo in espansione*, Massari, Bolsena 2000.



*Oh! just, subtle, and mighty opium! That to the hearts of poor and rich alike, for the wounds that will never heal, and for “the pangs that tempt the spirit to rebel,” bringest an assuaging balm; [...] thou buildest upon the bosom of darkness, out of the fantastic imagery of the brain, cities and temples, beyond the art of Phidias and Praxiteles-beyond the splendour of Babylon and Hekatompylos. [...] Thou only givest these gifts to man; and thou hast the keys of Paradise, oh, just, subtle, and mighty opium!*ⁱ
(Thomas de Quincey, *Confessions of an English Opium-Eater*, 1822, 115-6)

«WHICH IS IT TO-DAY, MORPHINE OR COCAINE?»:

L'OPPIO E I SUOI DERIVATI COME ELEMENTI STRUTTURALI, INTERCULTURALI E CREATIVI NEI TESTI LETTERARI, MEMORIALISTICI E SAGGISTICI DI LINGUA INGLESE DEL XVIII E XIX SECOLO.

MARIO FARAONE

I

La penetrazione della cultura dell'oppio nell'Inghilterra della fine del XVIII secolo e dell'inizio del XIX è un effetto collaterale, ma comunque importante, di un fenomeno che in questo periodo assume proporzioni sempre maggiori nell'economia e nella politica delle potenze europee in generale e di quella inglese in particolare: il colonialismo che, con una politica spesso

ⁱ Thomas De Quincey, *Confessions of an English Opium-Eater* (1822), London, Taylor & Hessey, 1823, pp. 115-6. Immagine: Albert Matignon (1860-1937), *Le vampire de l'opium* (1911).

aggressiva e comunque totalizzante, permette di instaurare rapporti economici con paesi lontani in modo da ottenere quantità sempre maggiori di materie prime e di anettere, in forme talvolta diversissime tra loro, vasti appezzamenti di territorio, fino a intere nazioni, su cui esercitare un controllo economico assoluto.ⁱⁱ

Sino alla seconda metà del XVIII secolo, l'Oriente con cui si confronta la borghesia inglese non è il «*far East*» della Cina e del Giappone, ma quasi unicamente quello noto oggi come «*middle East*», il medioriente asiatico e l'area magrebina del Mediterraneo. La pulsione «*escapista*» - la fuga dal concetto di realtà espresso dal razionalistico XVIII secolo, troppo vincolante e poco immaginativo - è un impulso che progressivamente spinge i lettori a cercare racconti e descrizioni di viaggi in grado di offrire realtà curiose e inusitate, comunque diverse dalla quotidianità britannica insulare; e gli autori a scrivere testi in grado di produrre questa fuga dalle consuetudini attraverso lo strumento della fascinazione.ⁱⁱⁱ

Il gusto per le «cineserie» e per usi e costumi di questi ancor più strani e lontani paesi è databile con sufficiente approssimazione proprio al volgere del secolo e ne è responsabile in modo significativo proprio la sensibilità romantica. Sono Samuel Taylor Coleridge e Thomas De Quincey a contribuire all'ampliamento di una visione interculturale della realtà, sostituendo nell'immaginario collettivo il senso di fuga dalla realtà fornito dalle *Arabian Nights* con l'ambiguità e il disagio prodotto dai sogni d'oppio provenienti dalla Cina. Inserendosi in un filone letterario paneuropeo, i due scrittori alterano la percezione dell'Oriente nella cultura britannica, mescolando atmosfere serene e rilassanti con situazioni violente, misteriose e demoniache, che proprio al consumo dell'oppio devono la propria natura. E, negli scritti e nelle dichiarazioni dei due autori, il consumo dell'oppio è sentito non tanto come una necessità di dipendenza viziosa, quanto come una «cura» da altri mali: generalmente malanni fisici; qualche volta problemi di ordine psicologico o caratteriale; ma anche blocchi e impedimenti che, in diversa misura, precipitano i due scrittori romantici verso la sterilità artistica.

ⁱⁱ Il concetto di «nazione» è qui usato in modo anacronistico, secondo l'uso novecentesco. Tuttavia, può contribuire a rendere l'idea sul progressivo assoggettamento di civiltà e culture lontane alla forza egemonica politica, economica e culturale inglese. Anche di «imperialismo» vero e proprio non è possibile parlare sino grosso modo agli anni Ottanta del XIX secolo, quando si scatena una vera e propria lotta paranoica tra gli stati europei per accaparrarsi ogni lembo rimasto libero in Africa. A tal proposito, si vedano David K. Fieldhouse, *Politica ed economia del Colonialismo, 1870-1945* (1980), Bari, Laterza, 1995; e Wolfgang J. Mommsen, *L'età dell'Imperialismo* (1969), Milano, Feltrinelli, 1970. Inoltre, sin dagli albori dell'epoca Vittoriana, la borghesia e il parlamento danno per scontato «*the genius of the race*» e il concetto di «*British Empire*». Cfr. Patrick Brantlinger, *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914*, Ithaca, NY, Cornell U.P., 1988, p. 21.

ⁱⁱⁱ Per un resoconto dettagliato della progressiva fortuna dei racconti orientali nell'Inghilterra del XVIII secolo, si veda Martha Pike Conant, *The Oriental Tale in England in the XVIIIth Century* (1908), London, Frank Cass, 1966. Per l'imitazione del modello orientale e la scrittura creativa del genere narrativo orientalista, si consulti Mario Faraone, «Tra geni, califfi e inferni: William Beckford come Narratore Orientale», *Trame* (Cassino), 1, 2000, pp. 151-82.



Charles Edouard Edmond Delort (1841-1895),
A Voluptuous Smoke

II

Thomas De Quincey muore a Edimburgo l'8 dicembre del 1859. Nel 1851 si è tenuta l'esposizione del Crystal Palace che, anche attraverso una pletora di padiglioni esotizzanti e un'offerta di realtà vagamente interculturali, ha decretato la grandezza assoluta dell'impero britannico, la sua potenza militare, economica e mercantile praticamente su tutto il globo. Nel 1859, su questo impero Vittoria regna ormai da ben 22 anni, amata e adorata da gran parte dei suoi sudditi, e il suo regno durerà ancora 42 anni, favorendo un'economia, almeno in apparenza, florida e perfetta. Con l'esclusione di Walter Savage Landor, De Quincey è l'ultimo dei grandi romantici ancora in circolazione e gli scrittori vittoriani sono in attività da almeno un decennio. La trattazione del ricorso all'uso dell'oppio e dei suoi derivati e l'allarme per una vera e propria dipendenza^{iv} da queste droghe è ormai uno dei temi più popolari della letteratura vittoriana: rappresentazioni

^{iv} Anche i termini «dipendenza» e «assuefazione» sono di uso moderno e vanno quindi impiegati con estrema attenzione. Infatti, fino alla seconda metà del XIX secolo, non vi è alcuna vera coscienza del fenomeno di dipendenza dall'oppio né tra il pubblico di consumatori né tra gli appartenenti alla classe medica: il laudano è assunto come cura per qualunque malanno, inclusi i semplici dolori reumatici o il mal di stomaco per indigestione, anche perché il suo costo contenuto e la sua disponibilità permettono al cittadino medio l'auto-prescrizione e gli consentono pertanto di evitare il ricorso alle cure di un sanitario vero e proprio, di gran lunga più dispendiose. In questo modo, le cifre di coloro che progressivamente si assuefanno all'uso di oppiacei sono praticamente sconosciute ai canali medici ufficiali. Inoltre, il consumo di oppio non viene mai effettivamente vietato per la quasi intera durata del XIX secolo. In America, la prima legge restrittiva e la *San Francisco Opium Den Ordinance*, che vieta le fumerie per il consumo pubblico solo dal 1875, ordinanza con chiari sentimenti anti-cinesi che cerca di impedire agli americani "bianchi" di divenire consumatori assuefatti. Altre leggi restrittive vengono emanate nel 1891, 1907 e 1909. Fino agli anni Venti del XX secolo, in Inghilterra il commercio è regolato dai farmacisti, poi intervengono leggi limitative anche in quel senso. Cfr. Virginia Berridge and Griffith Edwards, *Opium and the People: Opiate Use in Nineteenth-Century England* (1981) New Heaven, Yale UP, 1987, consultabile online all'URL:

<<http://www.druglibrary.eu/library/books/opiumpeople/index.html>>; e Barry Milligan, *Pleasures and Pains: Opium and the Orient in 19th Century British Culture*, Charlottesville, Virginia UP, 1995, pp. 22-3.

letterarie sono molto frequenti dalla celebre scena della fumeria d'oppio in *The Mystery of Edwin Drood* (1869) di Charles Dickens, fino a quelle molto più tarde di Arthur Conan Doyle, che attribuisce proprio al vizio dell'oppio una delle cause scatenanti dei fatti narrati in «The Man of the Twisted Lip» (1891). Ma è proprio negli scritti di Coleridge e di De Quincey che s'infrange il silenzio che aveva ammantato il consumo di oppio nella borghesia inglese. Un silenzio certamente dovuto alla cultura della riservatezza e al disagio connesso alla trattazione di un argomento così spinoso, considerata la vasta diffusione dei preparati a base d'oppio tra la popolazione.

Nella prima metà del XIX secolo, infatti, la tintura di laudano rappresenta un rimedio universale, una sorta di panacea per una vasta ed eterogenea quantità di malanni, che vanno dalla nevralgia al dolore di stomaco, qualunque sia la loro origine.^v Prima che il *Pharmacy Act* del 1868 la vincoli severamente alle sole farmacie professioniste,^{vi} la vendita dell'oppio, in bottigliette e flaconi, è di fatto libera, e il laudano, oltre a essere disponibile in qualunque farmacia o emporio

^v Come afferma il *Buchan's Domestic Medicine*, un manuale di divulgazione medica molto diffuso sin dalla metà del XVIII secolo. Cfr. *Buchan's Domestic Medicine: Or, A Treatise on the Prevention and Cure of Diseases by Regimen and Simple Medicine* (1769), Chapter XXIX, «Of Colds And Coughs», Philadelphia, Richard Folwell, 1799, pp. 210 e 212:

«A NERVOUS cough may only be removed by change of air, and proper exercise; to which may be added the use of gentle opiates. Instead of the saponaceous [SIC] pill, the paregoric elixir, &c. which are only opium disguised, ten, fifteen, twenty, or twenty-five drops of liquid laudanum, more or less, as circumstances require, may be taken at bed-time, or when the cough is most troublesome. Immersing the feet and hands in warm water will often appease the violence of a nervous cough». (210) «[...] OPIATES are sometimes necessary to allay the violence of the cough. For this purpose a little of the syrup of poppies, or five, six or seven drops of laudanum, according to the age of the patient, may be taken in a cup of hyssop or penny-royal tea, and repeated occasionally. Some recommend the extract of hemlock as an extraordinary remedy in the whooping cough; but so far as I have been able to observe, it is in no way superior to opium, which, when administered, will often relieve some of the most troublesome symptoms of this disorder». (212)

Il brano è consultabile online all'URL: <<http://www.americanrevolution.org/medicine.html>>.

^{vi} Il *Pharmacy Act* del 1868 rappresenta la più importante legislazione nel Regno Unito del XIX secolo per regolamentare il commercio di veleni e sostanze stupefacenti ritenute dannose, limitandolo ai soli farmacisti professionisti. Il controllo viene esercitato tramite la Royal Pharmaceutical Society of Great Britain, fondata nel 1841, con sede in Bloomsbury Square a Londra. Il *Pharmacy Act* divide veleni e droghe in due principali categorie. La seconda, in particolare, comprende le droghe che causano assuefazione, come gli oppiacei e tutti i preparati del papavero. Dapprima questo genera le proteste della maggior parte dei farmacisti, proprio in virtù del fatto che il laudano rappresenta una buona fetta dei loro introiti. Proteste così pressanti da far cancellare l'elenco degli oppiacei nella prima bozza di legge, salvo poi reintrodurli durante il successivo iter parlamentare. Maggiori informazioni su questa importante legge sono disponibili nel capitolo «10. The 1868 Pharmacy Act» in Virginia Berridge e Griffith Edwards, *Opium and the People, Opiate Use in Nineteenth-Century England*, cit., consultabile online all'URL:

<<http://www.druglibrary.eu/library/books/opiumpeople/pharmact.html>>. Il testo completo del *Pharmacy Act* del 1868 è consultabile online sul sito dell'*Hansard, the Official Report of debates in Parliament*, all'URL: <<http://hansard.millbanksystems.com/acts/pharmacy-act-1868>>.

ben fornito, è sicuramente posseduto dalla stragrande maggioranza delle famiglie borghesi.^{vii} Il problema fondamentale per ciò che riguarda l'assunzione di laudano è il rischio costante di trasformare la necessità di placare il dolore per un mal di denti o per una tosse stizzosa in una dipendenza più o meno definitiva, nell'intento di alleviare tensioni, depressioni e momenti di sconforto giornalieri; problema intensificato proprio dalla grande disponibilità, per giunta a buon mercato, del prodotto. Il passaggio dalla «fase A» alla «fase B» è esattamente quello che accade a De Quincey il quale, nell'autunno del 1804 mentre si trova al Worcester College di Oxford per studiare la letteratura tedesca e quella inglese, assume la sua prima dose di laudano acquistato a Londra proprio per curare un fastidioso mal di denti. E dire che Coleridge, che De Quincey stima e venera e con il quale intrattiene un'importante amicizia, lo ammonisce a proposito di questi pericoli sin dal loro primo incontro.^{viii}

La vita di De Quincey è un alternarsi di alti e bassi, di depressioni e comportamenti paranoici e monomaniacali alla ricerca di una stabilità nella produzione artistica, alternati a eccessi di entusiasmo e di energia creativa che in alcuni decenni lo spingono a produrre opere in tutti i generi in voga all'epoca, dalla poesia alla narrativa, dalla biografia al saggio giornalistico, dall'articolo scientifico e storico alla creazione di una propria personalissima forma di prosa poetica. Lutti familiari, insoddisfazioni personali e insuccessi universitari spingono l'autore ad assumere quantità sempre maggiori di gocce di laudano e di grani d'oppio.^{ix} Nel 1813 De Quincey consuma già 340 grani giornalieri, nominalmente per alleviare il dolore di un terribile mal di stomaco le cui cause risalgono a dieci anni prima, ovvero al celebre periodo trascorso nei bassifondi londinesi, vaga-

^{vii} Gli inglesi dell'epoca possono acquistare l'oppio in ogni forma, dalle gocce alla tintura, dallo sciroppo ai grani, dalle supposte alle pillole, persino nelle capsule originali del fiore. Inoltre, l'oppio e il laudano sono persino più a buon mercato di qualunque bevanda alcolica disponibile alle classi meno abbienti, per cui il loro consumo si diffonde rapidamente in tutta la popolazione. Cfr. Dean Latimer and Jeff Goldberg, *Flowers in the Blood: The Story of Opium*, New York, Franklyn Watts, 1981.

^{viii} Anche Coleridge inizia ad assumere l'oppio come cura medica. Nel suo caso, si tratta di fastidiosissimi dolori artritici dovuti ad aver passato un'intera notte sui prati all'età di 8 anni, dopo essere scappato di casa per un litigio con il fratello. L'assunzione di oppio diviene rapidamente una moda tra gli scrittori romantici e vittoriani, soprattutto in questa prima metà del XIX secolo. Tra le altre «vittime» dell'oppio, figurano anche John Keats (1795-1821), probabilmente il poeta romantico più rappresentativo dell'intero movimento, e Wilkie Collins (1824-1889), romanziere di grande spessore, collaboratore di Charles Dickens e uno dei padri fondatori del romanzo giallo classico, autore che solo negli ultimi decenni sta ricevendo la giusta attenzione da parte della critica.

^{ix} Soprattutto i lutti prematuri funestano la vita di De Quincey. Dopo aver perduto in tenerissima età la sorella Elizabeth, alla quale lo lega un rapporto intensissimo di complicità e condivisione, tra il 1833 e il 1840 altri lutti aggiungono dolore a dolore: la morte dell'amata moglie Margaret e la perdita di due dei figli. De Quincey, inoltre, lascia l'università nel 1808, senza mai laurearsi, e in un modo davvero stupefacente. Infatti, superato brillantemente l'esame di latino, scappa letteralmente senza neanche sostenere l'esame di greco, materia nella quale egli eccelle come pochi altri eruditi del suo tempo. Un aneddoto racconta che, frequentando la Bath Grammar School, il giovanissimo autore scriveva e parlava con tanta facilità in greco che un suo maestro si disse convinto che egli fosse in grado di rivolgersi a una folla ateniese con più facilità di quanto il maestro stesso potesse fare con una folla inglese.

bondando come un diseredato, dopo essere sfuggito al controllo severo degli esecutori testamentari del padre. Questo è l'episodio centrale della vita di De Quincey, e costituisce il materiale narrativo delle sue *Confessions of an English Opium Eater*, comparso sul *London Magazine* in due parti tra il settembre e l'ottobre del 1821.^x

L'assunzione di oppio varia nel corso della sua vita. Nel 1817 dopo il matrimonio, ad esempio, riesce a ridurre il consumo a soli 40 grani giornalieri, ma già tra il 1822 e il 1823 la dipendenza peggiora di nuovo. Inoltre, la ferrea forza di volontà gli permette più volte di ridurre la dose soprattutto quando, tra gli anni Trenta e Quaranta, collaborando con la *Blackwood Edimburgh Magazine* e con la *Tait's Edimburgh Magazine*, è costretto a tempi di scrittura e consegna molto precisi e cadenzati; salvo poi riprendere e intensificare per le più svariate ragioni, dai lutti familiari ai perenni problemi economici, e non riuscire mai a smettere del tutto. Dopo il 1844, e fino alla morte, De Quincey riesce a imporsi la quantità massima giornaliera di 6 grani, quantità dalla quale non è mai più in grado di staccarsi.

L'atteggiamento di De Quincey nei confronti dell'assunzione dell'oppio non è né una difesa a spada tratta né un atto di pentimento e di accusa formale espresso in modo univoco. Gran parte delle difficoltà rappresentate dalla lettura delle *Confessions* consistono proprio nell'ambiguo affermare i piaceri e i dolori provenienti dall'assunzione quotidiana ed eccessiva dell'oppio con una prosa al contempo scientifica e visualizzatrice, comunque fortemente incline a esplorare tutte le possibilità connesse a un'abitudine sempre in bilico tra la necessità e il vizio. De Quincey è perfettamente consapevole dei problemi derivanti dalla sua smodata assunzione di grani d'oppio

^x Cfr. Thomas De Quincey, «Prefatory notice to the new and enlarged edition of 1856», in *The Collected Writings of Thomas De Quincey*, London, A. & C. Black, 1897, Volume 3, p. 221:

«WHEN it had been settled that, in the general series of these republications, the *Confessions of an English Opium-Eater* should occupy the Fifth Volume, I resolved to avail, myself most carefully of the opening thus made for a revision of the entire work. By accident, a considerable part of the *Confessions* (all, in short, except the *Dreams*) had originally been written hastily; and, from various causes, had never received any strict revision, or, virtually, so much as an ordinary verbal correction. But a great deal more was wanted than this. The main narrative should naturally have moved through a succession of secondary incidents; and, with leisure for recalling these, it might have been greatly inspirited». (1856, 221)

La vicenda editoriale dell'opera è complessa. Dopo la prima edizione in due parti a cui si fa riferimento, le *Confessions* vengono pubblicate in forma di volume unitario nel 1822, con una introduzione e un'appendice scritte appositamente dall'autore. Infine, De Quincey appronta una edizione collettiva della maggior parte delle sue opere nel 1856, e pubblica nuovamente le *Confessions* come quinto volume della raccolta. Ma non si limita a pubblicare il testo del 1822, bensì lo rivede e aggiunge nuove reminiscenze e un gran numero di pagine aggiuntive, come afferma nell'introduzione scritta appositamente. Inoltre, una nuova edizione completa delle opere di De Quincey, pubblicata nel 1897 a Londra da A. & C. Black, sposta le *Confessions* insieme a tutto l'apparato pre e postfatorio al terzo volume della collana, disponibile online all'URL: <<https://archive.org/details/collectedwritin07quingoog>>. Per i dati completi delle singole edizioni citate, si veda nelle note alla loro prima occorrenza, e nella bibliografia finale. Per motivi di praticità, nel corso della presente trattazione farò riferimento alle differenti edizioni ricorrendo all'indicazione «1822» o «1856» a seconda dei casi, seguita dal numero delle pagine del brano citato.

e gocce di laudano, così com'è consapevole dei danni, solo temporanei per fortuna, che la droga provoca alla sua salute. Ma è anche consapevole del fatto che l'oppio gli consente di intensificare alcune delle facoltà direttamente connesse all'atto creativo dello scrittore, ovvero la memoria e l'immaginazione,^{xi} permettendogli anche di indagare sui meccanismi del loro funzionamento e su come ottenerne vantaggi nel momento della produzione artistica. In altre parole, l'oppio, oltre a essere un rimedio per i malanni fisici e un sedativo per quelli caratteriali e psicologici, diviene una vera e propria «cura» per la sterilità artistica, perché permette all'autore di rimuovere gli ostacoli alla propria creatività.

Questa, almeno, è l'esplicita giustificazione che Coleridge offre per il personale consumo quotidiano di oppio e laudano, che aumenta progressivamente verso la fine del XVIII secolo. La celebre introduzione alla poesia *Kubla Khan* (1798) è un vero e proprio manifesto programmatico della cosiddetta «arte inconscia», nei cui confronti Coleridge si definisce scettico (come molti critici della sua arte) ma che nondimeno sembra voler praticare. Se nel testo che segue sostituiamo «anodino» con «due grani d'oppio» come originalmente il poeta aveva scritto,^{xii} ci si renderà conto di come, almeno a detta di Coleridge, l'assunzione della droga possa indurre uno stato di torpore propizio per la produzione poetica:

In the summer of the year 1797, the Author, then in ill [296] health, had retired to a lonely farmhouse between Porlock and Linton, on the Exmoor confines of Somerset and Devonshire. In conse

^{xi} Il concetto di «immaginazione» è di estrema importanza per la poetica romantica. Coleridge ne parla diffusamente nella sua *Biographia Literaria*, teorizzando sistematicamente una differenza sostanziale tra i termini *imagination* e *fancy* che da sempre costituiscono una divergenza bipolare nella letteratura inglese. Cfr. S.T. Coleridge, *Biographia Literaria, or, Biographical sketches of my literary life and opinions*, London, William Clowes and Son, 1817, p. 144:

«The imagination then I consider either as primary, or secondary. The primary imagination I hold to be the living power and prime agent of all human perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM. The secondary I consider as an echo of the former, co-existing with the conscious will, yet still as identical with the primary in the kind of its agency, and differing only in degree, and in the mode of its operation. It dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create ; or where this process is rendered impossible, yet still, at all events, it struggles to idealize and to unify. It is essentially vital, even as all objects (as objects) are essentially fixed and dead.

Fancy, on the contrary, has no other counters to play with, but fixities and definites. The Fancy is indeed no other than a mode of memory emancipated from the order of time and space; and blended with, and modified by that empirical phenomenon of the will, which we express by the word choice. But equally with the ordinary memory, it must receive all its materials ready made from the law of association». (144)

Il testo integrale è disponibile online all'URL: <<https://archive.org/details/biographicalitera00coleuoft>>.

^{xii} Cfr. «Crewe Manuscript of *Kubla Khan*», in *William Wordsworth and the Age of English Romanticism*, a cura di Jonathan Wordsworth (et alii), New Brunswick, NJ, Rutgers U.P., 1987, pp. 184-5.



Henry Emile Vollet (1861-1945), *Le Vice d'Asie - fumerie d'opium* (1909)

quence of a slight indisposition, an anodyne had been prescribed, from the effects of which he fell asleep in his chair at the moment that he was reading the following sentence, or words of the same substance, in Purchas's Pilgrimage: «Here the Khan Kubla commanded a palace to be built, and a stately garden thereunto. And thus ten miles of fertile ground were inclosed [SIC] with a wall». The Author continued for about three hours in a profound sleep, at least of the external senses, during which time he has the most vivid confidence, that he could not have composed less than

from two to three hundred lines; if that indeed can be called composition in which all the images rose up before him as things, with a parallel production of the correspondent expressions, without any sensation or consciousness of effort. On awaking he appeared to himself to have a distinct recollection of the whole, and taking his pen, ink, and paper, instantly and eagerly wrote down the lines that are here preserved. At this moment he was unfortunately called out by a person on business from Porlock, and detained by him above an hour, and on his return to his room, found, to his no small surprise and mortification, that though he still retained some vague and dim recollection of the general purport of the vision, yet, with the exception of some eight or ten scattered lines and images, all the rest had passed away like the images on the surface of a stream into which a stone has been cast, but, alas! without the after restoration of the latter!^{xiii}

^{xiii} Samuel Taylor Coleridge, *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge, Vol I and II*, a cura di Ernest Hartley Coleridge, Clarendon Press, 1912, p. 296. Il riferimento al 1797 è, com'è noto, errato: da un testo manoscritto di Coleridge, datato «November 3, 1810», risulta evidente che l'estate a cui fa riferimento è quella del 1798. Il *Purchas's Pilgrimage* a cui Coleridge fa riferimento è *Purchas His Pilgrimage: or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present* (1613), del religioso e scrittore inglese Samuel Purchas (1577?-1626), il quale, pur non avendo mai viaggiato in vita sua molto più lontano della natia Thaxted nell'Essex, compila una raccolta in quattro volumi di racconti di viaggio e pseudo-traduzioni di racconti orientali, generi entrambi molto popolari nel XVIII secolo. Il brano a cui Coleridge fa riferimento proviene dal libro IV, capitolo 13 di *Purchas his Pilgrimage*, London, Henrie Fetherstone, 1614, p. 415, ed è consultabile online all'URL <<http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/coleridge.crewe.html>>:

Nel caso di De Quincey, le due funzioni di cura fisica e psicologica l'oppio le svolge in occasione della prima assunzione e continua a svolgerle per parecchio tempo. Come si è detto, infatti, De Quincey soffre di problemi di stomaco, certamente dovuti alla pessima e irregolare alimentazione nel corso della sua esperienza di vagabondaggio e accattonaggio a Londra, tra il luglio del 1802 e il marzo del 1803. Da principio, l'assunzione è limitata ai sabati sera, e permette all'autore di aggirarsi per le strade in uno stato di torpore, che nondimeno gli garantisce una ipersensibilità generalizzata nei rapporti con gli altri esseri umani e, soprattutto, gli acuisce la sensibilità musicale quando si reca ai concerti e all'opera.^{xiv} Ma ben presto il bisogno diventa quotidiano, e De Quincey è sempre più dipendente dalla sua personalissima «cura».

Le *Confessions* tracciano un percorso preciso e completo, una vera e propria geometria dell'oppiomane professionista, accompagnata da una topografia minuziosa dei luoghi della Londra «altra» dove, tra diseredati e infelici di ogni sorta (indagine sociale *ante litteram* sui paradossi

«In Xanadu did Cublai Can build a stately Pallace, encompassing sixteene miles of plaine ground with a wall, wherein are fertile Meddows, pleasant Springs, delightful Streames, and all sorts of beasts of chase and game, and in the midst thereof a sumptuous house of pleasure, which may be removed from place to place. Here he doth abide in the months of June, July, and August, on the eighth and twentieth day whereof, he departeth thence to another place to do sacrifice in this manner: He hath A herd or Drove of Horses and Mares, about ten thousand, as white as snow; of the milke whereof none may taste, except he be of the blood of Cingis Can. Yea, the Tartars do these beasts great reverence, nor dare any cross their way, or go before them. According to the directions of his Astrologers or Magicians, he on the eight and and twentieth day of August aforesaid, spendeth and poureth forth with his own hands the milke of these Mares in the aire, and on the earth, to give drink to the spirits and Idols which they worship, that they may preserve the men, women, beasts, birds, come, and other things growing on the earth».

Il testo integrale del volume di Purchas è disponibile all'URL:

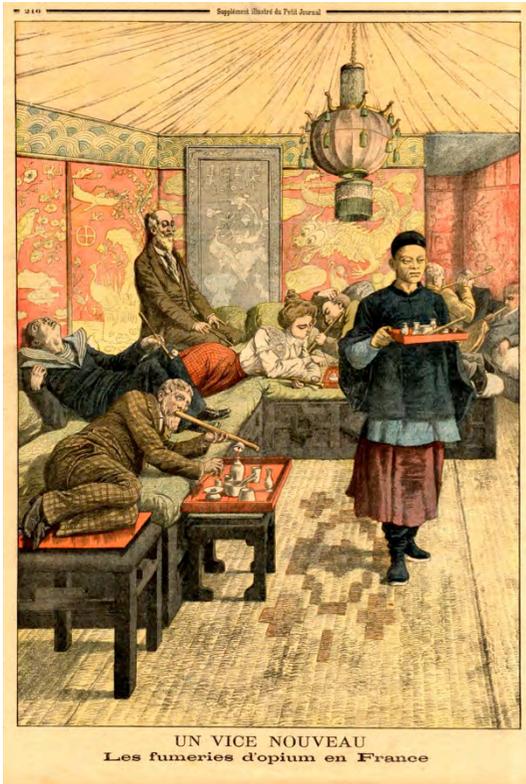
<<https://archive.org/details/purchashispilgri00purc>>.

^{xiv} Il potere dell'oppio di amplificare la percezione auditiva, permettendogli così di apprezzare la musica in modo più profondo, è uno degli elementi positivi, non a caso connesso con la sfera artistica, sui quali l'autore insiste:

«I seldom drank [a glass of laudanum negus, warm, and without sugar], at that time, more than once in three weeks: this was usually on a Tuesday or a Saturday night; my reason for which was this. In those days Grassini sang at the Opera: and her voice was delightful to me beyond all that I had ever heard. [...] The orchestra was distinguished by its sweet and melodious grandeur from all English orchestras, the composition of which, I confess, is not acceptable to my ear, from the predominance of the clangorous instruments, and the absolute tyranny of the violin. [...] it is by the reaction of the mind upon the notices of the ear, (the matter coming by the senses, the form from the mind,) that the pleasure is constructed. [...] Now opium, by greatly increasing the activity of the mind generally, increases, of necessity, that particular mode of its activity by which we are able to construct out of the raw material of organic sound an elaborate intellectual pleasure». (1822, 104-7)

De Quincey fa riferimento a Giuseppina (o Josephina) Maria Camilla Grassini (1773-1850), celebre contralto italiano, molto famosa sui palcoscenici europei tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, e molto popolare nei salotti della borghesia, tanto da divenire - seppure in momenti diversi - l'amante sia di Napoleone che del duca di Wellington.

della ricca vita borghese del tempo), l'autore conduce una vita miserrima e ai limiti della sussistenza, i cui influssi nefasti lo spingeranno in seguito a ricorrere all'oppio per sfuggire ai dolori fisici e mentali. L'«Opening address» è di chiara natura scientifica,^{xv} e contribuisce ad accreditare la trattazione dell'argomento non come le mistificazioni di un pazzo, ma come le considerazioni serie e argomentate di uno studioso, quale del resto l'autore è:



“Un vice nouveau. Les fumeries d'opium en France”, copertina di *Le Petit Journal*, 5 luglio 1903

non si illude di essere l'unico a essere affascinato da questa «cura», terapia che sovente è peggiore del male: «*Guilt, therefore, I do not acknowledge: and, if I did, it is possible that I might still resolve on the present act of confession, in consideration of the service which I may thereby render to the whole class of opi-*

For my own part, without breach of truth or modesty, I may affirm, that my life has been, on the whole, the life of a philosopher: from my birth I was made an intellectual creature: and intellectual in the highest sense my pursuits and pleasures have been, even from my school-boy days. If opium-eating be a sensual pleasure, and if I am bound to confess that I have indulged in it to an excess, not yet recorded of any other man, it is no less true, that I have struggled against this fascinating enthralment with a religious zeal, and have, at length, accomplished what I never yet heard attributed to any other man - have untwisted, almost to its final links, the accursed chain which fettered me. (1822, 4-5)

È evidente la sensibilità romantica dell'impresa titanica, ma in *De Quincey* è altrettanto evidente l'appartenenza a un genere umano che egli sa bene condividere molte delle sue preoccupazioni e vivere molti dei suoi drammi. Se è consapevole della natura quasi da «esperimento scientifico» della sua avventura,

^{xv} Così come anche la stragrande maggioranza del resto della trattazione. L'autore non si stanca mai di sottolineare che la sua disquisizione procede *ex cathedra*, sottolineando l'esperienza personale che l'autorizza a trattare questo argomento: «*[...] It is to be recollected, that I speak from the ground of a large and profound personal experience: whereas most of the unscientific authors who have at all treated of opium, and even of those who have written expressly on the materia medica, make it evident, from the horror they express of it, that their experimental knowledge of its action is none at all.* (1822, 98-9)

umeaters. *But who are they? Reader, I am sorry to say, a very numerous class indeed*. (1822, 5) E De Quincey passa effettivamente in rassegna a una serie di nomi eccellenti per il periodo, tra i quali proprio Samuel Taylor Coleridge,^{xvi} rendendo noto alla popolazione inglese per la prima volta che il fenomeno è assai diffuso e che lo è soprattutto (ma non solo) nelle sfere più abbienti e più rappresentative della società.

Come si è detto, il tono cattedratico e asettico, proprio dell'indagine sociologica, conferisce sin dall'inizio rispettabilità e credibilità alla narrazione e quindi affidabilità alle considerazioni finali.^{xvii} L'autore fornisce il suo resoconto come una specie di conquista personale che ora mette

^{xvi} Curiosamente, non è l'aver apertamente dichiarato la dipendenza di Coleridge dall'oppio il motivo per il quale De Quincey si aliena l'amicizia della famiglia del celebre poeta. Coleridge muore nel luglio del 1834. Tra il settembre dello stesso anno e il gennaio del 1835 De Quincey pubblica sulla *Tait's Magazine* un lungo saggio biografico in quattro parti, dal titolo appunto «Samuel Taylor Coleridge» nel quale, oltre a ribadire l'uso dell'oppio da parte del poeta, rivela che il matrimonio di Coleridge era dovuto a una questione d'onore; che la figlia Sara era gelosa di Dorothy Wordsworth perché le si sentiva inferiore; e che Coleridge stesso aveva fatto ricorso più volte al plagio nei confronti di Friedrich Schelling e Frederica Braunn, pur al contempo esaltando l'inventività dell'amico. Il ricorso a rivelazioni di questo genere fanno sì che la qualità degli scritti biografici di De Quincey sia a lungo stata considerata con diffidenza. Altrettanto curiosamente, Sara Coleridge è comunque disposta ad ammettere la buona fede di De Quincey, e la bontà complessiva del suo intento autobiografico. Cfr. Sara Coleridge, «Letter to Mrs. Plummer, October 1834», in *Memoir and letters of Sara Coleridge*, a cura di Edith Coleridge, New York, Harper & brothers, 1874, p. 102:

«We have been very much hurt with our former friend, Mr. De Quincey, the opium-eater, as he chooses to be styled, for publishing so many personal details respecting my parents in Tait's Magazine. [...] He has characterized my father's genius and peculiar mode of discourse with great eloquence and discrimination. He speaks of him as possessing "the most spacious intellect, the subtlest and most comprehensive" (in his judgment) that ever existed among men. Whatever may be decided by the world in general upon this point, it is one which, from learning and ability, he is well qualified to discuss. I can not believe that he had any enmity to my father, indeed he often speaks of his kindness of heart; but "the dismal degradation of pecuniary embarrassments," as he himself expresses it, has induced him to supply the depraved craving of the public for personality, which his talents would have enabled him in some measure to correct».

^{xvii} L'autore esamina la situazione londinese, ma si spinge sino a trarre deduzioni statistiche complessive sull'intera Inghilterra: «*Now, if one class, comparatively so limited, could furnish so many scores of cases (and that within the knowledge of one single inquirer), it was a natural inference, that the entire population of England would furnish a proportionable number*». (1822, 6) E difatti, analizzando la situazione di Manchester e soprattutto della comunità operaia di questa popolosa città, De Quincey «socio-antropologo» sul campo si rende perfettamente conto delle dimensioni del fenomeno e delle sue motivazioni economiche:

«I was informed by several cotton - manufacturers, that their work-people were rapidly getting into the practice of opium-eating; so much so, that on a Saturday afternoon the counters of the druggists were strewed with pills of one, two, or three grains, in preparation for the known demand of the evening. The immediate occasion of this practice was the lowness of wages, which, at that time, would not allow them to indulge in ale or spirits: and, wages rising, it may be thought that this practice would cease: but, as I do not readily believe that any man, having once tasted the divine luxuries of opium, will af-

a disposizione dei suoi lettori. La «cura» sembra essere stata applicata in duplice direzione: l'oppio è servito a De Quincey per «curarsi» dall'incapacità di scrivere e dai malanni fisici che lo funestavano, e De Quincey afferma di essere riuscito a «curarsi» autonomamente dalla dipendenza dall'oppio, riuscendo in effetti a uscirne, anche se mai abbandonando del tutto il consumo.

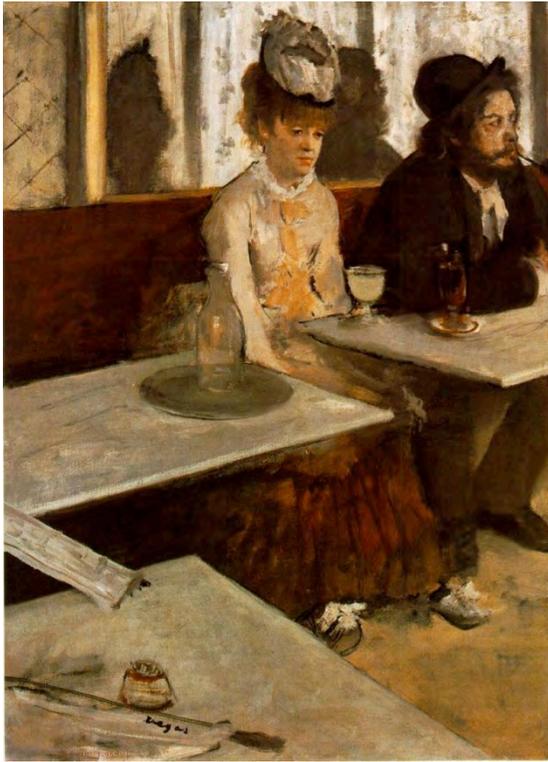
Per conseguire questo risultato, sin da questo «address» iniziale, l'autore ricorre a citazioni da prestigiosi trattati medici e scientifici del periodo, come *An essay on the effects of opium: considered as a poison*, pubblicato nel 1763 da John Awsiter, farmacista del Greenwich Hospital, sulle cui considerazioni complessive De Quincey esprime più di un dubbio.^{xviii} E conclude la sua rapida introduzione anticipando importanti rivelazioni «at the close of my confessions, where I shall present the reader with the moral of my narrative». (1822, 9) Questa affermazione è molto importante, perché

terwards descend to the gross and mortal enjoyments of alcohol, I take it for granted, "That those eat now, who never ate before; And those who always ate, now eat the more"». (1822, 7-8)

^{xviii} Si veda John Awsiter *An essay on the effects of opium: considered as a poison. With the most rational method of cure, deduced from experience. Directing likewise the proper means to be used when physical assistance cannot be readily obtained; necessary to be universally known, for the preservation of life*, London, Printed for G. Kearsly, 1763. Il testo integrale del volume è disponibile all'URL: <<https://archive.org/details/essayoneffectsof00awsit>>. All'epoca, il dibattito scientifico sulle virtù e sui pericoli insiti nell'uso protratto di droghe e di sostanza oppiacee è abbastanza vivace, e la competenza dimostrata da De Quincey nell'address del 1822 è più che giustificabile, se si considera l'avidità di lettore che lo ha sempre contraddistinto. Inoltre, due scuole di pensiero generalmente opposte si fronteggiano nel panorama scientifico e pubblicitario del periodo. Cfr. a questo proposito Jerome H. Jaffe e Faith K. Jaffe, «4. Historical Perspectives on the Use of Subjective Effects Measures in Assessing the Abuse Potential of Drugs», in *Testing for Abuse Liability of Drugs in Humans*, a cura di Marian W. Fischman e Nancy K. Mello ("NIDA RESEARCH MONOGRAPH, No. 92"), Rockville, MD, U.S. Department of Health and Human Services, 1989, p. 46, consultabile Online all'URL: <<http://archives.drugabuse.gov/pdf/monographs/download92.html>>:

«In 1700, an English pharmacist, John Jones, published The Mysteries of Opium Revealed. Although he recognized the danger of "long and lavish use", and of discontinuation after such excess, his treatise was largely laudatory. He believed that most of the problems encountered with opium were due to impurities. John Jones is frequently given credit for linking the persistence of opium use to the withdrawal syndrome that follows cessation, a link that is rarely questioned. He proposed a method of gradual dose reduction to ease the severity of withdrawal (Kramer 1980, 1981). In a dubious tribute to his early insight, opiate addicts continued to describe the severity of their habit as the size of their "Jones" well past the middle of the 20th century. During the next several decades, the use of opium was widely recommended and used for diverse disorders. During these years its capacity to alter mood and elevate the spirits became generally well known. However, according to Kramer (1981), at least one observer expressed considerable concern. In 1763, John Awsiter, apothecary to Greenwich Hospital expressed the concern that if the pleasure-giving properties of the drug were to become well known, there would be widespread habituation, which would be a general misfortune. Thus by the mid-18th century, two views of opium addiction had been put forth: people continue to use the drug because of the distress of withdrawal, or people use it repeatedly to experience its pleasure-giving effects"».

Il testo a cui fanno riferimento Jerome e Faith Jaffe è John Jones, *The Mysteries of Opium Revealed*, London, Richard Smith, 1701, disponibile online all'URL: <archive.org/details/mysteriesopiumr00jonegoog>.



Edgar Degas (1834-1917), *L'Absinthe, ou Dans un café*
(1876) Paris, Musée d'Orsay

racchiude una condizione ossimorica che è alla base dell'intero trattato: De Quincey si presenta come una sorta di moralista, la cui finalità è di illustrare ai lettori la perniciosità dell'assunzione illimitata della droga, ma il mezzo con il quale porta avanti questa campagna informativa - il racconto delle sue gesta a Londra e la sua vita successiva - non è certo un *exemplum* morale che possa legittimare la conclusione edificante moralista stessa. Se l'autore vuole spingere il lettore a riflettere sull'errore che ha commesso, la descrizione di questo «errore» è talmente esaltante per lui che il rischio è quello del proselitismo.^{xix}

La sezione delle «Preliminary Confessions» narra il progressivo avvicinamento di De Quincey all'uso dell'oppio, e gli episodi di vita nella comunità degli emarginati londinesi. È qui che l'autore delinea uno dei personaggi più vivi non solo della sua opera ma anche dell'intera produzione romantica: la giovane prostituta Ann, che lo salva da morte certa somministrandogli un farmaco contro la febbre; che assume progressivamente un valore molto importante per la sua tragica vita; e che

sparisce misteriosamente nel nulla, non presentandosi a un appuntamento, senza dare mai più notizie di se.^{xx}

La seconda parte delle *Confessions* si apre con ulteriori descrizioni delle sofferenze patite nel corso di questa esperienza di emarginazione e con il resoconto dell'assuefazione alla droga. Si di-

^{xix} Qualcosa di simile avviene nel *Robinson Crusoe* (1719) di Daniel Defoe. L'autore, spacciandosi per il protagonista della storia, spesso argomenta sui pericoli e le punizioni che possono risultare dal disattendere la volontà paterna e il volere a tutti i costi partire per il mare in cerca di fortuna anziché vivere una vita modesta e benestante nell'ambito della famiglia. Ma i risultati conseguiti da Robinson, che pure si pente amaramente mille e mille volte della decisione presa, il suo tornare dopo 27 anni e scoprirsi ricchissimo, certo non depongono a favore dell'intento moralistico enunciato.

^{xx} Come per la maggior parte dei romantici, la presenza delle figure femminili è sempre molto importante per De Quincey. Oltre alla madre rigida e severa che lo affida ai tutori, notevole importanza rivestono per lui la sorella Elizabeth, con la quale l'autore ha un rapporto di affetto profondo e la cui morte nel 1792 lo getta in una prostrazione assoluta; l'amata moglie Margaret, scomparsa prematuramente nel 1837; le adorate figlie Florence ed Emily, che in successione si occupano del padre, rimettendolo spesso in carreggiata e curando i suoi problemi finanziari sino a dargli una relativa tranquillità economica.

vide in pratica in due sottosezioni, la prima delle quali è «The Pleasures of Opium» che, attraverso numerosi episodi di vita, illustra, appunto, il paradiso dei piaceri derivanti dall'oppio. In particolare, De Quincey sottolinea il fatto che l'effetto dell'oppio produce un'intensificazione della sensibilità e della percezione, a loro volta elementi basilari per l'atto della creazione artistica. L'autore disquisisce sulla somiglianza con gli effetti prodotti dall'alcool, negandola quantitativamente e qualitativamente:

The pleasure given by wine is always mounting, and tending to a crisis, after which it declines : that from opium, when once generated, is stationary for eight or ten hours: the first, to borrow a technical distinction from medicine, is a case of acute - the second, of chronic pleasure: the one is a flame, the other a steady and equable glow. But the main distinction lies in this, that whereas wine disorders the mental faculties, opium, on the contrary (if taken in a proper manner), introduces amongst them the most exquisite order, legislation, and harmony. (1822, 95)

Ecco il punto: l'oppio non stravolgerebbe affatto le facoltà mentali, ma al contrario esalterebbe la capacità di creazione artistica. De Quincey usa termini non dissimili da quelli che Coleridge impiega per la sua celebre distinzione tra *imagination* e *fancy*:

Wine unsettles and clouds the judgment, and gives a preternatural brightness, and a vivid exaltation to the contempts and the admirations, the loves and the hatreds, of the drinker: opium, on the contrary, communicates serenity and equipoise to all the faculties, active or passive: and with respect to the temper and moral feelings in general, it gives simply that sort of vital warmth which is approved by the judgment, [...] I myself, who have never been a great wine-drinker, used to find that half a dozen glasses of wine advantageously affected the faculties-brightened and intensified the consciousness - and gave to the mind a feeling of being «ponderibus librata suis». [...] But still, wine constantly leads a man to the brink of absurdity and extravagance; and, beyond a certain point, it is sure to volatilize and to disperse the intellectual energies: whereas opium always seems to compose what had been agitated, and to concentrate what had been distracted. (1822, 95-7)

Le qualità positive dell'oppio, in altre parole, superano di gran lunga gli effetti collaterali e perniciosi che l'assunzione dei suoi derivati sembra comunque provocare. De Quincey non nasconde mai, in nessuna sezione del testo, l'esistenza e l'insidiosità di tali effetti. Ma in «The Pleasures of Opium» per lui conta soprattutto che l'assunzione di questa sostanza sia di grande aiuto per la sua attività di letterato e di studioso: «[B]ut the opium-eater (I speak of him who is not suffering from any disease, or other remote effects of opium,) feels that the diviner part of his nature is paramount ; that is, the moral affections are in a *Etate* of cloudless serenity; and over all is the great light of the majestic intellect». (1822, 98)

La seconda sottosezione è, ovviamente, «The Pains of Opium», e De Quincey cambia registro, concentrandosi sugli effetti nocivi, o per lo meno contraddittori, che un'assunzione generalizzata e prolungata degli oppiacei comporta. Descrivendo la battaglia con l'oppio, la riduzione dai 320 grani giornalieri - o 8000 gocce di Laudano, come meticolosamente annota nelle sue memorie - a 80 grani soltanto (salvo poi aumentare di nuovo la dose in seguito ad alterne fortune nelle vicissitudini quotidiane, come si è detto), l'autore sottolinea che quello stesso strumento che era servi-

to per potenziare la sua memoria e la sua immaginazione, a lungo andare ha indebolito la sua volontà di studioso:

My studies have now been long interrupted. I cannot read to myself with any pleasure, hardly with a moment's endurance. [...] For nearly two years I believe that I read no book but one [un finished work by Spinoza, De emendatione humani intellectus] But my proper vocation, as I well knew, was the exercise of the analytic understanding. Now, for the most part, analytic studies are continuous, and not to be pursued by fits and starts, or fragmentary efforts. [...] I shrunk from them with a sense of powerless and infantine feebleness that gave me an anguish the greater from remembering the time when I grappled with them to my own hourly delight; [...]. (1822, 148-50)

Insomma, lo stesso oppio che era servito ad acuire la fantasia e l'uso dell'intelletto e ad aumentare la sensibilità di percezione della realtà circostante, ora rende un pessimo servizio a De Quincey, perché gli impedisce di mantenere la concentrazione e la dedizione necessarie a dedicarsi ai propri studi e ai propri scritti nel modo migliore. E ben presto il lavoro di scrittore ne risente, gli accordi per le consegne di materiali saltano, le scadenze non vengono rispettate.^{xxi}

De Quincey si rende rapidamente conto che, al lungo andare, la «cura» che ha scelto è spesso, se non sempre, peggiore del male per cui era intesa:

I have thus described and illustrated my intellectual torpor, in terms that apply, more or less, to every part of the four years during which I was under the Circean spells of opium. But for misery and suffering, I might, indeed, be said to have existed in a dormant state. I seldom could prevail on myself to

^{xxi} È il caso della vicenda editoriale dei *Prolegomena to all future Systems of Political Economy*, opera che avrebbe dovuto essere pubblicata a ridosso de *Principles of Political Economy* (1817) del pensatore ed economista David Ricardo, personalità di spicco nel panorama del periodo, molto ammirata da De Quincey. L'autore si impegna e si sforza ma, ciononostante, non riesce a terminare il manoscritto nei tempi concordati, e questo lo avvilita: «*I designed to publish my work: arrangements were made at a provincial press, about eighteen miles distant, for printing it. [...] The work was even twice advertised: and I was, in a manner, pledged to the fulfilment of my intention. But I had a preface to write; and a dedication, which I wished to make a splendid one, to Mr. Ricardo. I found myself quite unable to accomplish all this. The arrangements were countermanded [...] and my Prolegomena rested peacefully by the side of its elder and more dignified brother*». (1822, 154-5)

Questo senso di inconcludenza, di frammentarietà e di eterna divagazione e procrastinazione in cerca di perfezioni utopiche, accompagnerà sempre De Quincey ed è uno dei limiti che i suoi detrattori gli attribuiranno di continuo. Il fenomeno è dovuto all'eccessiva dipendenza dall'oppio, che lo rende inaffidabile, e crea inoltre una serie di situazioni incresciose con amici e conoscenti influenti che lo raccomandano a redattori di riviste e a editori. Cfr. Linda Mills Woolsey, «Thomas De Quincey», in *British Romantic Prose Writers, 1789-1832. Second Series*, a cura di John Greenfield, Detroit, MI, Gale Research, 1991, p. 63: «*By early 1820 he was in Edinburgh, making an abortive attempt to write for Blackwood's Edinburgh Magazine. His correspondence with the editors shows a pattern he repeated throughout his career as a magazine writer. John Wilson had recommended De Quincey highly, and the editors were eager to have his manuscripts. De Quincey sent proposals and promises, failed to finish the projected articles, then sent substantial letters explaining the delays, writing at length about not writing*».

write a letter; an answer of a few words, to any that I received, was the utmost that I could accomplish; and often that not until the letter had lain weeks, or even months, on my writing table. (1822, 155)



Women in an Opium Den, 1890

L'inerzia e l'apatia, la spossatezza e la mancanza della concentrazione necessaria alla creazione artistica, si accompagnano a insoddisfazione, nervosismo, tristezza, depressione, che i problemi economici e i lutti familiari rendono più acuti. Ma non basta. Come si è detto, la progressiva assuefazione agli oppiacei permette a De Quincey di vivere in una continua veglia onirica. L'autore si rende improvvisamente conto che l'anomalo medicinale che assume ormai in dosi decisamente eccessive ha causato in lui «*the re-awakening of a state of eye generally incident to childhood, or exalted states of irritability. [...] many children, perhaps most, have a power of painting, as it were, upon the darkness, all sorts of phantoms: in some, that power is simply a mechanic affection of the eye; others have a voluntary, or a semi-voluntary power to dismiss or to summon them [...]*». (1822, 157)

Ed ecco che il “De Quincey scientifico” torna ad argomentare in modo erudito, sistematizzando questa terribile esperienza in quattro tipologie distinte. Basterà esaminare la prima, per renderci conto di come questo aspetto negativo dell'uso di oppio appaia fortemente connesso alla potenzialità visualizzatrice e creativa della mente dell'artista:

1 . That, as the creative state of the eye increased, a sympathy seemed to arise between the waking and the dreaming states of the brain in one point - that whatsoever I happened to call up and to trace by a voluntary act upon the darkness was very apt to transfer itself to my dreams; so that I feared to exercise this faculty; for, [...] whatsoever things capable of being visually represented I did but think of in the darkness, immediately shaped themselves into phantoms of the eye ; and, by a process apparently no less inevitable, when thus once traced in faint and visionary colours, like writings in sympathetic ink, they were drawn out by the fierce chemistry of my dreams, into insufferable splendour that fretted my heart. (1822, 158-9)

Lo splendore di queste visioni diventa talmente insopportabile da generare angoscia e tormento interiore. Se da un lato la percezione dello smarrimento e dell'annichilimento dell'individuo di fronte alla grandezza incommensurabile (e quindi non gestibile) della sua im-

maginazione ricorda molte delle qualità del «sublime» così come era stato codificato da Edmund Burke nella prima metà del XVIII secolo,^{xxii} dall'altro è decisamente collegabile alle già riportate definizioni di *Imagination* e *Fancy* codificate da Coleridge che, a sua volta, aveva spesso assunto l'oppio per indurre il proprio cervello in una sorta di torpore e facilitare l'atto creativo. Come abbiamo visto, è la tecnica cui Coleridge afferma di avere fatto ricorso per procurarsi la visione che sarebbe alla base della poesia *Kubla Khan; or, A Vision in a Dream. A Fragment*.

Quasi accogliendo l'invito dell'amico Coleridge, che, un decennio prima, nella rivista *The Friend* (1809-1810) aveva espresso l'idea di dedicare un'opera intera ai sogni,^{xxiii} De Quincey insiste su queste esperienze allucinatorie derivanti dalla droga, producendo una finissima forma di *prose-poetry*, genere ibrido che alla qualità narrativa della prosa coniuga la capacità lirica, musicale ed evocatrice della poesia. Rifacendosi esplicitamente a filosofie e religioni orientali, come quelle cinesi, indiane e indostane, De Quincey esplora nei suoi sogni-incubi una cultura transnazionale, partendo dal fatto che «*Southern Asia is, and has been for thousands of years, the part of the earth most swarming with human life; the great officina gentium [...]. The vast empires also, into which the enormous population of Asia has always been cast, give a further sublimity to the feelings associated with all Oriental names or images*». (1822, 170) In questo panteon di immagini e simboli, De Quincey proietta i

^{xxii} Edmund Burke, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London, R. and J. Dodsley, 1757. Il testo è disponibile all'URL: <archive.org/details/enqphilosophical00burkrich>. Cfr. Mario Praz, *La Letteratura Inglese dai Romantici al Novecento*, Firenze, Sansoni, 1975, p. 11: «Burke, mettendo deliberatamente da parte ciò che sull'argomento avevano scritto i predecessori, pretese di ricercare l'origine del sublime, osservando soltanto quel che avveniva in lui stesso; dava così nel 1756 una base pseudo-scientifica all'irrazionalità del sublime, e rivelava per primo un tipo di sublime destinato ad avere gran voga, il sublime del terrore». Praz, parlando del sublime come categoria dell'arte capace di fondere e far convivere aspetti eterogenei e alieni ai canoni neo-classici, afferma che il sublime è impiegato dagli scrittori di fine XVIII e inizio XIX secolo per «far rientrare nell'arte elementi che rappresentano ciò che v'ha di più tipico nel romanticismo». A tal proposito, cita un brano tratto dalla «Section 4 - Sublimity» del primo capitolo di Frances Reynolds, *An Enquiry Concerning the Principles of Taste, and of the Origin of our Ideas of Beauty* (1785), particolarmente significativo per il nostro discorso: «*Where pure grace ends, the awe of the sublime begins, composed of the influence of pain, of pleasure, of grace, and deformity, playing into each other, that the mind is unable to determine which to call it, pain, pleasure, or terror*». Il concetto del sublime è alla base stessa del fenomeno letterario più in voga a cavallo dei due secoli, il cosiddetto *Gothic novel*, le cui atmosfere agghiaccianti sono spesso popolate da sogni, visioni e incubi. E vale la pena di ricordare il tentativo, non coronato da un gran successo in verità, di De Quincey che nel 1832 pubblica un romanzo gotico appunto, *Klosterheim; or the Masque*. Il testo integrale del volume di Reynolds è disponibile all'URL: <<https://archive.org/stream/anenquiryconcern13485gut/13485.txt>>.

^{xxiii} E come in realtà aveva almeno in parte fatto, dedicando un gran numero di versi della sua *The Rime of the Ancient Mariner* (1798-1798) proprio a sogni allucinatori attribuiti alla disidratazione e agli stenti provati da un marinaio a causa di una permanenza forzata in pieno oceano. Cfr. i seguenti versi, di evidente qualità onirica, dalla «Part IV» di Samuel Taylor Coleridge, *The Rime of the Ancient Mariner*, Boston, American Book Company, 1895, p. 28: «*Beyond the shadow of the ship, / I watched the water-snakes: / They moved in tracks of shining white, / And when they reared, the elfish light / Fell off in hoary flakes. // Within the shadow of the ship / I watched their rich attire: / Blue, glossy green, and velvet black, / They coiled and swam; and every track / Was a flash of golden fire*».

propri incubi e vive situazioni agghiaccianti, sperimentando tutto e il contrario di tutto al medesimo tempo, nella definizione assurda e totalizzante dell'infinito percettivo:

All this, and much more than I can say, or have time to say, the reader must enter into before he can comprehend the unimaginable horror which these dreams of Oriental imagery, and mythological tortures, impressed upon me. Under the connecting feeling of tropical heat and vertical sun-lights, I brought together all creatures, birds, beasts, reptiles, all trees and plants, usages and appearances, that are found in all tropical regions, and assembled them together in China or Indostan. From kindred feelings, I soon brought Egypt and all her gods under the same law. I was stared at, hooted at, grinned at, chattered at, by monkeys, by paroquets, by cockatoos. I ran into pagodas; and was fixed, for centuries, at the summit, or in secret rooms; I was the idol; I was the priest; I was worshipped; I was sacrificed. I fled from the wrath of Brama through all the forests of Asia; Vishnu hated me; Seeva laid wait for me. I came suddenly upon Isis and Osiris; I had done a deed, they said, which the ibis and the crocodile trembled at. I was buried, for a thousand years, in stone coffins, with mummies and sphinxes, in narrow chambers at the heart of eternal pyramids. I was kissed, with cancerous kisses, by crocodiles; and laid, confounded with all unutterable slimy things, amongst reeds and Nilotic mud. [...] the abominable head of the crocodile, and his leering eyes, looked out at me; multiplied into a thousand repetitions: and I stood loathing and fascinated. And so often did this hideous reptile haunt my dreams, that many times the very same dream was broken up in the very same way [...] and instantly I awoke. (1822, 170-3)^{xxiv}

III

Come si è detto, le *Confessions* terminano con la morale già promessa dall'autore. De Quincey ci riporta i tentativi, spesso vani, di uscire dal baratro della dipendenza. E l'edizione pubblicata a puntate sulla rivista offre un moto di speranza: dall'oppio si può e si deve uscire. Ma nella veste unitaria del 1822, l'opera non termina qui. C'è un'appendice nella quale l'autore spiega come la sua battaglia con l'oppio sia ben lungi dall'essere conclusa: «*Those who have read the Confessions will have closed them with the impression that I had wholly renounced the use of Opium. This impression I meant to convey, and that for two reasons*» (1822, 190). E le due ragioni sono che, volendo parlare in modo scientifico, razionale e distaccato delle proprie sofferenze per la dipendenza da una droga, De Quincey non avrebbe potuto farlo se fosse stato ancora preda di quella stessa dipendenza; e che lo stesso De Quincey ha finito per convincersi di essere ormai guarito, esaminando il pro-

^{xxiv} Cfr. Hugh Sykes Davies, *A Biography of Thomas De Quincey*, London, Longmans for the British Council, 1964, «Chapter IV. Opium, Dreams and Pain», consultabile online all'URL: <<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/davieshs/quincey/chap4.htm>>: «*The worst of its symptoms was an uncontrollable stream of fearful dreams, which tyrannized over him not only in sleep but in the whole of his waking life. And it is in the description of these dreams that De Quincey rises decisively above the prosaic, into his own unique kind of "impassioned prose". The style reflects his long and careful study of prose as an artistic medium, above all his sense of its analogies with music. Many years later, in the general preface written for his collected works, he pleaded "the perilous difficulty besieging all attempts to clothe in words the visionary scenes derived from the world of dreams, where a single false note, a single word in the wrong key, ruins the whole music"*».

gressivo calo della quantità delle dosi di oppio assunte nel periodo seguente la pubblicazione delle *Confessions*.

Anche per Coleridge il tentativo di liberarsi dall'oppio, o per lo meno di limitarne il consumo in quantità tollerabili, ben presto si trasforma in una vera e propria battaglia. Questi, almeno, i termini con i quali si esprime in una lettera a Tom Poole, datata 5 novembre 1796:

On Wednesday night I was seized with an intolerable pain from my right temple to the tip of my right shoulder, including my right eye, cheek, jaw, and that side of the throat. I was nearly frantic, and ran about the house naked, endeavouring by every means to excite sensations in different parts of my body, and so to weaken the enemy by creating division. It continued from one in the morning till half past five, and left me pale and fainting. It came on fitfully, but not so violently, several times on Thursday, and began severer threats towards night; but I took between sixty and seventy drops of laudanum, and ... On Friday [the pain] only niggled; as if the Chief had departed as from a conquered place, and merely left small garrison behind.^{xxxv}

Nel riportare brani di questa lettera, Barry Milligan riflette sulle portentose possibilità creative dovute all'assunzione del laudano, possibilità che tuttavia si rivelano effimere e transeunti, perché a lungo andare i sogni si ritirano di fronte all'avanzata di incubi angosciosi:

It is not surprising, then, that Coleridge's increasing consumption of laudanum in the late 1790s awakened in him fears and vivid images of his own personal Oriental invasion. From the beginning of his usage, he thought of opium as a mighty conquering and occupying force, though initially with positive effects. In a letter written early in his relationship with the drug, he writes of laudanum as a military power superior to the invading army of pain. [...] But such positive images gradually yielded to negative ones until Coleridge was persistently wracked by torturous opium dreams of violent invaders come to punish him for some unspeakable crime.^{xxxvi}

De Quincey è sempre molto preciso nell'annotare percentuali, dosi e preparati impiegati nella lotta per diminuire/ridurre la sua dipendenza dagli oppiacei, e nell'edizione del 1856 giunge persino ad aggiungere in nota una tabella particolareggiata con le diminuzioni settimana per settimana. Inoltre, anche in questa appendice del 1822 e negli scritti successivi del 1856, la prosa di De Quincey si mostra brillante e acuta, spesso pungente, come quando ironizza con i luminari della scienza che si sono dimostrati scettici nei confronti del suo racconto, proponendo di lasciare loro in eredità il proprio corpo perché lo sottopongano agli accertamenti che ritengono più opportuni, limitandosi sarcasticamente a chiedere di non essere però troppo frettolosi nell'esigere questa eredità. Ma De Quincey, ritornando sulle motivazioni che lo hanno spinto a consentire una nuova edizione della sua opera, non si limita a ribadire il motivo dell'utilità di una divulgazione scientifica che confuti tante visioni imperfette sull'oppio; aggiunge anche la volontà di spiegare perché, né allora né tanto meno ora, egli sia mai riuscito a pubblicare la prevista

^{xxxv} Cfr. *Letters of Samuel Taylor Coleridge, in Two Volumes*, a cura di Ernest Hartley Coleridge, London, William Heinemann, 1895, volume II, pp. 173-4.

^{xxxvi} Barry Milligan, *Pleasures and Pains*, cit., pp. 41-2.

«Terza parte» delle *Confessions*. E questo fallimento è da imputare totalmente alla dipendenza dall'oppio:

I wished to explain how it had become impossible for me to compose a Third Part in time to accompany this republication: for during the very time of this experiment, the proof sheets of this reprint were sent to me from London: and such was my inability to expand or to improve them, that I could not even bear to read them over with attention enough to notice the press errors, or to correct any verbal inaccuracies. (1822, 202)

Dopo aver sperimentato su se stesso gli effetti dell'oppio come un ricercatore scientifico, De Quincey giunge alla conclusione che la sua «cura» è davvero inefficace, nonostante gli apparenti benefici iniziali. Si rende conto, con orrore e angoscia, di essere caduto preda di uno di quei demoni che, come il Malese, il cocodrillo e gli dei orientali irati nei suoi confronti, sono stati generati dalla sua stessa mente. E che questo demone, evocato per ampliare le capacità artistiche e una più fine qualità di visualizzazione, gli impedisce di fatto di conseguire questi risultati in modo duraturo e affidabile. E l'orrore e l'angoscia sono ulteriormente intensificati dalla perfetta consapevolezza che per tutta la vita, nonostante sia provvisto di una titanica forza di volontà e di ambiziosi intenti progettuali di grande rilevanza artistica, egli non riuscirà mai a sconfiggere del tutto il demone dell'oppio, ormai parte inseparabile della sua tormentata scrittura creativa:

The opium-eater loses none of his moral sensibilities or aspirations; he wishes and longs as earnestly as ever to realise what he believes possible, and feels to be exacted by duty; but his intellectual apprehension of what is possible in finitely outruns his power, not of execution only, but even of proposing or willing. He lies under a world's weight of incubus and nightmare; he lies in sight of all that he would fain perform, just as a man forcibly confined to his bed by the mortal languor of paralysis, who is compelled to witness injury or outrage offered to some object of his tenderest love: -he would lay down his life if he might but rise and walk; but he is powerless as an infant, and cannot so much as make an effort to move. (1856, 433)

IV

La trattazione dell'oppio come panacea per i dolori fisici operata da De Quincey nel suo testo - che immediatamente riscuote un successo straordinario e viene continuamente ristampato - fa sì che l'argomento fino ad allora considerato poco opportuno entri con tutti gli onori nella letteratura dell'epoca. Infatti, sono numerosi i testi narrativi, poetici e saggistici dell'età Vittoriana che mostrano una o più scene ambientate nel mondo degli oppiomani, e che elevano a rango di protagonista un consumatore abituale di sostanze stupefacenti. In alcuni casi, si tratta di rappresentazioni che cercano semplicemente di far leva sull'esotismo dell'ambientazione, come nel caso del racconto «The Gate of the Hundred Sorrows» (1884), di Rudyard Kipling, nel quale la fumeria descritta si trova in lontani paesi orientali:

It lies between the Copper-smith's Gully and the pipe-stem sellers' quarter, within a hundred yards, too, as the crow flies, of the Mosque of Wazir Khan. I don't mind telling any one this much, but I defy him to find the Gate, however well he may think he knows the City. You might even go through the very gully it stands in a hundred times, and be none the wiser. We used to call the gully, "the Gully of the Black Smoke," but its native name is altogether different of course. [...] It isn't really a gate though. It's a house. Old Fung-Tching [...] took to the Black Smoke [...]. Later on, he came up north and opened the Gate as a house where you could get your smoke in peace and quiet. Mind you, it was a pukka, respectable opium-house, and not one of those stifling, sweltering chandoo-khanas, that you can find all over the City. [...] He kept the big upper room, where his best customers gathered, as neat as a new pin. In one corner [...] there were always sticks burning [...] but you never smelt 'em when the pipes were going thick. [There was] Fung-Tching's coffin. [...] It was lacquered black, with red and gold writings on it, and I've heard that Fung-Tching brought it out all the way from China. I don't know whether that's true or not, but I know that, if I came first in the evening, I used to spread my mat just at the foot of it. It was a quiet corner you see, and a sort of breeze from the gully came in at the window now and then. Besides the mats, there was no other furniture in the room-only the coffin, and the old Joss all green and blue and purple with age and polish.^{xxvii}

In altri casi, invece, il fascino del pericolo e della trasgressione si avvicina, e la fumeria d'oppio è collocata in patria, spesso nel cuore stesso dell'impero vittoriano, Londra. Per esempio, il romanzo incompiuto di Charles Dickens *The Mystery of Edwin Drood* si apre proprio con un sogno orientale di visioni indotte dall'oppio, un brano piuttosto lungo ma che proprio per questo contribuisce a creare un'atmosfera ben precisa che diventerà tratto identificativo di questo genere di descrizioni. La voce del narratore onnisciente descrive il luogo dove John Jasper, il protagonista della vicenda, si ritrova al risveglio di un lungo delirio onirico indotto dall'oppio:

An ancient English Cathedral Tower? How can the ancient English Cathedral tower be here! The well-known massive gray square tower of its old Cathedral? How can that be here! There is no spike of rusty iron in the air, between the eye and it, from any point of the real prospect. What is the spike that intervenes, and who has set it up? Maybe it is set up by the Sultan's orders for the impaling of a horde of Turkish robbers, one by one. It is so, for cymbals clash, and the Sultan goes by to his palace in long procession. Ten thousand scimitars flash in the sunlight, and thrice ten thousand dancing-girls strew flowers. Then, follow white elephants caparisoned in countless gorgeous colours, and infinite in number and attendants. Still the Cathedral Tower rises in the background, where it cannot be, and still no writhing figure is on the grim spike. Stay! Is the spike so low a thing as the rusty spike on the top of a post of an old bedstead that has tumbled all awry? Some vague period of drowsy laughter must be devoted to the consideration of this possibility.

Shaking from head to foot, the man whose scattered consciousness has thus fantastically pieced itself together, at length rises, supports his trembling frame upon his arms, and looks around. He is in the meanest and closest of small rooms. Through the ragged window-curtain, the light of early day steals in from a miserable court. He lies, dressed, across a large unseemly bed, upon a bedstead that has indeed given way under the weight upon it. Lying, also dressed and also across the bed, not longwise, are a

^{xxvii} Rudyard Kipling, «The Gate of the Hundred Sorrows» (1884), in *The Works of Rudyard Kipling. Volume II: Plain Tales from the Hills*, Boston, F.T. Quinby Co., 1909, pp. 383-5.

Chinaman, a Lascar, and a haggard woman. The two first are in a sleep or stupor; the last is blowing at a kind of pipe, to kindle it. [...] He rises unsteadily from the bed, lays the pipe upon the hearthstone, draws back the ragged curtain, and looks with repugnance at his three companions. He notices that the woman has opium-smoked herself into a strange likeness of the Chinaman. His form of cheek, eye, and temple, and his colour, are repeated in her. Said Chinaman convulsively wrestles with one of his many Gods or Devils, perhaps, and snarls horribly. The Lascar laughs and dribbles at the mouth. The hostess is still.^{xxviii}

Il contributo di Dickens, in special modo, è di notevole importanza, proprio perché codifica l'*opium den genre*, la narrativa delle fumerie d'oppio, inserendo due tematiche ricorrenti, seppure con diverse modalità e misure: «(1) an almost superstitious dread of Orientals and a tendency to portray them as animals and/or vampirelike living dead parasites and (2) a preoccupation with the role of Englishwomen in the opium den accompanied by the suggestions that they are being Orientalized and assimilated».^{xxix} La letteratura di lingua inglese della seconda metà del XIX secolo, infatti, presenta una forte componente di pregiudizio razziale e culturale nei confronti di terre e popolazioni che pure sono alla base stessa delle fortune e ricchezze dell'imperialismo britannico, e l'oppio e il mondo che ruota intorno ad esso diviene rapidamente simbolo di corruzione e di contagio, in grado di minare le fondamenta stesse del concetto di *Britishness* sul quale si erige la borghesia Vittoriana:

It is at this point that Opium becomes central, both as a metaphor for the dynamics of Anglo-Oriental Exchange and as an actual commodity caught up in that Exchange. The threat of Oriental commodities is significant enough when they are figuratively ingested into «British» culture, as in the cases of Persian rugs, Chinese porcelain, and japan-lacquered objets d'art. But when the foreign commodities in question are literally swallowed by individual British bodies, the figurative aspect of the threat is literalized.^{xxx}

Nell'Inghilterra dell'ultimo quarto di secolo, soprattutto, nascono movimenti d'opinione contro la diffusione e il consumo dell'oppio, che denunciano con sdegno il coinvolgimento britannico nel commercio della sostanza tra India e Cina, paventando nuove crisi internazionali come quelle occorse in occasione delle Guerre per l'oppio intorno alla metà del secolo,^{xxxi} ma di fatto lamentando il consistente pericolo di corruzione nazionale e di *colonialism au reverse* che una

^{xxviii} Charles Dickens, *The Mystery of Edwin Drood*, London, Chapman and Hall, 1870, pp. 1-2.

^{xxix} Barry Milligan, *Pleasures and Pains*, cit., p. 87.

^{xxx} Susan Cannon Harris, «Pathological Possibilities: Contagion and Empire in Doyle's Sherlock Holmes Stories», *Victorian Literature and Culture*, XXXI, 2, September 2003, pp. 453-4.

^{xxxi} Si tratta delle *Opium Wars* conosciute anche con il termine di Guerre Anglo-Cinesi, combattute dal 1839 al 1842 la prima, e dal 1856 al 1860 la seconda. La *quaestio* del contendere di entrambi i conflitti è il controllo della produzione e del commercio dell'oppio in estremo Oriente e l'ingerenza imperialista britannica in Cina. Per approfondire l'argomento, utili risultano i seguenti studi: Peter Ward Fay, *The Opium War 1840-1842*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975; Arthur Waley, *The Opium War Through Chinese Eyes*, London, George Allen & Unwin, 1958; e Saul David, *Victoria's Wars: The Rise of Empire*, London, Penguin, 2007.

simile pratica avrebbe potuto comportare per la popolazione inglese insulare. Il fascino esotico implicito nell'uso di sostanze stupefacenti che provengono da culture lontane e diverse, e le paure e ansietà associate con il consumo di droghe, entrano a far parte dell'immaginario collettivo e della vita quotidiana della borghesia e dell'aristocrazia britannica Vittoriana. La capitale dell'impero, città cosmopolita e frenetica, è anche ambiente tentacolare e soffocante, centro nevralgico del mondo degli affari e del commercio ma allo stesso tempo della criminalità e della vita condotta ai margini, ambiente eccellente per la diffusione delle sostanze stupefacenti e per il proliferare di fumerie più o meno clandestine.



Luke Fildes, "In the court", illustrazione della fumeria d'oppio in Charles Dickens, *The mystery of Edwin Drood and Other Stories*, London, Chapman & Hall Ltd., 1880

Wilde illustra con tinte vivide l'atmosfera della fumeria e lo stato d'animo dell'abituale frequentatore:

A cold rain began to fall, and the blurred street-lamps looked ghastly in the dripping mist. The public-houses were just closing, and dim men and women were clustering in broken groups round their doors. From some of the bars came the sound of horrible laughter. In others, drunkards brawled and screamed. Lying back in the hansom, with his hat pulled over his forehead, Dorian Gray watched with listless eyes the sordid shame of the great city, and now and then he repeated to himself the words that Lord Henry had said to him on the first day they had met, «To cure the soul by means of the senses, and the senses by means of the soul». Yes, that was the secret. He had often tried it, and would try it again now. There were opium dens where one could buy oblivion, dens of horror where the memory of old sins could be destroyed by the madness of sins that were new.

The moon hung low in the sky like a yellow skull. From time to time a huge misshapen cloud stretched a long arm across and hid it. The gas-lamps grew fewer, and the streets more narrow and gloomy. Once the man lost his way and had to drive back half a mile. A steam rose from the horse as it splashed up the puddles. The side-windows of the hansom were clogged with a grey-flannel mist.

Una descrizione dell'ambiente sordido, promiscuo e corruttore delle fumerie è offerto da Oscar Wilde in *The Picture of Dorian Gray* (1890), romanzo di forte intensità emotiva e di profonda capacità di analisi, il quale - insieme al quasi contemporaneo *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* (1886) di Robert Louis Stevenson - permette di scavare a fondo nella tormentata e contraddittoria anima della borghesia Vittoriana. Una scena del romanzo di

«To cure the soul by means of the senses, and the senses by means of the soul!» How the words rang in his ears! His soul, certainly, was sick to death. Was it true that the senses could cure it? Innocent blood had been spilled. What could atone for that? Ah! for that there was no atonement; but though forgiveness was impossible, forgetfulness was possible still [...].^{xxxii}

Il brano mostra come l'assunzione di sostanze stupefacenti, di oppio nel caso specifico, benché strettamente motivata da una sensazione di angoscia e di trasgressione intrisa della consapevolezza del peccato, rivesta anche l'unica possibilità per curare l'angoscia stessa, per alleviare la *sickness* che tormenta l'anima e i sensi, per conseguire l'oblio, la desiderata *forgetfulness* che possa ovviare alla mancanza di *forgiveness*. Ma c'è dell'altro: l'immagine descritta da Wilde è quella di una tipica serata fredda, nebbiosa e degradata della capitale dell'impero vittoriano, la Londra che verso la fine del secolo XIX compare in moltissimi *penny dreadfuls*^{xxxiii} che contribuiscono notevolmente alla creazione di atmosfere archetipiche e stereotipiche, ben note al pubblico di lettori dell'epoca e anche a chi, a distanza di più di un secolo, legge romanzi gialli della cosiddetta *Golden Age* e, soprattutto, il canone di racconti e romanzi scritti da Arthur Conan Doyle, con Sherlock Holmes e il dottor Watson come protagonisti.

Questi scritti del periodo vittoriano costituiscono un eccellente documento storico interculturale, perché mostrano come la cultura orientale - progressivamente penetrata in seguito all'esperienza coloniale e imperiale - riesca a fondersi con la cultura britannica insulare, per contribuire a creare una nuova identità britannica che tiene conto della cultura della diffusione e del consumo dell'oppio. Infatti, è proprio nella seconda metà del secolo XIX che, attraverso una sostanziale accettazione in ambito medico, il consumo di derivati dell'oppio e altre sostanze stupefacenti si diffonde tra la popolazione inglese, affiancando le finalità curative di cui abbiamo già visto a quelle ricreative e d'intrattenimento. La tolleranza sociale del laudano rappresenta la testa di ponte grazie alla quale anche altre sostanze vengono se non completamente accettate, perlomeno ampiamente tollerate, anche in virtù del generale convincimento che una mente particolarmente dotata e brillante non possa che trarre beneficio dall'assunzione di queste sostanze, e migliorare e aumentare le capacità creative, come appunto nel caso di Coleridge e De Quincey. Accanto alla funzione stimolante, ovviamente, agisce la fascinazione esotica di poter conoscere meglio l'«altro», un concetto che è sempre alla base dell'attività creativa della scrittura. Ecco quindi che la lettura di romanzi in cui compaiono consumatori d'oppio e luoghi dove questo consumo è possibile marcia di pari passo con una progressiva accettazione sociale e medica del fenomeno, e viceversa ovviamente.

^{xxxii} Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray* (1890), London, Ward & Q. co., 1891, pp. 274-5.

^{xxxiii} I *penny dreadfuls* sono romanzetti commerciali spesso composti da poche pagine, venduti a *instalments* settimanali o mensili, dal costo irrisorio, e accessibili dunque anche a operai, disoccupati e proletari. Per un approfondimento su questo importante sotto-genere letterario e culturale vittoriano, si vedano Michael Anglo, *Penny Dreadfuls and Other Victorian Horrors*, London, Jupiter, 1977; Peter Haining, *The Penny Dreadful*, London, Victor Gollancz, 1975; e John Springhall, *Youth, Popular Culture and Moral Panics: Penny Gaffs to Gangsta-Rap 1830-1996*, New York, St. Martin's, 1998.



“Tourists in San Francisco's Chinatown”, *Frank Leslie's Illustrated Weekly*, 1877

V

In questo panorama letterario e culturale si inserisce certamente il canone degli scritti di Arthur Conan Doyle con protagonisti Holmes e Watson. Doyle è medico egli stesso, essendosi laureato nel 1885 presso l'Università di Edimburgo con specializzazione in chirurgia,^{xxxiv} e in quanto medico certamente è a conoscenza delle virtù e dei rischi nell'assunzione delle droghe. Laddove non vi è certezza che Doyle possa avere assunto droghe in prima persona, è però certo che - in linea con lo sperimentalismo empirico delle scienze britanniche di fine XIX secolo - egli abbia spe-

^{xxxiv} Com'è noto, per la creazione del personaggio di Holmes, in particolar modo per le sue capacità deduttive e le sue competenze mediche, Doyle si ispira a uno dei suoi insegnanti e superiori nel periodo di praticantato presso l'Edinburgh Royal Infirmary, il dottor Joseph Bell (1837-1911), chirurgo di buona fama, autore del *Manual of the Operations of Surgery* (1866), all'epoca un ausilio essenziale per ogni giovane chirurgo. Bell colpisce Doyle soprattutto per sottolineare l'importanza di un'attenta e minuziosa osservazione del paziente e dei sintomi, prima di emettere una diagnosi. Per dimostrare questo, Bell spesso ricorre a un esperimento sul campo, che ritroviamo descritto numerose volte nel canone holmesiano e che diviene caratterizzante del personaggio: Bell osserva con molta attenzione un qualche individuo perfettamente sconosciuto, e dall'aspetto e da piccoli indizi deduce di fronte agli attoniti studenti che lo ascoltano di che cosa l'individuo si occupi e quale siano state le sue azioni più recenti. Grazie a queste abilità, Bell è spesso considerato un vero e proprio pioniere della scienza forense, capace di utilizzare metodi deduttivi rigorosamente scientifici in un'epoca nella quale la scienza medica non è ancora generalmente accettata nell'investigazione poliziesca. Si vedano Pasquale Accardo, *Diagnosis and Detection: The Meical Iconography of Sherlock Holmes*, Rutherford, Fairleigh Dickinson UP, 1987; e Alvin E. Rodin, *Medical Casebook of Doctor Arthur Conan Doyle: From Practitioner to Sherlock Holmes and Beyond*, Florida, Robert E. Krieger, 1984.

rimentato su se stesso almeno la tintura di gelsemio, una pianta delle gelsemiaceae certamente tossica e nota per la possibilità di estrarne alcaloidi di una qualche utilità nella cura di malattie bronchiali, nevralgiche e forme di malaria.^{xxxv} Tuttavia, Doyle inserisce il consumo di stupefacenti, di cocaina nello specifico, tra gli elementi caratterizzanti il personaggio di Holmes, elemento che ha certamente contribuito in qualche misura alla sua popolarità, ma che è anche risultato fuorviante nel riconoscere e apprezzare le qualità brillanti della mente dell'investigatore dilettante più famoso del mondo.

Infatti, così come è impossibile immaginare Holmes senza i caratteristici cappello e mantella mentre impugna una lente di ingrandimento e si lancia sulle tracce di qualche terribile misfatto,^{xxxvi} sembra quasi impossibile separare l'investigatore di Baker Street dall'immagine di forte consumatore di droghe, al punto che non esiste riscrittura, adattamento o trasposizione che rinunci almeno ad accennare a questo «vizio» caratterizzante il personaggio.^{xxxvii} Il fatto è che, nonostante nel canone vi siano numerose occorrenze di sostanze stupefacenti, in particolare di oppio, cocaina e morfina, l'abitudine di Holmes all'assunzione della cocaina è presente direttamente solo in due avventure - il romanzo *The Sign of Four* (1890) e il racconto «A Scandal in Bohemia» (1891) - mentre allusioni e riferimenti tangenziali compaiono in soli altri sette racconti. Quindi, la fama di «cocainomane inveterato» o, perlomeno, di consumatore abituale di droga, viene a Holmes da un numero molto limitato di episodi, ed è sostanzialmente costruita sulla tecnica del-

^{xxxv} L'esperimento di autosomministrazione del gelsemio ha luogo nel 1879, e il 20 settembre dello stesso anno Doyle invia una lettera con il resoconto dell'esperienza al *British Medical Journal*. Cfr. Arthur Conan Doyle, «Gelsemium as a Poison», *British Medical Journal*, 1879, II, p. 483. Per un resoconto approfondito su questo episodio si veda Alvin E. Rodin, «Autoexperimentation with a Drug by Arthur Conan Doyle», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XXXV, 4, 1980, pp. 426-30.

^{xxxvi} Caratteristiche che, benché attribuite alla penna di Doyle, sono però del tutto assenti nella iconografia a noi nota dai racconti e romanzi del canone, perché invenzione teatrale e artistica di William Gillette, attore americano attivo sui palcoscenici di mezzo mondo tra la fine del XIX secolo e i primi trent'anni del XX, il quale in sinergia con Doyle si impegna per trasportare Sherlock Holmes sul palcoscenico, ottenendo un grandissimo successo. Per approfondire questo aspetto, si veda Mario Faraone, «“You would have made an actor, and a rare one”: Sherlock Holmes in viaggio dalla pagina al palcoscenico, con Sir Arthur Conan Doyle e Mr. William Hooker Gillette, gentiluomini», pp. 27-102 nell'edizione critica da lui curata *Su il sipario Watson! Il genio di Sherlock Holmes in quattro pièce teatrali inedite*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2012.

^{xxxvii} Basti solo pensare all'apocrifo di Nicholas Meyer, *The Seven-Per-Cent Solution* (1974), nel 1976 adattato dallo stesso Meyer per il grande schermo nel film omonimo, diretto da Herbert Ross, con un cast di eccezione: Nicol Williamson, Robert Duvall, Alan Arkin, Laurence Olivier, Vanessa Redgrave, Joel Grey e Jeremy Kemp. Nel romanzo, Sherlock Holmes interagisce nientemeno che con il dottor Sigmund Freud, in una Vienna di fine XIX secolo, per tentare di curarsi proprio dalla dipendenza dalla cocaina, e per essere poi coinvolto in un caso di rapimento. Ma anche adattamenti più recenti non rinunciano a questo elemento caratterizzante: mi riferisco ad esempio alla serie televisiva *Elementary*, creata nel 1912 da Robert Doherty per la CBS, con Jonathan «Jonny» Lee Miller nel ruolo di uno Sherlock Holmes appena uscito dal tunnel della droga e trasferitosi a New York, e Lucy Liu in quello della dottoressa Joan Watson, sua assistente post-riabilitazione e, in seguito, collaboratrice investigativa.

la fascinazione verso il diverso e l'inusuale, e della reiterazione *ad libitum* nell'ambito di scritti apocriefi, adattamenti e trasposizioni.

Il ricorso all'elemento narrativo della droga nel canone holmesiano ha una serie di valenze ben precise, tra di esse molto eterogenee eppure tutte sostanzialmente funzionali ai fini della creazione complessiva del fenomeno «Sherlock Holmes». Innanzitutto, la presenza di droga negli scritti canonici è direttamente connessa alla necessità di creare atmosfera e mistero sui quali costruire la trama e, possibilmente, basare un eventuale colpo di scena. Questo è il caso, ad esempio, della presenza della droga nel racconto «Silver Blaze»,^{xxxviii} ambientato a Dartmoor nel Devon, zona ben nota agli appassionati del canone per esservi ambientata anche la vicenda principale di *The Hound of the Baskerville* (1901-1902). Il ricorso alla droga, in questo caso, è doppiamente funzionale. Infatti, serve per giustificare la realizzazione del misfatto al centro delle indagini di Holmes e Watson, la sparizione del prezioso purosangue Silver Blaze, in qualche modo connessa alla sparizione del suo stalliere Ned Hunter:

As to the missing horse, there were abundant proofs in the mud which lay at the bottom of the fatal hollow that [Ned Hunter] had been there at the time of the struggle. But from that morning he has disappeared, and although a large reward has been offered, and all the gypsies of Dartmoor are on the alert, no news has come of him. Finally, an analysis has shown that the remains of his supper left by the stable-lad contain an appreciable quantity of powdered opium, while the people at the house partook of the same dish on the same night without any ill effect. (I, 395-6)^{xxxix}

Inoltre, la presenza dell'oppio serve per illustrare il procedimento deduttivo usato da Holmes per venire a capo del problema che sembra sconcertare il rappresentante di Scotland Yard, il pur abile e intuitivo ispettore Gregory. In effetti, la presenza dell'oppio nei resti del cibo dello stalliere farebbe immediatamente pensare a qualcuno che, introdottosi furtivamente nelle cucine, abbia drogato la cena per poi poter rubare il cavallo, ma oltre allo stalliere nessun altro degli abitanti della casa è risultato drogato. Come sempre, scartato l'impossibile, ciò che resta per quanto improbabile è la verità, e Holmes comprende perfettamente com'è stato somministrato l'oppio, che quindi si rivela effettivamente motore principale dell'azione:

It was the first link in my chain of reasoning. Powdered opium is by no means tasteless. The flavor is not disagreeable, but it is perceptible. Were it mixed with any ordinary dish the eater would undoubtedly

^{xxxviii} «Silver Blaze» compare sullo *Strand Magazine* nel dicembre 1892 e sullo *Strand Magazine* (New York Edition) nel gennaio 1893. Viene poi incluso nella raccolta *The Memoirs of Sherlock Holmes*, pubblicata a Londra da George Newnes nel 1893 e a New York da Harper & Brothers nel 1894.

^{xxxix} I brani testuali dai singoli scritti del canone holmesiano sono citati dall'edizione critica in tre volumi a cura di Leslie Klinger *The New Annotated Sherlock Holmes. The Short Stories, Volumes 1 & 2*, a cura di Leslie S. Klinger; con ricerche di Patricia J. Chui; introduzione di John le Carré, New York e London, W.W. Norton, 2005; e *The New Annotated Sherlock Holmes: The Novels*, a cura di Leslie S. Klinger; con ricerche di Janet Byrne e Patricia J. Chui, New York e London, W.W. Norton, 2006. Per motivi di praticità, nel corso della presente trattazione farò riferimento ai singoli volumi ricorrendo all'indicazione «I», «II» e «III» a seconda dei casi, seguita dal numero delle pagine del brano citato.

ly detect it, and would probably eat no more. A curry was exactly the medium which would disguise this taste. By no possible supposition could this stranger, Fitzroy Simpson, have caused curry to be served in the trainer's family that night, and it is surely too monstrous a coincidence to suppose that he happened to come along with powdered opium upon the very night when a dish happened to be served which would disguise the flavor. That is unthinkable. Therefore Simpson becomes eliminated from the case, and our attention centers upon Straker and his wife, the only two people who could have chosen curried mutton for supper that night. The opium was added after the dish was set aside for the stable-boy, for the others had the same for supper with no ill effects. Which of them, then, had access to that dish without the maid seeing them? (I, 415)

Ecco quindi che l'oppio in polvere, simbolo di mistero e di esotismo, si combina con un altro elemento chiaramente proveniente dall'Oriente, la polvere di curry che è una spezia tipica della cucina del subcontinente indiano, e insieme contribuiscono a dimostrare e giustificare la dinamica dell'azione, assegnando in qualche modo alla loro mancanza di *Englishness* una buona parte della responsabilità nella realizzazione dei misfatti. E in generale l'oppio e le droghe nel canone sono spesso collegati a sordidi misfatti, spesso a loro volta genericamente identificati con l'Oriente e con la cultura che da esso raggiunge il centro dell'impero britannico. Per esempio, nel racconto «The Adventure of Wisteria Lodge»^{xl} l'oppio è direttamente collegato a un tentativo di rapimento:

In the cab was a woman, half-collapsed from nervous exhaustion. She bore upon her aquiline and emaciated face the traces of some recent tragedy. Her head hung listlessly upon her breast, but as she raised it and turned her dull eyes upon us I saw that her pupils were dark dots in the centre of the broad gray iris. She was drugged with opium.

«I watched at the gate, same as you advised, Mr. Holmes», said our emissary, the discharged gardener. «When the carriage came out I followed it to the station. She was like one walking in her sleep, but when they tried to get her into the train she came to life and struggled. They pushed her into the carriage. She fought her way out again. I took her part, got her into a cab, and here we are. [...].»

We carried her upstairs, laid her on the sofa, and a couple of cups of the strongest coffee soon cleared her brain from the mists of the drug. (II, 1260)

La donna, fino a quel momento nota con il nome di Miss Burnett, governante inglese delle sorelle Henderson, è in realtà Mrs. Victor Durando, moglie dell'ambasciatore di San Pedro, staterello centroamericano nel quale la fa da padrone Don Juan Murillo, noto come «the Tiger of San Pedro», spietato e sanguinario dittatore che difatti fa uccidere il marito della povera donna e, dopo aver commissionato altri omicidi, decide di fare uccidere anche lei, drogandola e rapendola:

^{xl} Il racconto viene originariamente pubblicato con il titolo «The Singular Experience of Mr. J. Scott Eccles» sul *Collier's Magazine* il 15 agosto 1908; e con il titolo «A Reminiscence of Mr. Sherlock Holmes», in due parti, sullo *Strand Magazine* nel settembre («The Singular Experience of Mr. J. Scott Eccles») e ottobre 1908 («The Tiger of San Pedro»). Il titolo attuale compare per la prima volta solo quando viene incluso nella raccolta *His Last Bow*, London, John Murray; New York, George H. Doran and Sons, Ltd, 1917.

I was confined to my room, terrorized by the most horrible threats, cruelly ill-used to break my spirit [...] and a gag was thrust into my mouth on the one occasion when I tried to call from the window. For five days this cruel imprisonment continued, with hardly enough food to hold body and soul together. This afternoon a good lunch was brought me, but the moment after I took it I knew that I had been drugged. In a sort of dream I remember being halfled, half-carried to the carriage; in the same state I was conveyed to the train. (II, 1266-7)

Come si vede, anche in questa avventura l'assunzione per di più forzata di droghe è rigidamente connessa a una trama che ha origine in un paese lontano geograficamente e culturalmente dal mondo borghese britannico nel quale la serie di misfatti viene perpetrata. Questa dinamica si ripete anche in un'altra avventura del canone, un romanzo questa volta. Infatti, mentre il nucleo principale della vicenda narrata in *The Sign of Four*^{xli} si svolge a Londra in un periodo non ben definito tra il luglio del 1887 e il luglio del 1888,^{xlii} una parte importante dei fatti hanno luogo ben prima dell'inizio del romanzo e ben lontano dalla capitale dell'impero britannico: infatti, l'antefatto si svolge in India nel 1857, all'epoca dell'insurrezione dei *Sepoys*,^{xliii} nel corso della quale l'esercito di sua graziosa maestà la regina Vittoria è costretto a riparare, insieme ai civili, nella fortezza di Agra, dove opporrà una strenua resistenza contro gli insorti, in attesa che giungano i soccorsi inviati dalla madre patria. Ed è lì che Jonathan Small, soldato britannico, incontra i suoi tre complici indiani con i quali stipula un patto d'acciaio, «Il segno dei quattro», di mutua assistenza e aiuto, per perpetrare un sanguinoso crimine, le cui conseguenze lo porteranno nelle galere delle isole Andamane e produrranno effetto ben trent'anni dopo, nella Londra vitto-

^{xli} *The Sign of Four* viene pubblicato sul *Lippincott's Magazine* nel febbraio 1890, con il titolo «The Sign of the Four; or, The Problem of the Sholto's». Viene successivamente pubblicato per la prima volta in volume con il titolo attuale a Londra da Spencer Blackett, nell'ottobre del 1890.

^{xlii} La datazione effettiva della vicenda principale di *The Sign of Four* rappresenta una *vexata quaestio* tra le maggiori dell'intero canone holmesiano. Infatti, moltissimi riferimenti interni permettono di ipotizzare vari possibili periodi di svolgimento. Pur esulando dal contesto del presente studio, il problema assume un suo fascino specifico, e può essere approfondito grazie un'apposita appendice in *The New Annotated Sherlock Holmes: The Novels*, cit., pp. 380-1.

^{xliii} La rivolta dei *Sepoys* era nel passato definita unilateralmente «Indian Mutiny» per sottolineare la scorrettezza dell'ammutinamento delle truppe locali nei confronti degli ufficiali di sua maestà, un termine improprio e oggi desueto nella critica letteraria e storiografica anglosassone anche perché alla rivolta non parteciparono solo soldati locali ma anche cospicue frange della popolazione civile. Le cause della rivolta sono, come spesso accade, eterogenee e molto complesse e vanno dal contingente obbligo imposto alle truppe indiane di dover «mordere» le munizioni dei fucili Lee-Enfield prima di caricarle - munizioni lubrificate con grasso proveniente dai maiali e dalle mucche, pratica che faceva quindi inorridire tanto le truppe mussulmane quanto quelle induiste; alle violazioni culturali e religiose, come imposizione di pratiche tipiche occidentali o impedimento di adempiere ai doveri dei propri culti; alle continue mire espansionistiche della East India Company, che passo dopo passo aveva annesso quasi tutti i regni liberi e confiscato i beni delle popolazioni locali. Per una breve e affidabile sintesi dell'evento, si veda Nilesh Patel, «The Sepoy War of 1857. Mutiny or First Indian War of Independence?», *Postcolonial Studies at Emory*, <<http://www.english.emory.edu/Bahri/Mutiny.html>>.

riana appunto.^{xliv} Ma mentre è di guardia per le vie della città, Small ha occasione di riflettere sui ribelli indiani e sulla loro condizione di esaltati, certamente in buona parte dovuta all'assunzione di oppio:

Well, I was pretty proud at having this small command given me, since I was a raw recruit, and a game-legged one at that. For two nights I kept the watch with my Punjaubees. They were tall, fierce-looking chaps, Mahomet Singh and Abdullah Khan by name, both old fighting-men who had borne arms against us at Chilianwallah. They could talk English pretty well, but I could get little out of them. They preferred to stand together and jabber all night in their queer Sikh lingo. For myself, I used to stand outside the gate-way, looking down on the broad, winding river and on the twinkling lights of the great city. The beating of drums, the rattle of tomtoms, and the yells and howls of the rebels, drunk with opium and with bhang, were enough to remind us all night of our dangerous neighbors across the stream. Every two hours the officer of the night used to come round to all the posts, to make sure that all was well. (III, 354)

Il racconto-reminiscenza di Jonathan Small accosta all'oppio il *bhang*, altra potente droga molto in voga all'epoca. Analizzare la popolarità di questa sostanza nei secoli XVIII e XIX è di grande rilevanza per constatare come le sostanze stupefacenti abbiano agito da elemento interculturale molto radicato nella creazione dell'immagine dell'"altro" da parte della cultura britannica

VI

Secondo il celebre Hobson-Jobson: Anglo-Indian Dictionary il *bhang* è «the dried leaves and small stalks of hemp (i.e. cannabis indica), used to cause intoxication, either by smoking or when eaten mixed up into a sweetmeat (see MAJOON). Hashish of the Arabs is substantially the same. [...]».^{xliv} Tra le altre fonti, la voce dell'Hobson-Jobson riporta un brano delle Arabian Nights nella versione di Richard F. Burton, il quale attesta la conoscenza del *bhang* sin dall'antichità, riportando anche un'affermazione di Erodoto:

On the other hand, not a few apply the word to the henbane (kyoscyamus nicer) so much used in mediaeval Europe. The Kámús evidently means henbane, distinguishing it from Hashish al haráfish =

^{xliv} Per uno studio approfondito sugli elementi interculturali e sulla trattazione narrativa dell'imperialismo britannico in *The Sign of Four*, si veda Mario Faraone, «If you want to hear my story I have no wish to hold it back»: memoria collettiva e racconto individuale dell'imperialismo britannico in India, in *The Sign of Four* di Arthur Conan Doyle», pp. 95-110 in *Scorci improvvisi di altri orizzonti: sguardi interculturali su letterature e civiltà di lingua inglese*, a cura di Mario Faraone, Martina Bertazzon, Giovanna Manzato e Roberta Tommasi. Morrisville, NC, LULU Enterprises, INC, 2008.

^{xliv} *Hobson-Jobson: being a glossary of Anglo-India colloquial words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, a cura di Henry Yule e Arthur Coke Burnell, London, John Murray, 1886, p. 45; a cura di William Crooke, London, John Murray, 1903, p. 59. In entrambe le edizioni, la voce è riportata alfabeticamente secondo la duplice grafia *Bang / Bhang*.

rascals grass, i.e. the herb Pantagruelion. [...] The use of Bhang doubtless dates from the dawn of civilization, whose earliest social pleasures would be inebriants. Herodotus [...] shows the Scythians burning the seeds (leaves and capsules) in worship and becoming drunk, upon the fumes, as do the S. African Bush-men of the present day. This would be the earliest form of smoking: it is still doubtful whether the pipe was used or not.^{xlvi}

L'Hobson-Jobson riporta numerose fonti che, già dalla metà del XVI secolo, attestano la conoscenza del *bhāṅg* in Occidente grazie a memoriali, epistolari, resoconti scientifici e narrazioni varie, a opera di occidentali che ne sono entrati in contatto durante una moltitudine di eterogenee esperienze di viaggio. Alcune di queste testimonianze, in particolare dal XVIII secolo in poi, sono utili per meglio comprendere l'opinione creatasi in Occidente in generale, e nella cultura britannica in particolare, sulle popolazioni che permettono (apertamente o meno) il consumo di una simile droga:

1 - Lookyer - [1711] - *The Mallayans are such admirers of Opium, that they would mortgage all the hold most valuable to procure it. Those that use it to excess are seldom long-lived, which themselves are*

^{xlvi} *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, now entitled the Book of the Thousand Nights and a Night, with introduction, explanatory notes on the manners and customs of Moslem men and a terminal essay upon the history of the nights*, 10 Vols., a cura di Richard F. Burton, London, Burton Club "Baghdad Edition", 1885-1886, Volume I, p. 70. Il testo di Erodoto a cui Burton si riferisce è il *Rawlinson's Herodotus*, 4 vols, 4th edition, 1880, volume IV. c. 75. L'*herb Pantagruelion* a cui Burton fa riferimento è, ovviamente, la *cannabis indica* descritta con fine ironia e acuto gusto parodico da François Rabelais nei capitoli XIX-LII del terzo libro (1546) di *La vie de Gargantua et de Pantagruel*, pentalogia composta tra il 1532 e il 1564. In questi capitoli il satirista francese descrive con arguzia e molta immaginazione gli aspetti botanici e pratici dell'erba in questione. Molto probabilmente, il testo di Rabelais doveva essere noto a Burton nella più che libera traduzione di fine XVII secolo di Thomas Urquhart (primi tre libri) e Peter Antony Motteux (ultimi due). La tanto decantata traduzione delle *Arabian Nights* ad opera di Richard F. Burton (1885-6) - avventuriero e polemista, grande esploratore e mito romantico, ostile fino al midollo al moralismo vittoriano ma perfettamente inquadrato nel suo benessere e nei suoi privilegi - non è altro che una traduzione della traduzione di J. Payne, *The Book of the Thousand Nights and One Night done into English prose and verse*, 9 Vols. «For Subscribers Only» (New York and London, 1884), che contiene uno *Special Essay at end of Vol IX on the Book of the Thousand Nights and One Night: its history and character*. Nella versione di Burton prevale il gusto del volgare e dell'osceno a tutti i costi con la giustificazione che un falso perbenismo rovinerebbe l'originale. Il fallimento di questa traduzione, a detta di C. Knipp, «The Arabian Nights in England: Galland's Translation and its Successors», *Journal of Arabic Literature*, V, 1974, pp. 47-8, è probabilmente dovuto a un tentativo di rendere i racconti con uno stile elisabettiano-gotico che non fa parte assolutamente del sostrato culturale dei racconti stessi. La fortuna di questa versione, che dura a tutt'oggi, è sostanzialmente dovuta al personaggio pittoresco ed esotico incarnato da Burton, ben presto al centro delle leggende della cultura vittoriana. Per un approfondimento sulla fortuna interculturale delle *Arabian Nights* in ambito anglofono tra XVIII e XIX secolo, si veda C. Knipp, cit.; Mario Faraone, «Tra geni, califfi e inferni», cit.; Duncan B. Macdonald, «A Bibliographical and Literary Study of the First Appearance of the *Arabian Nights* in Europe», *Library Quarterly*, II, 1932, pp. 387-420; e l'articolo anonimo e «Notes on Sales: Oriental Tales» *Times Literary Supplement*, April 10, 1930, p. 324.

very sensible of; yet they are no longer satisfied than their cares are diverted by the pleasing effects of it. I have been told by an Englishman, who accustomed himself to it at Bencoleen; it is a difficult matter to leave it, after once experiencing the exquisite harmony, wherewith it affects every part of the body. Bang has likewise its Vertues attributed to it; for being used as Tea, it inebriates, or exhilarates them according to the Quantity they take. I have seen a great deal of it at Madras, brought from Bengall which was like hemp in growth, leaves, seed, and everything else; so that, I think, it could be no other.

2 - Hamilton - [1727] - [The province of Sangania gives] Protection to all Criminals, who deserve Punishment from the Hand of Justice. All Villains in the Countries about flock thither, and become honest Robbers, so that they are a Medley of Criminals, who flee their Country for Fear of Condign Punishment due to their Crimes. [...] I had several Skirmishes with them. They, being confident of their Numbers, strive to board all Ships they can come at by failing. Before they engage in a Fight, they drink Bang, which is made of a Seed like Hemp-seed, that has an intoxicating Quality, and, whilst it affects the Head, they are furious. They wear long Hair, and, when they let that hang loose, they give no Quarter.

3 - Orme - It was the 14th of November [1751], and the festival which commemorates the murder of the brothers Hasein and Jassein happened to fall out at this time. This is celebrated by the Mahomedans of Indostan with a kind of religious madness, some acting and others bewailing the catastrophe of their saints with so much energy, that several die of the excesses they commit: they are likewise persuaded, that whoever falls in battle, against unbelievers, during any of the days of this ceremony, shall instantly be translated into the higher paradise, without stopping at any of the intermediate purgatories. To the enthusiasm of superstition was added the more certain efficacy of inebriation; for most of the troops, as is customary during the agitations of this festival, had eaten plentifully of bang, a plant which either stupefies [SIC], or excites the most desperate excesses of rage. Thus prepared, as soon as the morning broke, the army of Rajah-saheb advanced to the attack. Besides a multitude that came with ladders to every part of the walls that were accessible, there appeared four principal divisions. Two of these divisions advanced to the two gates. and the other two were allotted to the breaches.

4 - Forster - [1784, 23rd-28th of April] - When I accused the Hindoos of polluting themselves by drinking the cask-water, and preparing victuals in the ship-kitchen, they observed, that they had already become impure by crossing the forbidden river, beyond which all discrimination of tribes ceased. Though spirituous liquors are prohibited to the Hindoos, it does not appear that the use of bank, an intoxicating weed which resembles the hemp of Europe, and is prepared either for smoaking or a draught, is considered even by the most rigid a breach of the law.^{xlviii}

^{xlvii} I brani riportati dalla voce sul *bhang* presente nell'*Hobson-Jobson* sono stati ampliati con altri brani dei rispettivi testi originali, laddove si è ritenuto necessario ai fini di una maggiore comprensione dell'argomentazione di questo studio. Le fonti riportate sono nell'ordine: 1 - Charles Lookyer, *An Account of the Trade in India*, &co. London, 1711, p. 61; 2 - Hamilton Alexander, *A New Account of the East Indies*, Two volumes (1727) London, C. Hitch & A. Millar, 1744, I, p. 131-2; 3 - Robert Orme, *A history of the military transactions of the British nation in Indostan: from the year MDCCXLV; to which is prefixed A dissertation on the establishments made by Mahomedan conquerors in Indostan (1763-1778)* London, John Nourse, 1763, Volume I, pp. 197-8; Madras, Pharoad & Co., 1861-2, Volume I, p. 193-4; 4 - George Forster, *Journey from Bengal to England: Through the Northern Part of India, Kashmire, Afghanistan, and Persia, and into Russia by the Caspian-Sea*, 2 vols. (Calcutta, 1790), London, R. Faulder & Son, 1808, p. 292. Forster appone una nota a pie' di pagina per spiegare cosa intende con «the forbidden river»: «*The Attoc- N.B. The verses of the Emperor to the Hindoo Rajah». Ma per meglio comprendere questo chiarimento, bisogna rifarsi a un brano prece-

In generale, seppure in contesti ed epoche diverse, i resoconti concordano sia nell'indicare delle non meglio specificate virtù curative del *bhang*, sia nel sottolinearne le proprietà stimolanti ed eccitanti che contribuiscono a sciogliere i freni inibitori e rappresentano un possibile pericolo, soprattutto se della droga se ne fa un uso eccessivo, smodato e continuativo. Le descrizioni di orde di nativi in preda a passioni incontrollabili, che perdono la loro caratterizzazione individuale per trasformarsi in un'inquietante e pericolosa massa in preda agli effetti delle sostanze stupefacenti, sono in perfetta linea con simili descrizioni che spesso connotano simili resoconti di viaggiatori entrati in contatto con un «altro» che quasi mai riescono a comprendere pienamente, perché anche le menti più aperte e più inclini alla curiosità scientifica sono sovente inibite da pregiudizi e stereotipi tipici di chi, viaggiando e trovandosi sconcertato dalla diversità del confronto interculturale, si rifugia nella considerazione della presupposta superiorità della propria cultura.

dente nel testo, nel volume I, pp. 54-5: «*One fact amongst some others, afforded me a fair proof of the high antiquity of the Hindoos, as a civilized nation, and marks a strong disapprobation of a foreign intercourse. They are forbidden to cross the river Attoc, the name of which, in certain dialects of their language, signifies prohibition; and should they pass this boundary, they are held unclean, and in the strict sense of religious law, forfeit their rank in the tribes they may be classed in.*»

Si tratta di una delle prime attestazioni del sistema indiano delle caste da parte di uno scrittore occidentale, anche se in questa e altre occasioni Forster usa i termini *tribes* e *casts* indifferentemente. Attraversare il fiume Attoc viene considerato dall'ortodossia induista un'infrazione palese al rigido sistema di caste che regola la vita sociale e religiosa. Cfr. Inderpal Grewal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire and the Cultures of Travel*, Duke UP, 1996, p. 139:

«*For those Indians who were Hindus, travel overseas violated religious and caste laws. It was seen as a religious violation even when eating beef, which was also proscribed, was not. [...] In his History of Hindu Civilization during British Rule, Pramatha Nath Bose writes that "the present practice is to excommunicate those who go for purposes of education or travel to Europe and America". While suggesting that this proscription may have been due to the belief that forbidden food or food not prepared under correct caste conditions would be consumed during such travel, Bose considers the travel proscription to be a contradiction because dietary restrictions do not, in and of themselves, cause excommunication.*»

Si tratta del *Kala pani*, letteralmente «acque nere», un tabù per il quale l'induista osservante è convinto che un viaggio oltre il mare, o comunque lontano dalla natia India il cui confine è indicato proprio dal fiume Attock - l'Indo nel tratto tra Pakistan e India settentrionale - porti all'inevitabile infrazione della legge del *varna* e la perdita della casta di appartenenza, un'infrazione già descritta nel *Dharmastitra di Baudhāyana*, antico testo religioso sanscrito con indicazioni rituali. In *Everyday Ethnicity in Sri Lanka: Up-country Tamil Identity Politics*, London, Routledge, 2012, p. 27, Daniel Bass ricorda che:

«*One potential obstacle to Indians' maritime migration was the issue of caste. The early nineteenth century did not witness a sudden change in the traditional Hindoo view of trans-oceanic travel as crossing the kala pani (black waters), which causes one to lose one's caste status. However, not all Hindus believed in this Brahmanical concept. The majority of Indian migrants to Sri Lanka, Malaysia and other British colonies were from "untouchable" castes [...] low caste Tamils [who] could not go any lower in caste hierarchies, and probably had little regard for Brahmanical prescriptions. Infact, many Indian migrants would have been more than happy to lose their caste position, since caste was one of the many factors supporting their low status and poverty in India.*»

Si vedano, per esempio, i seguenti versi, parte di un componimento poetico ben più lungo pubblicato dalla celebre rivista *Edinburgh Review*, poi inserito in una collettanea curata da Charles Lord Neaves (1800-1876), rettore dell'università di St Andrews, erudito ed evoluzionista, che dei versi è molto probabilmente lo stesso autore:

*The Hemp-with which we used to hang
Our prison pets, yon felon gang,
In Eastern climes produces Bang,
Esteemed a drug divine.
As Hashish dressed, its magic powers
Can lap us in Elysian bowers;
But sweeter far our social hours,
O'er a flask of rosy wine. 1868.^{xlviii}*

Come si vede, anche questi versi affrontano lo stesso concetto: il *bhāng* avrà pure virtù miracolose e stupefacenti, ma un bicchiere di buon vino è certamente da preferirsi. Del resto, il paradigma coloniale vittoriano è sostanzialmente sempre fedele a se stesso. Secondo Edward Said, l'Oriente che noi conosciamo non corrisponde affatto all'Oriente reale, è frutto di una stratificazione di immagini che l'Occidente ha con il tempo sovrapposto all'Oriente vero e proprio, immagini che rappresentano le sue aspettative (esotismo) e che proiettano le sue paure (pregiudizi).^{xlix} La narrativa vittoriana che rappresenta l'Oriente imperiale, l'India in particolare, non è un'eccezione a questo procedimento sostitutivo del «reale» con l'«immaginario» e, seppure non dichiaratamente, diviene uno strumento con il quale il potere imperiale «addomestica» i territori da esso controllati e le popolazioni ad esso sottomesse:

Colonial literature is an exploration and a representation of a world at the boundaries of «civilisation», a world that has not (yet) been domesticated by European signification or codified in detail by its ideology. That world is therefore perceived as uncontrollable, chaotic, unattainable and ultimately evil. Motivated by his desire to conquer and dominate, the imperialist configures the colonial realm as a confrontation based on differences in race, language, social customs, cultural values, and modes of production.¹

La riflessione di Jonathan Small in *The Sign of Four*, nello specifico il riferimento allo stato di ebbrezza e di disinibizione ottenuto dalle popolazioni locali tramite l'assunzione di oppio e Bhang, permette a Doyle di riflettere esattamente su questo pericolo rappresentato dall'«altro» in quanto massa non controllabile, sfuggente ai criteri di civiltà comunemente accettati e promulgati dalla missione civilizzatrice imperiale britannica, riflessione e concetti che emergono come tratti comuni a molta della pubblicistica, memorialistica e narrativa tra XVIII e XIX secolo.

^{xlviii} «A Flask of Rosy Wine. A Semi-Scientific Song», in *Songs and Verses Social and Scientific by an Old Contributor to Maga*, a cura di Charles Neaves, Edinburgh, William Blackwood & Sons, 1868, p. 23.

^{xlix} Edward W. Said, *Orientalism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

¹ Abdul R. JanMohammed, «The Economy of Manichean Allegory», *Critical Inquiry*, XII, 1, 1985, p. 64.

VII

Se, quindi, la percezione del pericolo sovversivo e disinibitorio rappresentato dall'assunzione di droghe è quasi sempre inevitabilmente presente negli scritti che descrivono la vita e la cultura delle colonie e dei territori lontani, quello stesso pericolo è percepito come tale dall'immaginario borghese vittoriano nel cuore stesso del proprio impero, nella Londra capitale dei commerci e crocevia di razze ed etnie. Un racconto di Doyle in particolare vede come ambientazione specifica il mondo delle fumerie d'oppio londinesi, una landa eterea e in bilico tra illegalità e tolleranza, localizzabile principalmente nell'East End, un'area topografica spesso sfuggente ma solitamente grosso modo indicata come la cosiddetta *cockney area*, da Bethnal Green a Whitechapel, da Spitalfields a Stepney, da Wapping a Limehouse, da Poplar ad Aldgate, da Bow a Mile End, molti dei quali luoghi sono ben noti ai lettori del canone holmesiano. Ed è in quest'area che si svolge la vicenda di «The Man with the Twisted Lip»,ⁱⁱ una delle avventure più curiose e stimolanti che coinvolgono Holmes e Watson. La trama, in sé, non è complessa, ma gli sviluppi pratici sono molto articolati e le riflessioni deduttive di Holmes particolarmente analitiche.

Nell'economia del racconto, l'oppio rappresenta sia un elemento caratterizzante lo scenario nel quale la storia è ambientata, sia uno dei motori principali dell'azione stessa, anche se non è l'assunzione dell'oppio in quanto tale il centro pulsante dell'avventura. Infatti, anche se la narrazione si apre concentrando l'attenzione su un personaggio dipendente dal fumo dell'oppio, questi non è affatto un protagonista della vicenda, ma solo un pretesto narrativo per delineare il teatro d'azione e portare in scena i protagonisti veri e propri, il dottor Watson immediatamente e, in un secondo momento, Sherlock Holmes. Watson si reca alla fumeria d'oppio di Upper Swandam Lane per rintracciare un amico ormai tossicodipendente e cercare di riportarlo a casa dalla moglie che lo attende da giorni, sempre più angosciata per la sua scomparsa:

Isa Whitney, brother of the late Elias Whitney, D.D., Principal of the Theological College of St. George's, was much addicted to opium. The habit grew upon him, as I understand, from some foolish freak when he was at college; for having read De Quincey's description of his dreams and sensations, he had drenched his tobacco with laudanum in an attempt to produce the same effects. He found, as so many more have done, that the practice is easier to attain than to get rid of, and for many years he continued to be a slave to the drug, an object of mingled horror and pity to his friends and relatives. I can see him now, with yellow, pasty face, drooping lids, and pin-point pupils, all huddled in a chair, the wreck and ruin of a noble man. (I, 159)

Il riferimento esplicito al testo di De Quincey, che abbiamo visto essere una lettura molto popolare per l'intero corso del XIX secolo, colloca immediatamente la storia in un ambito di conoscenze comuni alla maggioranza dei lettori di Doyle, e fornisce una serie di coordinate di lettura

ⁱⁱ «The Man with the Twisted Lip» viene pubblicato sullo *Strand Magazine* nel dicembre 1891 e sullo *Strand Magazine* (New York Edition) nel gennaio 1892. Curiosamente compare anche sul *Philadelphia Inquirer* con il titolo «The Strange Tale of a Beggar». Viene poi inserito nella raccolta *The Adventures of Sherlock Holmes*, London, George Newnes; New York, Harper & Brothers, 1892.

utili a comprendere lo sviluppo della trama. Inoltre, il ricorso a termini quali *dreams*, *sensations*, *laudanum*, non può non alludere implicitamente all'esperienza di Coleridge e del suo *Kubla Khan*, altro testo all'epoca ben noto e, come si è visto, apertamente evocativo di paradisi artificiali esotizzanti. Ma è la chiusa del paragrafo, il ritratto che Watson dipinge di Isa Whitney, una «*yellow, pasty face, drooping lids, and pin-point pupils, all huddled in a chair, the wreck and ruin of a noble man*», a sottolineare direttamente e con molta forza il rischio e il pericolo costituiti dall'abbandonarsi al consumo smodato di questa sostanza nociva. Preoccupata della dipendenza del marito dall'oppio perché ha assistito già troppe volte al rivoltante spettacolo di un suo rientro a casa in preda ai postumi di questa sbornia di droga, la moglie Kate si rivolge a Watson perché non se la sente di andare di persona alla fumeria, in virtù del proprio status di donna e moglie borghese:

It seems that it was. She had the surest information that of late he had, when the fit was on him, made use of an opium den in the farthest east of the City. Hitherto his orgies had always been confined to one day, and he had come back, twitching and shattered, in the evening. But now the spell had been upon him eight-and-forty hours, and he lay there, doubtless among the dregs of the docks, breathing in the poison or sleeping off the effects. There he was to be found, she was sure of it, at the «Bar of Gold», in Upper Swandam Lane. But what was she to do? How could she, a young and timid woman, make her way into such a place and pluck her husband out from among the ruffians who surrounded him? (I, 161-2)

La fumeria d'oppio indicata da Watson nelle sue memorie è, ovviamente, solo un nome fittizio di una delle moltissime *opium den* che nella seconda metà del XIX secolo pullulavano per i vicoli sordidi e malfamati dell'East End Londinese.^{lii} Nella sua straordinariamente informata edi-

^{lii} Non solo: neppure Upper Swandam Lane è mai esistita! Il toponimo, con questa grafia, risulta incerto nella Londra Vittoriana. Nell'intero canone holmesiano compare solo in questo racconto, descritto come «*a vile alley lurking behind the high wharves*», conferendo quindi alla zona un'atmosfera buia, lurida e sporca, dove si muovono criminali e personaggi poco raccomandabili. Chi volesse recarsi a Londra e tentare di rintracciare il probabile corrispettivo reale del luogo immaginato da Doyle, farà bene a tenere presente che un secolo di trasformazioni urbanistiche ha reso irriconoscibile l'area dell'East End, e portare comunque con se la documentata opinione di William S. Baring-Gould, il quale, nel suo informatissimo *The Annotated Sherlock Holmes. Volume I*, New York, Clarkson N. Potter, 1967, pp. 369-70, nota 6, commentando il racconto in questione, riporta le seguenti considerazioni:

«There is, or was, no "Upper Swandam Lane" in the great city of London, and there is no "vile alley" on the north side of the river, east of London Bridge, which would be accessible in Watson's cab (almost the whole of the area is taken up by Billingsgate Fish Market). Most commentators have selected Lower Thames Street, which stretches parallel to the Thames from London Bridge to All Hallows by the Tower of London. Mr. C.E.C. Townsend, on the other hand, concluded in his essay, "The Bar of Gold," that the opium den was "situated somewhere in the 200 yards of Wapping High Street that lie between Wapping Station and the bend where it joins Garner Street." Mr. Alan Wilson ("Where Was the 'Bar of Gold'?") discarded Watson's "east of London Bridge" entirely and settled on No. 22 Upper Thames Street, to the west of London Bridge. The late H.W. Bell ("Three Identifications") was forced to resort to crossing the river. There, on the Surrey side, to the east of London Bridge, he found Stoney

zione critica del canone holmesiano, Leslie Klinger riporta in nota diverse occorrenze letterarie coeve, che attestano in modo significativo la popolarità di simili luoghi sia in ambito letterario che nella cultura vittoriana del tempo. Ad esempio, il giornalista e riformatore Joseph Charles Parkinson (1833-1908), ne descrive uno nel suo *Places and People: Being Studies from the Life*, quando nel capitolo dall'esplicito titolo «Lazarus, Lotus-eating», un poliziotto di quartiere descrive al protagonista la situazione tipo di una di queste fumerie:

I know them Chinamen well [...]. They don't care for no drink, and seem to live without eating, so far as I know. It's their opium at night they likes; and you'll find half-a-dozen of 'em in one bed at Ya-hee's, a-smoking and sleeping away like so many limekilns and dormice! No, sir, it wouldn't be at all safe for you to venture up New-court alone. It ain't the Chinamen, nor the Lascars, nor yet the Bengalees as would hurt you; but there is an uncommon rough crew of English hangin' in and about there, and it would be better for you to have a constable with you, much better; and if you go to Leman-street, the inspector will put you in the way.^{liii}



J. C. Dollman, "Opium den in London's East End",
The Graphic, 23 October 1880

L'indicazione del poliziotto è molto precisa: la pericolosità della fumeria, più che dalla presenza di avventori e gestori provenienti dall'estremo Oriente, è costituita da una non meglio identificata «*uncommon rough crew of English hangin' in and about there*», esplicita indicazione che a causa dell'aver assunto l'abitudine al consumo della droga, anche i frequentatori britannici hanno trasformato la propria natura e sono divenuti violenti.

Anche la manualistica per i viaggiatori nella Londra tardo vittoriana riporta spesso riferimenti alle fumerie d'oppio, descrivendole come luoghi ricchi di curiosità e di esotismo, ma anche come centri di perdizione e corruzione, in zone non propriamente tranquille, generalmente squallide e degradate. È il caso della *Johnstone's garret*, una soffitta adibita a fumeria collocata nei pressi della Ratcliff Highway, descritta nel *Dickens's Dictionary of London: An Unconventional Handbook*, opera di Charles Dickens Jr. (1837-1896), figlio dell'autore di *The Mystery of Edwin Drood* nelle cui primissime pagine, come abbiamo visto, compare una fumeria d'oppio londinese, nella quale il protagonista John Jasper si sveglia dal delirio onirico indotto dall'oppio. La medesima soffitta/fumeria è descritta anche nel brano della guida londinese di Dickens Jr.:

Lane, an alley leading into Tooley Street, with houses at the lower end overlooking the river; this he identified as "Upper Swandam Lane".

^{liii} J. C. Parkinson, *Places and People: Being Studies from the Life*, London, Tinsley brothers, 1869, pp. 20-1.

Ratcliff Highway - [Now rechristened St. George's-street ...] Hard by Quashie's music-hall is a narrow passage, dull and empty, even at the lively hour of 11 pm., through which, by devious ways, we penetrate at length to a squalid cul-de-sac, which seems indeed the very end of all things. Chaos and space are here at present almost at odds which is which, for improvement has at the present moment only reached the point of partial destruction, and some of the dismal dog-holes still swarm with squalid life, while others gape tenantless and ghastly with sightless windows and darksome doorways, waiting their turn to be swept away into the blank open space that yawns by their side. At the bottom of this slough of grimy Despond is the little breathless garret where Johnny the Chinaman swelters night and day curled up on his gruesome couch, carefully toasting in the dim flame of a smoky lamp the tiny lumps of delight which shall transport the opium-smoker for awhile into his paradise. If you are only a casual visitor you will not care for much of Johnny's company, and will speedily find your way down the filthy creaking stairs into the reeking outer air, which appears almost fresh in contrast. Then Johnny, whose head and stomach are seasoned by the unceasing opium pipes of forty years, shuts the grimy window down with a shudder as unaffected as that with which you just now opened it, and toasts another little dab of the thick brown drug in readiness for the next comer. But if you visit Johnny as a customer, you pay your shilling, and curl yourself up on another grisly couch, which almost fills the remainder of the apartment. Johnny hands you an instrument like a broken-down flageolet, and the long supple brown fingers cram into its microscopic bowl the little modicum of magic, and you suck hard through it at the smoky little flame, and-if your stomach be educated and strong - pass duly off into elysium. Then, when your blissful dream is over, you go your way, a wiser if not a sadder man.^{liv}

Gli aggettivi sono quelli consueti nell'indicare la natura infima e quasi infernale del luogo: a narrow passage; dull and empty; a squalid cul-de-sac; the dismal dog-holes still swarm with squalid life; sightless windows and darksome doorways. E anche la descrizione del gestore, un non meglio identificato «Johnny the Chinaman», dal nome improbabile e dalle fattezze spettrali, non conforta affatto l'occasionale visitatore il quale, Dickens Jr. consiglia, se è veramente capitato per caso, farebbe bene ad andarsene subito. Descrizioni del genere costituiscono la normalità negli scritti dell'epoca, ed ecco infatti che in «The Man with the Twisted Lip» Watson, recatosi alla fumeria per recuperare il malcapitato e scomparso amico, la descrive più o meno nello stesso modo:

Upper Swandam Lane is a vile alley lurking behind the high wharves which line the north side of the river to the east of London Bridge. Between a slop-shop and a gin-shop, approached by a steep flight of steps leading down to a black gap like the mouth of a cave, I found the den of which I was in search. Ordering my cab to wait, I passed down the steps, worn hollow in the centre by the ceaseless tread of drunken feet; and by the light of a flickering oil-lamp above the door I found the latch and made my way into a long, low room, thick and heavy with the brown opium smoke, and terraced with wooden berths, like the fore-castle of an emigrant ship.

Through the gloom one could dimly catch a glimpse of bodies lying in strange fantastic poses, bowed shoulders, bent knees, heads thrown back, and chins pointing upward, with here and there a dark, lack-

^{liv} Charles Dickens Jr., *Dickens's Dictionary of London: An Unconventional Handbook* (1879), 4th edition, London, Macmillan & Co., 1892, p. 234.

lustre eye turned upon the newcomer. Out of the black shadows there glimmered little red circles of light, now bright, now faint, as the burning poison waxed or waned in the bowls of the metal pipes. The most lay silent, but some muttered to themselves, and others talked together in a strange, low, monotonous voice, their conversation coming in gushes, and then suddenly tailing off into silence, each mumbling out his own thoughts and paying little heed to the words of his neighbor. At the farther end was a small brazier of burning charcoal, beside which on a three-legged wooden stool there sat a tall, thin old man, with his jaw resting upon his two fists, and his elbows upon his knees, staring into the fire. (I, 162-3)

Chi frequenta un simile luogo sembra essere ormai privo di quelle caratteristiche umane e civili che la cultura borghese britannica indica come tratti essenziali per conservare l'umanità. La descrizione di Watson riporta in mente molte litografie e stampe dell'epoca, come ad esempio quelle di Gustave Doré per il volume di studi sociologici e documentaristici di Blanchard Jerrold, *London: A Pilgrimage*, nel quale compare un'immagine intitolata «Opium Smoking, the Lascar's Rooms in *Edwin Drood*», e al romanzo di Dickens si fa esplicitamente riferimento. L'atmosfera del quartiere dove si trova la fumeria è descritta con il consueto ricorso a immagini di degrado e di povertà estrema:

We were on our way to the dreadful paved court, flanked with tumble-down one storied houses, in which our old friend the Lascar opium smoker rolled upon his mattress, stirring his stifling narcotic over a lamp, and keeping his eyes-bright as burning coals-upon his latch. We turned into one of the lowest of low lodging houses, for a direction. It was a small kitchen, with two or three hideous old hags in it, and a child begrimed with dirt, rolling upon the hearth. A bull's eye was turned upon the landlady: she was shamefaced, and tried to hide her bruised arms and cheeks. «Ah, locked up last night, I remember», said the policeman. «Very drunk». The lady confessed the soft impeachment, and seemed touched by the kind tones in which the sergeant asked her why she couldn't try to be a little more reasonable and respectable. The begrimed child had got upon its legs, and while it held one hand out mechanically towards us begging, clawed the drunken mother's apron with the other, and grinned in her sheepish face. As for our friend the Lascar, whose portrait we had taken on a previous visit, we shouldn't see him to-night: he was «in quod for a month: begging».^{lv}

Ed ecco che il narratore riporta l'impressione, parimenti sconcertata e disgustata, avuta nell'osservare da vicino il microcosmo presente nelle stanze della fumeria che Dickens aveva descritto con artificio narrativo nelle pagine del suo romanzo:

So we went to a neighbour and rival of his, and were introduced to the room in which Edwin Drood opens. Upon the wreck of a four-post bedstead (the posts of which almost met overhead, and from which depended bundles of shapeless rags), upon a mattress heaped with indescribable clothes, lay, sprawling, a Lascar, dead-drunk with opium; and at the foot of the bed a woman, with a little brass lamp among the rags covering her, stirring the opium over the tiny flame. She only turned her head dreamily as we

^{lv} Blanchard Jerrold, *London: A Pilgrimage*, illustrazioni di Gustave Doré, London, Grant & co., 1872, p. 147. Il brano, tratto dal «Chapter XVIII - Whitechapel and Thereabouts», è consultabile online all'URL: <<http://www2.iath.virginia.edu/exist/cocoon/london/dore/18>>.

entered. She shivered under the gust of night air we had brought in, and went on warming the black mixture. It was difficult to see any humanity in that face, as the enormous grey dry lips lapped about the rough wood pipe and drew in the poison. The man looked dead. She said he had been out since four in the morning trying to get a job in the docks, and had failed. We escaped from the opium fumes, in which a score of white mice (the woman's pets) were gambolling over the rags and dirt she called her bed: back through the tangle of courts, in one of which we were told there was not an unconvicted lodger; under the fire of invective and sarcasm from women who threw up the windows and gesticulated at us like fiends, to a certain thieves' public-house, the landlord of which is one of the most considerable receivers of stolen goods in the country.^{lvi}



Gustave Doré "Opium Smoking, the Lascar's Rooms in Edwin Drood", da *London, a Pilgrimage* (1872)

L'umanità disumanizzata, esito della dipendenza dalla sostanza stupefacente - ma anche dallo stravolgimento umano e sociale dovuto alla rivoluzione industriale che ha cancellato le radici rurali di gran parte della popolazione inglese, costringendola a rilocarsi negli spaventosi e fagocitanti insediamenti urbani degli *slums* - è un altro dei tratti caratterizzanti gli scritti dell'epoca, un elemento al tempo stesso strutturale e narrativo che contribuisce non poco alla creazione dell'ambientazione tipicamente vittoriana che è stata consegnata all'immaginario collettivo del XX e XXI secolo, e questo è vero sia nella diaristica e saggistica, che nella narrativa di invenzione come nel caso della fumeria di Upper Swandam Lane, descritta da Watson in «The Man with the Tisted Lip». Opportunamente Leslie Klinger fa notare la somiglianza della descrizione di Watson con quella riportata dall'anonimo autore di «A Night in an Opium Den», un testo del 1891 e quindi quasi coevo al racconto di

Doyle. Si tratta di un'evidenza ulteriore di come l'*opium den genre* costituisca un filone molto popolare nel panorama letterario tardo vittoriano. Anche questo testo si collega direttamente sia a *The Mystery of Edwin Drood*, sia a De Quincey e Coleridge, rafforzando pertanto un network intertestuale e insistendo su elementi già noti al pubblico dei lettori:

Yes, I have smoked opium in Ratcliff Highway, and in the den which was visited by Charles Dickens, and through the pipe which had the honour of making that distinguished novelist sick. [...] Yes, I had lovely dreams, and I have no doubt that by the aid of imagination, and a skilful manipulation of De Quincey, I could concoct a fancy picture of opium smoking and its effects, which might pass for a faithful picture of what really occurred. But, [...] what those dreams were, I could not for the life of me

^{lvi} Blanchard Jerrold, *London: A Pilgrimage*, cit., pp. 147-8.

now describe, for they were too aerial and unsubstantial to be caught and fixed, like hard facts, in words, by any other pen than that of a Coleridge, or a De Quincey.^{lvii}

La pseudo-reminiscenza è lunga solo quattro pagine, ma in essa ricorre l'intero repertorio stereotipico delle descrizioni di un'esperienza passata in una *opium den*, ed è corredata anche da alcune immagini assai pregevoli, che insistono ovviamente sull'ambientazione interculturale della fumeria, e sull'esotismo dei suoi gestori e frequentatori abituali. Si tratta di uno dei testi più incisivi nell'ambito dell'*opium den genre* ed è quindi utile ai fini del presente studio analizzare alcune di queste immagini. Il tenutario, ovviamente, è un cinese che questa volta risponde al nome altrettanto improbabile di Chang, personaggio per di più inquietante perché sorride apertamente a chiunque e non risponde mai alle domande e richieste, quasi fosse sordo e muto. Tuttavia, Chang scambia qualche parola con l'imbarazzato narratore della vicenda, ed è per raccontare un oltraggio razzista ricevuto, il taglio dell'amato codino da parte di sconosciuti irriguardosi mentre era addormentato:

The deadliest insult which can be offered a Chinaman (so I understood him) is to cut off his pigtail, and it was only when referring to this incident, and to his desire to wreak a terrible vengeance upon the perpetrators, that there was any cessation of his embarrassing smile. The thought of the insult to which he had been subjected, and of his consequent degradation in the eyes of his countrymen, brought so evil a look upon his parchment coloured features, and caused his small and cunning eyes to twist and turn so horribly, that I was glad to turn the conversation to pleasanter topics, even though it necessitated my being once more fixed by that bland and penetrating smile so peculiarly his own.^{lviii}

Lo stereotipo del codino come elemento fisico identificativo della razza di appartenenza, e il taglio dello stesso come scherno nei confronti dell'«altro» che è utile perché permette di praticare il vizio dell'oppio ma viene comunque appena tollerato, offrono una buona lettura della quasi totale mancanza di vera integrazione interculturale degli immigrati cinesi nella Londra imperiale. Non è, ovviamente, solo Chang a essere inquietante, ma l'intera fumeria, la cui descrizione mostra tutti i luoghi comuni del genere letterario di riferimento, e insiste sulla qualità ambigua e pericolosa del piacere effimero che dalla sua frequentazione se ne può ricavare:

«Den» was an appropriate name for the reeking hole to which he conducted us. It was dirty and dark, being lit only by a smoking lamp on the mantel-shelf, and was not much larger than a full-sized cupboard. The walls, which were of a dingy yellow (not unlike the «whites» of the smokers' eyes) were quite bare, with the exception of the one facing the door, on which, incongruously enough, was plastered a coarsely-coloured and hideous print of the crucifixion. The furniture consisted of three raised mattresses, with small tables on which were placed pipes, lamps, and opium.^{lix}

^{lvii} «A Night in an Opium Den», *The Strand Magazine*, June 1891, p. 624. L'autore anonimo viene definito come «The author of "A Dead Man's Diary"», tuttavia oggi l'articolo è generalmente ritenuto un'opera di fantasia.

^{lviii} «A Night in an Opium Den», cit., p. 625.

^{lix} *Ibidem*.

Ed ecco la descrizione dei visitatori, eterei fantasmi che hanno abdicato alla loro condizione umana e che suscitano angoscia e ribrezzo nell'osservatore, il quale non può fare a meno di notare come sembrano degli animali in gabbia, esposti alla curiosità e al pubblico ludibrio. Termini come *lepers*, *ghastly pallor*, *listlessness*, *bleached*, *coiled up*, e *pythons* organizzano la descrizione come una vera e propria teoria di orrori in buona misura dovuti all'insana passione per un vizio deleterio:

Huddled or curled up on these mattresses lay two wretched smokers - one of them with the whites, or, I should say, «yellows», of his eyes turned up to the ceiling, and another, whose slumbers we had apparently disturbed, staring about him with a dazed and stupefied air. Something in the look of these men - either the ghastly pallor of their complexion, or the listlessness of their bearing - reminded me not a little of the «white lepers» of Norway. I have seen patients in the hospitals there whose general aspect greatly resembled that of these men, although the skin of the white leper has more of a milky appearance - as if it had been bleached, in fact - than that of the opium-smoker, which is dirtier and more yellow. The remaining occupants of the den, two of whom were Chinamen, were wide awake. The third was a partly naked Malay of decidedly evil aspect, who shrank back on my entrance, and coiled himself up in the recesses of a dark corner, whence he lay furtively watching me, very much in the same way in which the prisoned pythons in a serpent-house watch the visitors who come to tap at the glass of their cages.^{lx}

Tuttavia, anche il narratore frequenta la fumeria per le stesse ragioni, e il suo racconto affronta un altro aspetto tipico di questi scritti, ovvero la preparazione della pipa d'oppio da parte del tenentario e l'assunzione della sostanza stupefacente da parte dell'avventore. La procedura segue passo per passo operazioni ben note ai lettori del tempo, delineate come un vero e proprio rituale nel quale il tenentario svolge il ruolo di gran sacerdote e l'avventore quello di adepto alla nuova religione. Alcune tirate dalla pipa d'oppio permettono al narratore di sprofondare in un torpore dei sensi e di vivere sensazioni inebrianti che, con procedimento analettico rispetto all'esperienza vera e propria, vengono poi dettagliatamente descritte nel testo:

I managed to get through the allotted number of pipes, and sank slowly and insensibly into the deep waters of slumber, until at last they closed over my head. and I was swept and borne unresistingly away upon the vast seaward setting tide of sleep. Of my dreams, as I have already said, I have but the haziest of recollections. I can just recall a sensation of sailing, as on a cloud, amid regions of blue and buoyant ether ; of seeing, through vistas of purple and gold, a scene of sunny seas and shining shores, where, it seemed to me, I beheld the fabled «Blessed Isles», stretching league beyond league afar ; and of peeps of paradisaical landscapes that swam up to me as through a world of waters, and then softened and sank away into a blending of beautiful colours, and into a vision of white warm arms and wooing bosoms.^{lxi}

^{lx} «A Night in an Opium Den», cit., pp. 625-6.

^{lxi} «A Night in an Opium Den», cit., p. 627.

L'episodio termina con ironia e comicità. Infatti, citando alcuni versi di Dante Gabriel Rossetti, il narratore si risveglia scoprendo di essere stato derubato di alcuni oggetti di vestiario mentre era incosciente e quindi in balia di qualunque malintenzionato. E in quanto all'esperienza vera e propria, se anche è stata sublime e paradisiaca, gli ha lasciato - moralmente e fisicamente - un cattivo sapore in bocca: *«[A] taste [...] which can only be likened to a cross between onions and bad tobacco. And this taste, in conjunction with a splitting headache and a general lowness of spirits, served, for the next day or two, to keep me constantly in remembrance of my visit to the Opium Den in Ratcliff Highway»*.^{lxii}



In the den, imagine tratta da "A Night in an Opium Den", *The Strand Magazine*, June 1891

VIII

La descrizione che in «The Man with the Twisted Lip» Watson fa dell'interno della fumeria e della fauna umana che la frequenta è in sintonia con questi esempi testuali, inserendosi dunque in un contesto culturale ed evocativo ben radicato nella coscienza sociale dell'epoca:

I walked down the narrow passage between the double row of sleepers, holding my breath to keep out the vile, stupefying fumes of the drug, and looking about for the manager. As I passed the tall man who

sat by the brazier I felt a sudden pluck at my skirt, and a low voice whispered, «Walk past me, and then look back at me». The words fell quite distinctly upon my ear. I glanced down. They could only have come from the old man at my side, and yet he sat now as absorbed as ever, very thin, very wrinkled, bent with age, an opium pipe dangling down from between his knees, as though it had dropped in sheer lassitude from his fingers. I took two steps forward and looked back. It took all my self-control to prevent me from breaking out into a cry of astonishment. He had turned his back so that none could see him but I. His form had filled out, his wrinkles were gone, the dull eyes had regained their fire, and there, sitting by the fire and grinning at my surprise, was none other than Sherlock Holmes. He made a slight motion to me to approach him, and instantly, as he turned his face half round to the company once more, subsided into a doddering, loose-lipped senility. (I, 164-5)

Poco importa che il misterioso oppiomane altri non è che Sherlock Holmes in uno dei suoi più riusciti travestimenti: il detective è solito curare meticolosamente i dettagli fisici e comportamentali dei personaggi di cui assume le sembianze e i ruoli, per cui a tutti gli effetti quello incon-

^{lxii} *Ibidem.*

trato da Watson è un oppioman vero e proprio. Ma nel racconto di Doyle, come si è detto, la fumeria assume soprattutto un ruolo di ambientazione, ed è in essa che il vero co-protagonista della vicenda, il contabile Neville St. Clair è intravisto del tutto casualmente per l'ultima volta dalla moglie la quale, non riuscendo a raggiungerlo prima della sparizione, si rivolge a Holmes e Watson perché lo ritrovino. Ed è nella fumeria Bar of Gold che agiscono altri due personaggi fondamentali per lo svolgimento della trama: il misterioso e affascinante mendicante Hugh Boone - l'uomo dal labbro storto a cui si riferisce il titolo del racconto - e il «malvagio» e ambiguo tenutario della fumeria stessa - il *lascar* malese che si comporta in maniera sfuggente e rappresenta con il suo silenzio un ostacolo alle indagini.

La presenza di questo personaggio nel racconto di Doyle - peraltro mai esplicitamente chiamato per nome, e quindi considerato nella sua anonimità come uno dei tanti esempi di tenutari di simili luoghi malfamati - è di notevole importanza sia per l'ambientazione esotizzante, sia per l'economia stessa della vicenda, ed è in perfetta sintonia con le narrazioni vittoriane che riguardano le fumerie d'oppio, nella quasi totalità delle quali, come si è visto, compare proprio un *lascar*. Si tratta di un termine ormai desueto, proveniente dal persiano *lashkar*, che significa accampamento o reparto militare, e dall'arabo *al-askar*, che significa guardia o soldato.^{lxiii} Il termine subisce in seguito un'ulteriore trasformazione, divenendo il portoghese *lascarim*, che indica genericamente un soldato o marinaio asiatico. Nell'ambito culturale del colonialismo britannico, *lascar* indica un marinaio o soldato proveniente dal subcontinente indiano, e talvolta un servitore al servizio di un ufficiale britannico. Di solito questi marinai erano assunti per lavorare a bordo di navi europee, tradizione iniziata nel XVI secolo e continuata fino al XX, sulla base del cosiddetto *lascar service*, un accordo di solito triennale per il quale i proprietari delle navi potevano spostare il marinaio da una nave all'altra anche senza preavviso. Sin dal XVII secolo, il numero di *lascar* impiegato a bordo delle navi mercantili britanniche andò progressivamente aumentando, in parte per l'alto tasso di mortalità di britannici insulari nei climi tropicali, in parte per l'alto numero di diserzioni una volta in Oriente, e una conseguente mancanza di forza lavoro per la tratta di ritorno. Da una media 1000/3000 arrivi all'anno agli inizi del XIX secolo, verso la fine dello stesso oltre 12000 *lascar* raggiungevano annualmente l'Inghilterra. Molti vi rimanevano, spesso sposando donne britanniche insulari e generando così il fenomeno della *mixing race* o *half-caste Indian* spesso malvisto, seppur tollerato, sia dalle autorità che dalla società del tempo. Molto spesso i *lascar* risiedevano in città portuali britanniche, e a Londra la loro naturale zona di residenza erano i Docks e l'East End.^{lxiv}

^{lxiii} Celebri, infatti, gli ascari che prestavano servizio nell'esercito italiano in Africa, durante il secondo conflitto mondiale.

^{lxiv} Per maggiori informazioni sui *lascar* e sull'impatto della loro presenza nella cultura britannica tra XVIII e XIX secolo, si vedano: Diane Robinson-Dunn, «Lascar Sailors and English Converts: The Imperial Port and Islam in late 19th-Century England», paper presented at the *Seascapes, Littoral Cultures, and Trans-Oceanic Exchanges*, February 12 to 15, 2003, Library of Congress, Washington DC. Il saggio è consultabile online all'URL:

<http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/p/2005/history_cooperative/www.historycooperative.org/proceedings/seascapes/dunn.html>; Michael Herbert Fisher, «Working across the Seas: Indian Maritime Labourers in India,

Negli scritti del periodo vittoriano, i *lascar* generalmente compaiono come servitori, borsaioli o contrabbandieri, ma il loro ruolo deputato è certo quello di tenutari di fumerie più o meno clandestine. In «The Man with the Twisted Lip» Holmes descrive il *lascar* tenutario della fumeria come *rascally* e *scoundrel*, entrambi termini derogatori, e con tono conclusivo ne dà un giudizio estremamente lapidario, affermando che «[t]he *Lascar* was known to be a man of the vilest antecedents. [...] His defense was one of absolute ignorance, and he protested that he had no knowledge as to the doings of Hugh Boone, his lodger, and that he could not account in any way for the presence of the missing gentleman's clothes». (I, 173) Si tratta di uno dei tanti esempi di immagine pregiudizievole nei confronti dell'«altro», esempi molto frequenti negli scritti di Doyle: «*Foreigners are always treated as exotics by Doyle, as if to imply that the infection of British normalcy is more plausible when it comes from exposure to alien contagions*». ^{lxv} In generale, le trame dei racconti del canone holmesiano connesse con l'oppio e le droghe «*reflect a contemporary rhetorical trend that lumped drugs, organic toxins, and infectious agents together as foreign-born biocontaminants returning from the colonies to afflict the English*», ^{lxvi} offrendo pertanto una visione interculturale estremamente stereotipica, in linea con i dettami classici della concezione imperialistica di una presupposta superiorità razziale e culturale che tengono banco nella pubblicistica, saggistica e narrativa vittoriana dalle formulazioni darwiniane in poi.



Sidney Paget, «Holmes! I whispered», *The Strand Magazine*, December 1891, p. 625

IX

Se nel canone holmesiano le descrizioni del traffico di oppio e altre sostanze stupefacenti, e degli ambienti e delle persone ad esso connesse hanno perlopiù una finalità di ambientazione esotizzante e molto raramente contribuiscono all'economia dinamica della storia vera e propria, ben diverso discorso riguarda l'uso della droga, della cocaina nella fattispecie, da parte di Sherlock Holmes che, come si è già indicato, ha soprattutto una motivazione caratterizzante del personaggio, ma che in buona misura contribuisce anche alla solidità ed efficacia delle tecniche investigative e deduttive del principe dei detective.

Britain, and in Between, 1600-1857», *International Review of Social History*, LI, 2006, pp. 21-45; e Michael Herbert Fisher, «Excluding and Including 'Natives of India': Early-Nineteenth-Century British-Indian Race Relations in Britain», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, XXVII, 2, 2007, pp. 303-14.

^{lxv} Rosemary Jann, *The Adventures of Sherlock Holmes: Detecting Social Order*, New York, Twayne, 1995, p. 76.

^{lxvi} Susan Cannon Harris, op. cit., p. 449.



Sidney Paget, "At the foot of the stair she met this lascar scoundrel", *The Strand Magazine*, December 1891, p. 628

Bisogna, infatti, tenere conto che riferimenti a una conoscenza e consumo dell'oppio e dei suoi derivati da parte di Holmes compaiono molto presto nel canone, addirittura sin da *A Study in Scarlet*,^{lxvii} primissima avventura nel corso della quale Holmes e Watson si incontrano per la prima volta e decidono di andare a vivere insieme nel celebre appartamento al 221b di Baker Street, esperienza non insolita nel mondo degli scapoli borghesi vittoriani. Già nel secondo capitolo di questo romanzo opportunamente intitolato «The Science of Deduction», in occasione delle prime riflessioni sulle singolari qualità del nuovo amico il dottor Watson annovera la conoscenza dei derivati dall'oppio tra le qualità di Holmes: «5. Botany. ~ Variable. Well up in belladonna, opium, and poisons generally. Knows nothing of practical gardening». (III, 34) L'accostare l'oppio alla categoria dei veleni è in linea con le convinzioni mediche del tardo XIX secolo e con l'opinione pubblica generalmente avversa alla diffusione della pratica dell'oppio, considerata come si è detto una snaturalizzazione della *Britishness*.

E infatti Watson è generalmente contrario alla pratica dell'amico. Anche se in «The Five Orange Pips»,^{lxviii} scherzando con Holmes, ammette di averlo considerato all'epoca di *A Study in Scarlet* un «*self-poisoner by cocaine and tobacco*» (I, 150), tuttavia spesso si preoccupa che l'amico abusi delle sostanze stupefacenti, al punto da

rimanere visibilmente contrariato nell'incontrarlo camuffato nella fumeria Bar of Gold in «The Man with the Twisted Lip», contrarietà alla quale Holmes risponde con un beffardo e sarcastico: «*I suppose, Watson, [...] that you imagine that I have added opium-smoking to cocaine injections, and all the other little weaknesses on which you have favored me with your medical views*». (I, 166-7)

Ma il comportamento di Holmes differisce sostanzialmente da quello di decine di borghesi vittoriani suoi contemporanei, siano essi personaggi narrativi o sudditi britannici in carne e ossa. O, piuttosto, differiscono le motivazioni che spingono il detective di Doyle ad assumere saltuariamente la droga tramite iniezioni di cocaina in soluzione al 7%. Un primo importante indizio

^{lxvii} *A Study in Scarlet* compare per la prima volta nel *Beaton's Christmas Annual* del 1887. La prima edizione britannica in formato volume è quella pubblicata a Londra da Ward, Lock & Co. nel 1888, mentre la prima edizione americana compare a New York, per i tipi di J.B. Lippincott nel 1890.

^{lxviii} «The Five Orange Pips» viene pubblicato dallo *Strand Magazine* nel novembre 1891, e dall'edizione americana dello *Strand Magazine* nel successivo mese di dicembre. Viene poi incluso in *The Adventures of Sherlock Holmes*, cit.

di queste motivazioni differenti lo abbiamo in una conversazione tra Watson e Holmes in una delle primissime scene di *The Sign of Four*, uno dei brani più citati e analizzati dell'intero canone holmesiano. Watson si mostra insofferente nell'osservare Holmes che, con metodica cura, prepara siringa e laccio emostatico per l'ennesima iniezione di cocaina, una scena iconica ed estremamente caratterizzante, presente con diversi gradi di affidabilità testuale in tutti gli adattamenti e le trasposizioni del romanzo, ma anche in moltissimi scritti apocrifi e in versioni parodiche della saga delle avventure del dinamico duo:^{lxix}

«Which is it to-day?» I asked, «morphine^{lxx} or cocaine?»
He raised his eyes languidly from the old black-letter volume which he had opened. «It is cocaine», he said, «a seven-percent. solution. Would you care to try it?»
«No, indeed», I answered, brusquely. «My constitution has not got over the Afghan campaign yet. I cannot afford to throw any extra strain upon it».
He smiled at my vehemence. «Perhaps you are right, Watson», he said. «I suppose that its influence is physically a bad one. I find it, however, so transcendently stimulating and clarifying to the mind that its secondary action is a matter of small moment».
«But consider!» I said, earnestly. «Count the cost! Your brain may, as you say, be roused and excited, but it is a pathological and morbid process, which involves increased tissue-change and may at last leave a permanent weakness. You know, too, what a black reaction comes upon you. Surely the game is hardly worth the candle. Why should you, for a mere passing pleasure, risk the loss of those great powers with which you have been endowed? Remember that I speak not only as one comrade to another, but as a medical man to one for whose constitution he is to some extent answerable». (III, 214 e 216)

Watson rappresenta qui la voce della ragione e della logica, e correttamente illustra all'amico i rischi e i pericoli rappresentati dall'assunzione della droga. Tuttavia, un'attenta lettura del brano, non può esimersi dal notare uno stridente contrasto tra i termini *permanent weakness* e *passing pleasure* del dottore, e le definizioni *transcendently stimulating* e *clarifying to the mind* a cui fa ricorso l'investigatore per indicare le principali qualità che lo attraggono nel consumo della sostanza stupefacente. Laddove Watson si dimostra ancora una volta in sintonia con la posizione medica ortodossa della sua epoca, Holmes sottolinea il vantaggio di uno stimolo all'attività e di un aiuto alla capacità logica del suo ragionamento, entrambe qualità formidabili del suo metodo investigativo deduttivo.

L'assunzione irregolare della droga ma non la dipendenza da essa *tout cour*, perché di questo si tratta alla fine, permette all'investigatore di poter contemporaneamente aggiungere lucidità alle proprie riflessioni, e godere di una vitalità fisica inesauribile che gli permette spesso di rimanere diversi giorni senza mangiare, ostinatamente impegnato in interminabili appostamenti e pedi-

^{lxix} Per esempio, tra le molte celebri interpretazioni parodiche dell'era del film muto che mettono in scena questa situazione, senz'altro va annoverata quella di Douglas Fairbanks che interpreta Coke Enneday, un Holmes balordo e dipendente dalla cocaina, in *The Mystery of the Leaping Fish* (1916).

^{lxx} William S. Baring-Gould nel suo *The Annotated Sherlock Holmes. Volume I*, cit., p. 610, nota 3, sottolinea come quest'occorrenza in *The Sign of Four* sia la sola allusione nell'intero canone del fatto che Holmes assuma morfina.

namenti, in lunghissimi spostamenti in treno per la campagna inglese, e in levatacce antelucane per improvvise corse in carrozza per le vie di Londra, coinvolgendo spesso un assonnato Watson con la celebre esclamazione rapidamente divenuta lo slogan ufficiale dell'attivismo dinamico che contraddistingue il suo operato: «The game is afoot!» Watson, pur preoccupato per l'amico come si è detto, intuisce comunque che l'assunzione della droga ha per lui degli effetti di eccezionale produttività e attività, come afferma per esempio nelle riflessioni introduttive a una delle prime avventure del canone, «A Scandal in Bohemia»^{lxxi}:

I had seen little of Holmes lately. [...] He], who loathed every form of society with his whole Bohemian soul, remained in our lodgings in Baker Street, buried among his old books, and alternating from week to week between cocaine and ambition, the drowsiness of the drug, and the fierce energy of his own keen nature. He was still, as ever, deeply attracted by the study of crime, and occupied his immense faculties and extraordinary powers of observation in following out those clues, and clearing up those mysteries which had been abandoned as hopeless by the official police. (I, 6)

Cocaine vs. ambition, the drowsiness of the drug vs. the fierce energy of his own keen nature: la tecnica oppositiva di Doyle è molto precisa nell'indicare i termini del problema e nel mostrare come entrambi gli elementi in gioco siano sinergici nel garantire al detective quelle straordinarie capacità per cui è giustamente famoso nella Londra e nell'Inghilterra vittoriana. E Watson torna spesso su questo eterno bilanciarsi tra abuso della droga e splendide capacità deduttive, un fragile equilibrio in cui Holmes sembra trovarsi a proprio agio. In «The Adventure of the Missing Three Quarters»,^{lxxii} per esempio, Watson sfiora lucidamente eppure ancora imprecisamente quale sia la vera natura del problema, il vero motivo per il quale Holmes necessita di ricorrere - seppur con incostanza - all'uso della cocaina:

Things had indeed been very slow with us, and I had learned to dread such periods of inaction, for I knew by experience that my companion's brain was so abnormally active that it was dangerous to leave it without material upon which to work. For years I had gradually weaned him from that drug mania which had threatened once to check his remarkable career. Now I knew that under ordinary conditions he no longer craved for this artificial stimulus, but I was well aware that the fiend was not dead, but sleeping; and I have known that the sleep was a light one and the waking near when in periods of idleness I have seen the drawn look upon Holmes's ascetic face, and the brooding of his deep-set and inscrutable eyes. (II, 1124)

^{lxxi} «A Scandal in Bohemia» viene pubblicato sullo *Strand Magazine* nel luglio 1891, e sullo *Strand Magazine* (New York Edition) nell'agosto dello stesso anno. Il racconto compare inoltre in sette riviste e quotidiani prima della prima edizione americana, e in due casi addirittura con titoli diversi: «Woman's Wit» e «The King's Sweetheart». Viene poi incluso in *The Adventures of Sherlock Holmes*, cit.

^{lxxii} «The Adventure of the Missing Three Quarters» viene pubblicato sullo *Strand Magazine* nell'agosto 1904, e sul *Collier's Weekly* il 26 novembre dello stesso anno. Viene poi incluso in *The Return of Sherlock Holmes*, raccolta pubblicata nel 1905 a Londra da George Newnes, e a New York da McClure, Phillips & Co.

Quando Holmes si trova «*under ordinary conditions*» non ha alcun bisogno del suo «*artificial stimulus*». Certo, come afferma Watson, il nemico non è morto ma solo addormentato e può risvegliarsi da un momento all'altro. Ma «*Holmes's ascetic face*» e «*the brooding of his deep-set and inscrutable eyes*» mostrano come le sue risorse intellettive siano non solo sane e salve, ma addirittura implementate nonostante l'uso della droga. «Nonostante»? O piuttosto «grazie a»? L'occasione in cui Watson sembra delineare le coordinate del problema con maggior acume, è probabilmente rappresentata dalla sua riflessione nelle pagine iniziali di «*The Yellow Face*»,^{lxxiii} quando, commentando l'incredibile forma fisica dell'amico, afferma che «*Save for the occasional use of cocaine, he had no vices, and he only turned to the drug as a protest against the monotony of existence when cases were scanty and the papers uninteresting*». (I, 450)

Il ricorso di Holmes alla droga ha quindi una finalità ben precisa, e questa consiste nella necessità di ricevere stimoli fisici e intellettuali che possano farlo uscire dalla «*monotony of existence*», da quella condizione splenetica nella quale si trova ogni volta che non può esercitare la sua straordinaria capacità di ragionamento logico-deduttivo. Lo stesso Holmes, seppure con altre parole, lo aveva già espressamente dichiarato sin dai tempi di *The Sign of Four* glorificando la necessità di un fervore creativo mentale proprio per evadere dalla palude della normalità:

My mind, [...] rebels at stagnation. Give me problems, give me work, give me the most abstruse cryptogram or the most intricate analysis, and I am in my own proper atmosphere. I can dispense then with artificial stimulants. But I abhor the dull routine of existence. I crave for mental exaltation. That is why I have chosen my own particular profession,-or rather created it, for I am the only one in the world. (III, 216-7)

X

The Sign of Four, uno dei romanzi più significativi per comprendere la condizione del borghese britannico vittoriano, compare alla fine del XIX secolo e mostra come la trattazione saggistica, memorialistica e letteraria dell'uso dell'oppio e altre droghe abbia proceduto a spirale, avvolgendosi su se stessa, ma cercando di analizzare la vita contemporanea da gradini sempre più alti, e di riprodurne motivazioni e sfaccettature in modo sempre più complesso e sempre più articolato. Il percorso di questo studio cerca di mettere in evidenza come dalla fine del secolo XVIII alla fine del XIX vi sia stata una sorta di circolarità nella trattazione di questo aspetto interculturale, che da una sincera esaltazione ed entusiasmo è passata a una generica condanna e criminalizzazione sociale, per poi tornare a mostrare come in alcuni casi droga e arte siano profondamente legate.

Nel passaggio dal razionalismo illuministico alla sensibilità romantica, i benefici offerti dal ricorso alla droga come stimolo artistico erano già stati indicati da Coleridge, quando nell'introduzione al suo *Kubla Khan* aveva affermato che grazie agli effetti dell'anodino assunto

^{lxxiii} «*The Yellow Face*» viene pubblicato sullo *Strand Magazine* nel febbraio 1893, e sul *Harper's Weekly* di New York, l'11 febbraio dello stesso anno. Viene poi incluso in *The Memoirs of Sherlock Holmes*, raccolta pubblicata a Londra da George Newnes nel 1893, e a New York da Harper & Brothers nel 1894.

per i dolori fisici, «*he could not have composed less than from two to three hundred lines; if that indeed can be called composition in which all the images rose up before him as things, with a parallel production of the correspondent expressions, without any sensation or consciousness of effort*».^{lxxiv} E anche De Quincey aveva riflettuto sull'effervescente creatività artistica offerta dal consumo di oppio e laudano, glorificandoli per aiutarlo ad erigere «*upon the bosom of darkness, out of the fantastic imagery of the brain, cities and temples, beyond the art of Phidias and Praxiteles-beyond the splendour of Babylon and Hekatompylos*». (1822, 115)

La fine del XIX secolo, l'epoca di massimo splendore dell'impero britannico e l'inizio della trasformazione della sua struttura commerciale, sociale e culturale vedono con lo Sherlock Holmes di Doyle una nuova riflessione sul rapporto tra droga e arte: una tolleranza a denti stretti del consumo di sostanze stupefacenti da parte di uno dei personaggi icona della modernità e della contemporaneità, bilanciata da un inequivocabile apprezzamento delle possibili stimolazioni artistiche implicite nel consumo di queste sostanze. Sherlock Holmes è l'artista simbolo dei tempi moderni: così come l'artista romantico aveva cercato (e trovato, nel caso di John Keats) di individuare l'ordine nella natura stessa dell'arte, l'artista moderno è in qualche modo rappresentato da questo investigatore dilettante, che con modalità scientifiche e professionali cerca di dare ordine al caos dei nuovi tempi, al crollo di certezze che travolge la società britannica vittoriana rigida nei suoi schematismi e avulsa a percepire gli impulsi di cambiamento. E questo ordine cerca di darlo con un suo particolarissimo metodo investigativo deduttivo che si avvale anche del consumo della cocaina, palliativo per sfuggire alla noia mortale che attanaglia il suo cervello tra un caso investigativo e l'altro, necessità metodologica ma non dipendenza fisiologica, per uscire dall'impasse in cui la sua preponderante personalità di artista spesso precipita a causa della banalità dell'esistenza.

Necessità che è da Holmes stesso ribadita proprio nelle ultime righe di *The Sign of Four*, quando l'amico Watson dichiara che ha incontrato la donna che intende sposare e che quindi lascerà l'alloggio di Baker Street:

«[...] Love is an emotional thing, and whatever is emotional is opposed to that true cold reason which I place above all things. I should never marry myself, lest I bias my judgment».

«I trust», said I, laughing, «that my judgment may survive the ordeal. But you look weary».

«Yes, the reaction is already upon me. I shall be as limp as a rag for a week».

«Strange», said I, «how terms of what in another man I should call laziness alternate with your fits of splendid energy and vigor».

[...] «For me», said Sherlock Holmes, «there still remains the cocaine bottle». And he stretched his long, white hand up for it. (III, 378-9)

^{lxxiv} Samuel Taylor Coleridge, *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, Vol I and II, cit., p. 296.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia esaustiva sull'argomento esula dai limiti della presente trattazione. Oltre agli estremi bibliografici di testi e saggi citati in questo studio, si è cercato qui di seguito di indicare gli studi di carattere generale e gli approfondimenti specifici considerati più significativi nel panorama critico internazionale. I collegamenti ai siti web e ai saggi e testi disponibili online risultano tutti attivi alla data di stampa della rivista.

a) *Testi primari*

[Naves Charles], *Songs and Verses Social and Scientific by an Old Contributor to Maga*, a cura di Charles Naves, Edimburgh, William Blackwood & Sons, 1868.

[The author of «A Dead Man's Diary»], «A Night in an Opium Den», *The Strand Magazine*, June 1891, pp. 624-7.

A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, now entitled the Book of the Thousand Nights and a Night, with introduction, explanatory notes on the manners and customs of Moslem men and a terminal essay upon the history of the nights, 10 Vols., a cura di Richard F. Burton, London, Burton Club «Baghdad Edition», 1885-1886.

Alexander Hamilton, *A New Account of the East Indies*, Two volumes (1727) London, C. Hitch & A. Millar, 1744.

Awsiter John, *An essay on the effects of opium: considered as a poison. With the most rational method of cure, deduced from experience. Directing likewise the proper means to be used when physical assistance cannot be readily obtained; necessary to be universally known, for the preservation of life*, London, Printed for G. Kearsly, 1763.

Buchan's Domestic Medicine: Or, A Treatise on the Prevention and Cure of Diseases by Regimen and Simple Medicine (1785), consultabile online all'URL: <www.americanrevolution.org/medicine.html>.

Burke Edmund, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London, R. and J. Dodsley, 1757.

Coleridge S. T., «Crewe Manuscript of *Kubla Khan*», in *William Wordsworth and the Age of English Romanticism*, a cura di Jonathan Wordsworth (et alii), New Brunswick, NJ, Rutgers U.P., 1987

-----, *Biographia Literaria, or, Biographical sketches of my literary life and opinions*, London, William Clowes and Son, 1817.

-----, *Kubla Khan, or, A Vision in a Dream, A Fragment* (1816), pp. 295-8 in *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge, Vol I and II*, a cura di Ernest Hartley Coleridge, Oxford, Clarendon Press, 1912.

-----, *The Rhyme of the ancient Mariner* (1798), pp. *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge, Vol I and II*, a cura di Ernest Hartley Coleridge, Oxford, Clarendon Press, 1912.

-----, *Letters of Samuel Taylor Coleridge, in Two Volumes*, a cura di Ernest Hartley Coleridge, London, William Heinemann, 1895.

-----, *The Rime of the Ancient Mariner* (1798), Boston, American Book Company, 1895.

De Quincey Thomas, «Prefatory notice to the new and enlarged edition of 1856», in *The Collected Writings of Thomas De Quincey*, London, A. & C. Black, 1897.

Dickens Charles, *The Mystery of Edwin Drood*, London, Chapman and Hall, 1870.

Dickens Charles Jr., *Dickens's Dictionary of London: An Unconventional Handbook* (1879), 4th edition, London, Macmillan & Co., 1892.

Doyle Arthur Conan, *The Dramatic Works of Arthur Conan Doyle*, London & New York, Samuel French, 1912.

—, «Some Personalia About Mr. Sherlock Holmes», *Strand Magazine*, December 1917.

—, *The Annotated Sherlock Holmes. Volumes 1 & 2*, a cura di William S. Baring-Gould, New York, Clarkson N. Potter, 1967.

—, *The New Annotated Sherlock Holmes. The Short Stories, Volumes 1 & 2*, a cura di Leslie S. Klinger; con ricerche di Patricia J. Chui; introduzione di John le Carré, New York e London, W.W. Norton, 2005.

—, *The New Annotated Sherlock Holmes: The Novels*, a cura di Leslie S. Klinger; con ricerche di Janet Byrne e Patricia J. Chui, New York e London, W.W. Norton, 2006.

—, *The Uncollected Sherlock Holmes*, a cura di Lancelyn Green Richard, Harmondsworth, Penguin, 1983.

—, *Sherlock Holmes: The Published Apocrypha*, by Sir Arthur Conan Doyle and Associated Hands, a cura di Tracy Jack, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1980.

—, *The Final Adventures of Sherlock Holmes, Completing the Canon*, a cura di Haining Peter, «Foreword» di Jeremy Brett, New York, Barnes & Nobles, 1995.

Forster George, *Journey from Bengal to England: Through the Northern Part of India, Kashmire, Afghanistan, and Persia, and into Russia by the Caspian-Sea*, 2 vols. (Calcutta, 1790), London, R. Faulder & Son, 1808.

Jerrold Blanchard, *London: A Pilgrimage*, illustrazioni di Gustave Doré, London, Grant & co., 1872.

Jones John, *The Mysteries of Opium Reveal'd*, London, Richard Smith, 1701.

Kipling Rudyard, «The Gate of the Hundred Sorrows» (1884), pp. 383-93 in *The Works of Rudyard Kipling. Volume II: Plain Tales from the Hills*, Boston, F.T. Quinby Co., 1909.

Lookyker Charles, *An Account of the Trade in India*, &o. London, 1711.

Memoir and letters of Sara Coleridge, a cura di Edith Coleridge, New York, Harper & brothers, 1874.

Orme Robert, *A history of the military transactions of the British nation in Indostan: from the year MDCCXLV; to which is prefixed A dissertation on the establishments made by Mahomedan conquerors in Indostan*, London, John Nourse, 1763-1778; Madras, Pharoah & Co., 1861-2.

Parkinson J. C., *Places and People: Being Studies from the Life*, London, Tinsley brothers, 1869.

Pharmacy Act (1868). Il testo integrale è consultabile online sul sito dell'*Hansard, the Official Report of debates in Parliament*, all'URL: <<http://hansard.millbanksystems.com/acts/pharmacy-act-1868>>.

Purchas Samuel, *Purchas his Pilgrimage*, London, Henrie Fetherstone, 1614. Il brano qui citato è consultabile online all'URL: <www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/coleridge.crewe.html>.

Reynolds Frances, *An Enquiry Concerning the Principles of Taste, and of the Origin of our Ideas of Beauty*, London, 1785.

Wilde Oscar, *The Picture of Dorian Gray* (1890), London, Ward & Q. co., 1991.

b) Testi critici

«The English Opium Eater», *Times Literary Supplement*, 3 November 1921.

«Notes on Sales: Oriental Tales» *Times Literary Supplement*, April 10, 1930, p. 324.

Abrams Meyer Howard *The Milk of Paradise. The Effect of Opium Visions on the Works of De Quincey, Crabbe, Francis Thompson, and Coleridge*, Cambridge, Mass, Harvard UP; London, Milford, 1934.

Accardo Pasquale, *Diagnosis and Detection: The Meical Iconography of Sherlock Holmes*, Rutherford, Fairleigh Dickinson UP, 1987.

Anglo Michael, *Penny Dreadfuls and Other Victorian Horrors*, London, Jupiter, 1977.

Aron Raymond, *The Opium and the Intellectuals*, New York, Doubleday, 1957.

Baisland John W., «De Quincey's Opium Experiences». *Dalhousie Review*, 55: 1975: 419-430.

Barrell John, *The Infection of Thomas De Quincey: A Psychopathology of Imperialism*. ((New Heaven: Yale University Press, 1991).

Bass Daniel, *Everyday Ethnicity in Sri Lanka: Up-country Tamil Identity Politics*, London, Routledge, 2012.

Berridge Virginia e Griffith Edwards, *Opium and the People, Opiate Use in Nineteenth-Century England*, (1981), New Heaven, Yale UP, 1987, consultabile online all'URL: <<http://www.druglibrary.eu/library/books/opiumpeople/index.html>>.

Bewell Alan, «Cholera Cured Before Hand: Coleridge, abjection, and the "dirty business of laudanum"», *Romanticism* (Edinburgh), 4: 2: 1998: 155-173.

Blakemore Steven, «De Quincey's Transubstantiation of Opium in the Confessions», *Massachusetts Studies in English* (Univ. of Massachusetts, Amherst), 9: 3: 32-41.

Blunden Edmund, «Coleridge and opium», *Times Literary Supplement*, 23 October 1930, p. 866.

Boon Marcus, *The road of excess: a history of writers on drugs*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2002.

Brantlinger Patrick, *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914*, Ithaka, NY, Cornell U.P., 1988.

Booth Martin, *Opium: A History*, London, Simon and Schuster, 1996.

Cannon Harris Susan, «Pathological Possibilities: Contagion and Empire in Doyle's Sherlock Holmes Stories», *Victorian Literature and Culture*, XXXI, 2, September 2003, pp. 447-66.

Clarke David F., «On the Incompleteness of the Confessions of an English Opium Eater», *Wordsworth Circle* (Temple Univ, Philadelphia), 8: 1977: 368-376.

Conant Martha Pike, *The Oriental Tale in England in the XVIIIth Century* (1908), London, Frank Cass, 1966.

Davenport-Hines Richard, *The pursuit of oblivion: A global history of narcotics 1500-2000*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2001.

David Saul, *Victoria's Wars: The Rise of Empire*, London, Penguin, 2007.

Davies Hugh Sykes, *A Biography of Thomas De Quincey*, London, Longmans for the British Council, 1964. Il testo integrale è disponibile online all'URL:

<<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/davieshs/quincey/index.htm>>.

Faraone Mario, "Tra geni, califfi e inferni: William Beckford come Narratore Orientale", *Trame* (Cassino), 1, 2000, pp. 151-82.

—, «"You would have made an actor, and a rare one": Sherlock Holmes in viaggio dalla pagina al palcoscenico, con Sir Arthur Conan Doyle e Mr. William Hooker Gillette, gentiluomini», pp. 27-102 nell'edizione critica da lui curata *Su il sipario Watson! Il genio di Sherlock Holmes in quattro pièce teatrali inedite*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2012.

—, «"If you want to hear my story I have no wish to hold it back": memoria collettiva e racconto individuale dell'imperialismo britannico in India, in *The Sign of Four* di Arthur Conan Doyle», pp. 95-110 in *Scorci improvvisi di altri orizzonti: sguardi interculturali su letterature e civiltà di lingua inglese*, a cura di Mario faraone, Martina Bertazzon, Giovanna Manzato e Roberta Tommasi. Morrisville, NC, LULU Enterprises, INC, 2008.

Fay Peter Ward, *The Opium War 1840-1842*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

Fieldhouse David K., *Politica ed economia del Colonialismo, 1870-1945* (1980), Bari, Laterza, 1995.

Fisher Michael Herbert, "Working across the Seas: Indian Maritime Labourers in India, Britain, and in Between, 1600-1857", *International Review of Social History*, LI, 2006, pp. 21-45.

—, «Excluding and Including "Natives of India": Early-Nineteenth-Century British-Indian Race Relations in Britain», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, XXVII, 2, 2007, pp. 303-14.

Grewal Inderpal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire and the Cultures of Travel*, Duke UP, 1996.

Griggs Earl Leslie, «Samuel Taylor Coleridge and Opium», *Huntington Library Quarterly* (San Marino, CA), XVII: August 1954, pp. 357-78.

Haining Peter, *The Penny Dreadful*, London, Victor Gollancz, 1975.

Hayter Alethea, «"The Laudanum Bottle Loomed Large": Opium in the English Literary World of the 19th Century», *Ariel: A Review of International English Literature* (Univ. of Calgary, Alta), XI, 4, 1980, pp. 37-51.

—, *Opium and the Romantic Imagination*, London, Faber and Faber; Berkeley, University of California Press, 1968.

—, *Opium and the Romantic Imagination: Addiction and Creativity in De Quincey, Coleridge, Baudelaire and Others*. (Wellingborough: Crucible, 1988.

Holmes Richard, *Coleridge: Early Visions*, London, Hodder and Stoughton, 1989.

Jaffe Jerome H. e Faith K. Jaffe, «4. Historical Perspectives on the Use of Subjective Effects Measures in Assessing the Abuse Potential of Drugs», in *Testing for Abuse Liability of Drugs in Hu-*

mans, a cura di Marian W. Fischman e Nancy K. Mello («NIDA RESEARCH MONOGRAPH, No. 92»), Rockville, MD, U.S. Department of Health and Human Services, 1989. Il saggio è consultabile Online all'URL: <<http://archives.drugabuse.gov/pdf/monographs/download92.html>>.

JanMohammed Abdul R., «The Economy of Manichean Allegory», *Critical Inquiry*, XII, 1, 1985, pp. 59-87.

Jann Rosemary, *The Adventures of Sherlock Holmes: Detecting Social Order*, New York, Twayne, 1995.

Knipp C., «The Arabian Nights in England: Galland's Translation and its Successors», *Journal of Arabic Literature*, V, 1974, pp. 47-8.

Latimer Dean e Jeff Goldberg, *Flowers in the Blood: The Story of Opium*, New York, Franklyn Watts, 1981.

Leask Nigel, *British Romantic Writers and the East: Anxieties of Empire*. (Cambridge: C.U.P., 1992).

—, «“Murdering One's Double”: De Quincey's *Confessions of an Opium Eater* and S.T. Coleridge's *Biographia Literaria*», *Prose Studies: History, Theory, Criticism* (London), 13: 3: 1990: 78-98.

Lefebure Molly, *Samuel Taylor Coleridge: A Bondage of Opium*. (London: Gollancz New York: Stein & Day, 1974), 537 p.

Lindop Grevel, *The Opium-Eater: A Life of Thomas De Quincey*. (London: J.M. Dent and Sons, 1981).

McDonagh Josephine, «Opium and the Imperial Imagination [on Thomas De Quincey]», 116-133 in Martin, Philip W.; Jarvis, Robin (eds.), *Reviewing Romanticism*. (Basingstoke: Macmillan, 1992) xxiv, 193 p.

Macdonald Duncan B., «A Bibliographical and Literary Study of the First Appearance of the *Arabian Nights* in Europe», *Library Quarterly*, II, 1932, pp. 387-420.

Milligan Barry, «Opium smoking and the Oriental Infection of British Identity», 93-100 in Vice, Sue; Campbell, Matthew; Armstrong, Tim (eds.), *Beyond the Pleasure Dome: Writing and Addiction from the Romantics*. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 316 p.

—, *Pleasures and Pains: Opium and the Orient in 19th Century British Culture*, Charlottesville, Virginia UP, 1995.

Milne Fred, «“Pantisocracy”: A Reflection of Coleridge's Opium Use?», *English Language Notes* (University of Colorado, Boulder), IX, 3, March 1972, pp. 177-82.

Mommsen Wolfgang J., *L'età dell'Imperialismo* (1969), Milano, Feltrinelli, 1970.

North Julian, «Opium and the Romantic Imagination: The Creation of a Myth», pp. 109-17 in *Beyond the Pleasure Dome: Writing and Addiction from the Romantics*, a cura di Sue Vice, Matthew Campbell e Tim Armstrong, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.

—, «Leeches and Opium: De Quincey Replies to *Resolution Indipendence* in *Confessions of an English Opium-Eater*», *Modern Language Review* (London), LXXXIX, 3, 1994, pp. 572-80.

Patel Nilesh, «The Sepoy War of 1857. Mutiny or First Indian War of Independence?», *Post-colonial Studies at Emory*, <<http://www.english.emory.edu/Bahri/Mutiny.html>>.

Pireddu Nicoletta, «“Portable Ecstasies”: the Rhetoric of Opium in De Quincey's Autobiography», *Etudes Anglaises* (Paris), 48: 3: 1995: 268-276.

—, «Autoexperimentation with a Drug by Arthur Conan Doyle», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XXXV, 4, 1980, pp. 426-30.

Praz Mario, *La Letteratura Inglese dai Romantici al Novecento*, Firenze, Sansoni, 1975.

Robinson-Dunn Diane, «Lascar Sailors and English Converts: The Imperial Port and Islam in late 19th-Century England», paper presented at the *Seascapes, Littoral Cultures, and Trans-Oceanic Exchanges*, February 12 to 15, 2003, Library of Congress, Washington DC. Il saggio è consultabile online all'URL:

<http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/p/2005/history_cooperative/www.historycooperative.org/proceedings/seascapes/dunn.html>.

Rodin Alvin E., *Medical Casebook of Doctor Arthur Conan Doyle: From Practitioner to Sherlock Holmes and Beyond*, Florida, Robert E. Krieger, 1984.

Rubenstein Jill, «The Curse of Subjectivity: De Quincey's *Confessions of an Opium Eater* and Baudelaire's *Les Paradis Artificiels*», *Romance Notes* (University of North Carolina, Chapel Hill), 15: 1973: 68-73.

Rzepka Charles J., «The Literature of Power and the Imperial Will: De Quincey's Opium War Essays», *South Central Review: The Journal of the South Central Modern Language Association* (Texas A&M Univ, College Station), 8: 1: 1991: 37-45.

Said Edward W., *Orientalism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Schneider Elisabeth, *Coleridge, Opium and "Kubla Khan"* (1953) New York, Octagon, 1966.

Springhall John, *Youth, Popular Culture and Moral Panics: Penny Gaffs to Gangsta-Rap 1830-1996*, New York, St. Martin's, 1998.

Wagner Lydia E., «Coleridge's Use of Laudanum and Opium, as Connected with his interest in contemporary investigations concerning Stimulation and Sensation», *Psychoanalytic Review*, XXV: 1938: 309-334.

Waley Arthur, *The Opium War Through Chinese Eyes*, London, George Allen & Unwin, 1958.

Wright Dudley, «Coleridge, Opium, and Theology», *Open Court*, XXXVIII: 1924: January: 37-45.

Wulf Michèle Stäuble-Lipman (ed.), *Charles Baudelaire: «Un mangeur d'opium» avec le texte parallèle des «Confessions of an English Opium Eater» et des «Suspiria de Profundis» de Thomas De Quincey*. (Neuchâtel: Âla Baconnière, 1976), 507 p.

Woosley Linda Mills, «Thomas De Quincey», pp. 57-82 in *British Romantic Prose Writers, 1789-1832. Second Series*, a cura di John Greenfield, Detroit, MI, Gale Research, 1991.



CONTRO LE SFINGI SENZA ENIGMA
ESTETISMO, CRITICA ANTIBORGHESE E PROSPETTIVA
INTERCULTURALE NEL MODERNISMO

GIANNI FERRACUTI

LETTERATURA DI DECADENZA

Accennando alla «letteratura di decadenza», nelle *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, Baudelaire definisce alcuni punti basilari dell'estetica contemporanea, a cui faranno costante riferimento tanto le arti figurative quanto la scrittura: «Littérature de décadence! Paroles vides que nous entendons souvent tomber, avec la sonorité d'un bâillement emphatique, de la bouche de ces sphinx sans énigme qui veillent devant les portes saintes de l'Esthétique classique».¹ La sfinge richiama alla mente i temi del mon-

¹ Charles Baudelaire, «Notes nouvelles sur Edgar Poe» (1857): si tratta dell'introduzione alla sua traduzione di racconti di Poe, pubblicata col titolo *Nouvelles histoires extraordinaires*, cfr. *Oeuvres complètes* Quan-

do classico; però il suo essere «senza enigma» sta a indicare che si tratta di una classicità depotenziata e falsa: un classicismo di cartapesta, che copia innocue figure di mostri.

Nella sua critica al classicismo accademico, Baudelaire paragona l'estetica classica e l'estetica decadente a due donne: l'una, «matura, rustica, ripugnante di santità e di virtù», simboleggia una condizione naturale - i suoi prodotti sono il frutto della «simple nature», semplice natura e spontaneità; l'altra, la decadente, è «una di quelle bellezze che dominano e opprimono il ricordo», una bellezza che «unisce al suo fascino (charme) originale tutta l'eloquenza della toilette, padrona del suo incedere, cosciente e regina di se stessa - con una voce che parla come uno strumento ben accordato e sguardi carichi di pensiero, che lasciano trapelare solo ciò che vogliono».ii Da un lato, dunque, la spontaneità un po' rustica, dall'altro la raffinatezza e l'artificiosità.

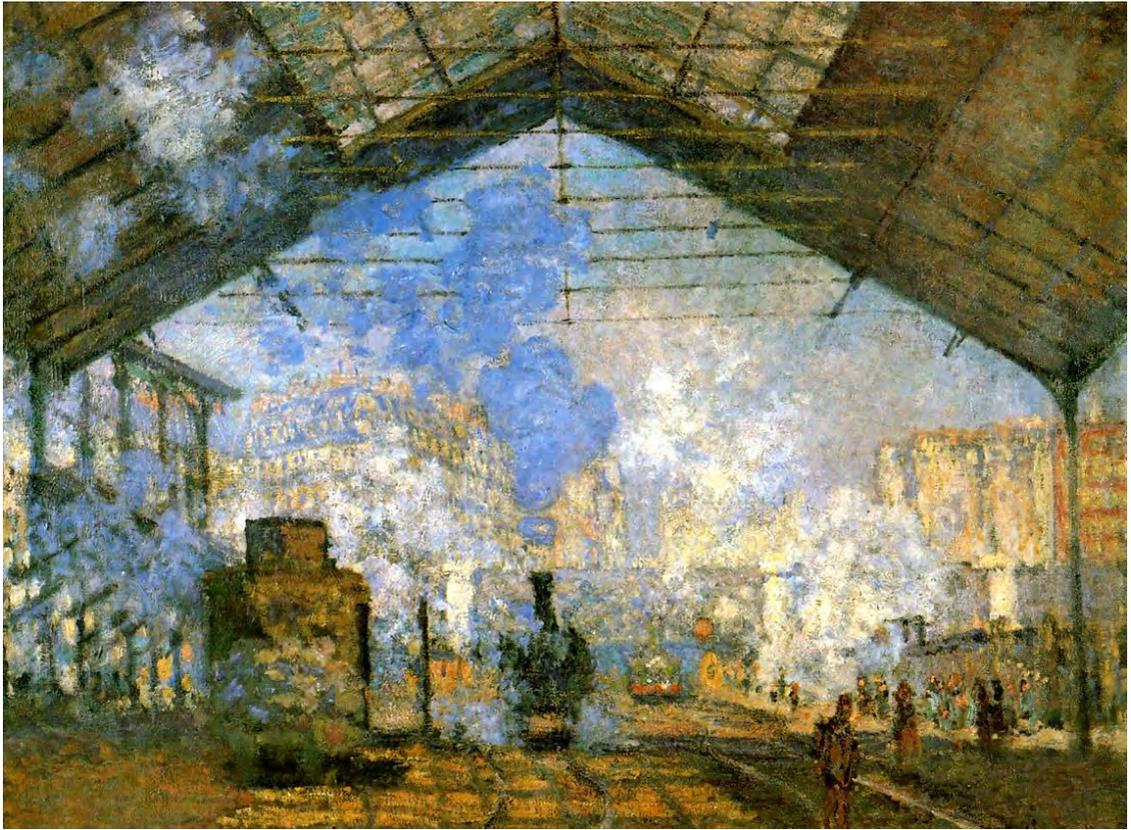
Singolarmente, nella figura della matrona rustica la santità e la virtù risultano ripugnanti - e il motivo si capisce grazie al contrasto con l'altra figura femminile, dove ogni gesto e ogni particolare sono studiati e consapevoli. Credo che sia soprattutto l'elemento della consapevolezza a fare la differenza, perché implica educazione e controllo del gesto. In effetti, restando dentro le immagini proposte da Baudelaire, non sta scritto da nessuna parte che la figura raffinata e decadente non possa essere santa né virtuosa. Ciò che la caratterizza è piuttosto il sapere quali siano le sue doti, l'averle coltivate portandole sino alla loro massima potenzialità: ha uno charme originale (e questo è un elemento naturale) che è stato esaltato dalla toilette, cioè dalla cura e dall'educazione; controlla i suoi movimenti e il tono della voce, soppesa le parole e gli sguardi, con piena padronanza di sé. L'estetica classica è caratterizzata come rozza e primitiva - naturalmente alludendo all'interpretazione che ne danno le sfingi senza enigma, che si sono assunte l'incarico di custodirne le spoglie. Sono «sfingi pedagogiche» che non comprendono «tutta la vanità, l'inutilità della loro saggezza».iii

L'inutilità di questa estetica classica (o meglio: classicista) dipende, per Baudelaire, dal fatto che le arti, per la loro peculiare costituzione, evolvono insieme alle idee estetiche, e che questa trasformazione segue un cammino necessario. Contrastarlo è assurdo quanto pretendere che il corso di un fiume si fermi e rifiuti di scendere a valle:

tin, Paris 1884, vol. XII, pp. I-XIX, p. I (cfr. anche il testo delle opere di Baudelaire disponibile online all'indirizzo: <www.ilboleroDiravel.org/biblioteca/bb/baudelaire.zip>).

ⁱⁱ «Des comparaisons grotesques s'agitent alors dans mon cerveau; il me semble que deux femmes me sont présentées: l'une, matrone rustique, répugnante de santé et de vertu, sans allure et sans regard, bref, ne devant rien qu'à la simple nature; l'autre, une de ces beautés qui dominent et oppriment le souvenir, unissant à son charme profond et originel toute l'éloquence de la toilette, maîtresse de sa démarche, consciente et reine d'elle-même, - une voix parlant comme un instrument bien accordé, et des regards chargés de pensée et n'en laissant couler que ce qu'ils veulent. Mon choix ne saurait être douteux, et cependant il y a des sphinx pédagogiques qui me reprocheraient de manquer à l'honneur classique» (ibid., pp. I-II).

ⁱⁱⁱ ibid., p. II.



Claude Monet, *Gare St. Lazare*, 1877, National Gallery, London.

Le mot littérature de décadence implique qu'il y a une échelle de littératures, une vagissante, une puérile, une adolescente, etc. Ce terme, veux-je dire, suppose quelque chose de fatal et de providentiel, comme un décret inéluctable; et il est tout à fait injuste de nous reprocher d'accomplir la loi mystérieuse.^{iv}

Nella sostanza, Baudelaire capovolge il punto di vista dei classicisti. Se per costoro ha valore solo l'estetica classica, con cui le altre forme di arte non possono competere, per Baudelaire esistono, con piena legittimità, diverse forme di arte, diverse concezioni estetiche, ciascuna suscettibile di ispirare capolavori. Non si tratta qui di un semplice soggettivismo del giudizio estetico, ma della constatazione che *non può esistere una sola estetica*, valida per ogni tempo e per ogni luogo. Volendo semplificare: il mutamento delle estetiche e della concezione della bellezza dipende dal mutamento della realtà, dalle trasformazioni storiche, dalle nuove immagini che, a ogni generazione, la società offre all'occhio dell'artista, e dal cambiamento nella sensibilità dell'individuo.

^{iv} *ibidem*.

Se nell'Ottocento compare per la prima volta l'oggetto «treno», tale oggetto può essere rappresentato in un'opera d'arte e, nel caso, con quali criteri estetici?^v Si tratta di un esempio banale, per introdurre una felice metafora baudelairiana, che contiene un'eccellente chiave di lettura dell'arte contemporanea:

Ce soleil qui, il y a quelques heures, écrasait toutes choses de sa lumière droite et blanche, va bientôt inonder l'horizon occidental de couleurs variées. Dans les jeux de ce soleil agonisant, certains esprits poétiques trouveront des délices nouvelles; ils y découvriront des colonnades éblouissantes, des cascades de métal fondu, des paradis de feu, une splendeur triste, la volupté du regret, toutes les magies du rêve, tous les souvenirs de l'opium. Et le coucher du soleil leur apparaîtra en effet comme la merveilleuse allégorie d'une âme chargée de vie, qui descend derrière l'horizon avec une magnifique provision de pensées et de rêves.^{vi}

Paragonare l'arte della decadenza al tramonto, e relazionarla all'estetica classica rappresentata come luce meridiana, è più di una metafora. Se, infatti, esiste un rapporto tra l'opera d'arte e la realtà, si dovrà tener conto del fatto che la realtà cambia: nell'esempio, cambia di aspetto a seconda della luce. Se lo stesso oggetto appare con colori e forme diverse a mezzogiorno e al tramonto, può essere rappresentato in una varietà di immagini, diverse nei colori e nei giochi di luce. La pluralità delle concezioni estetiche è inevitabilmente imposta dalla realtà.^{vii} Esistono sensazioni che appartengono solo al tramonto e che non potranno mai essere espresse con l'estetica classicista del pieno sole. Naturalmente si tratta di una metafora (anche nella Grecia antica, culla dell'arte che chiamiamo classica, il sole tramontava). Dobbiamo estendere il paragone alla totalità delle forme di vita di ogni epoca storica: la vita complessiva del nostro tempo, in tutti i suoi innumerevoli aspetti, può seriamente essere rappresentata in un'arte i cui valori estetici si presumono formulati nel primo millennio a. C.?

Nell'analisi di Baudelaire, il presupposto del classicismo sta proprio nell'universalità e nell'intemporalità attribuite al modello classico: il classicismo afferma l'esistenza un'idea di Bellezza unica, immune dal mutamento storico. Invece, per Baudelaire, la bellezza, almeno in una certa misura, è un prodotto storico: non è solo la bellezza della natura, che ognuno si trova dinanzi, senza alcuna fatica, ma è la bellezza *dell'immagine* (un quadro, una poesia...) con cui viene rappresentata la natura.

Notare la presenza di un albero di fronte a noi non comporta alcuno sforzo da parte nostra; invece il dipinto di tale albero presuppone una complessa serie di atti. Occorre saper dipingere,

^v Solo a mo' di esempio: Claude Monet, *Le train dans la neige*, 1875, Musée Marmottan, Paris; id., *Gare St. Lazare*, 1877, National Gallery, London. Il discorso vale anche per tutti gli altri aspetti della rivoluzione industriale: nuovi luoghi, come gli opifici, nuove macchine, ciminiere, città annerite dai fumi del carbone, che impongono alla pittura nuovi giochi di luci e nuove gamme di colori. Cfr. i capitoli dedicati a «Il vapore» e «Il lavoro» in Philippe Daverio, *Il museo immaginato: il secolo lungo della modernità*, Rizzoli, Milano 2012, rispettivamente alle pp. 219-38 e 239-82.

^{vi} Ch. Baudelaire, *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, cit., p. II.

^{vii} Ad esempio le raffigurazioni della cattedrale di Rouen di Claude Monet, dipinte con diversa luce tra il 1892 e il 1894.

poi occorre avvertire che quell'albero reale può essere il soggetto di un quadro, poi *immaginare* la disposizione delle figure del quadro, scegliere e accostare i colori sulla tela... insomma, almeno in una certa misura, occorre concepire l'opera prima ancora di iniziare a realizzarla. Per questa concezione, il ruolo della natura, per quanta importanza le si voglia assegnare, non è sufficiente a produrre l'opera d'arte: questa è, piuttosto, il risultato di un atto creativo dell'immaginazione.

Nello scritto su Poe, Baudelaire assegna all'immaginazione il compito fondamentale. Per Poe, dice, «*l'Immaginazione è la regina delle facoltà*». Nel saggio *l'Immaginazione* viene accuratamente distinta dalla semplice *fantasia* e dalla sensibilità: «*L'Immaginazione è una facoltà quasi divina che percepisce con immediatezza, fuori dai metodi filosofici, i rapporti intimi e segreti tra le cose, le corrispondenze e le analogie*».^{viii} Diversamente dalla contemplazione passiva della natura, l'Immaginazione mette in connessione elementi diversi, il cui legame non è evidente allo sguardo ordinario. La connessione tra le figure o le parti che compongono un quadro, o tra le immagini contenute in una poesia, non è filosofica e può essere del tutto irrazionale - tuttavia è *artistica*, e ha prodotto il quadro o il componimento. Ciò che giustifica la disposizione degli elementi presenti in un'opera d'arte non è dunque la natura, o qualche caratteristica del reale, bensì *la bellezza della disposizione stessa* - verso, immagine, o altro. Ed è chiaro, per usare ancora la metafora della luce, che nel tramonto l'Immaginazione ha stimoli molto diversi dall'illuminazione in pieno sole. Se non tutte le epoche storiche sono classiche, e ve ne sono alcune che, per la loro diversità, sono considerate di decadenza, deve necessariamente esistere un'arte di tali epoche, la quale non può adeguarsi a un'estetica classica.

Il ruolo dell'Immaginazione è approfondito da Baudelaire in uno scritto intitolato *Le gouvernement de l'imagination*, inserito nei saggi scritti per il *Salon* del 1859.^{ix} Vi ribadisce che l'arte non può prescindere in assoluto dalla realtà, e tuttavia il reale, di per sé, non ha valore artistico: un albero, con la sua bellezza naturale, non è un'opera d'arte. Per analogia, si può considerare l'universo come l'immensa opera d'arte di Dio, la cui creazione è assoluta: diversamente da Dio, l'artista, creatura finita, non crea dal nulla, anche se, dentro i limiti della sua finitezza, sperimenta una forma limitata e condizionata di attività creatrice: «*Un bon tableau, fidèle et égal au rêve qui l'a enfanté, doit être produit comme un monde*».^x Qualunque sia il soggetto del quadro - anche una scena dal vero - alla sua radice sta il *rêve*; questo è l'elemento che trasforma l'idea di realismo nell'arte contemporanea: una rappresentazione artistica che *ci sembra* realistica non presenta di-

^{viii} «Pour lui [= Poe], l'Imagination est la reine des facultés; mais par ce mot il entend quelque chose de plus grand que ce qui est entendu par le commun des lecteurs. L'Imagination n'est pas la fantaisie; elle n'est pas non plus la sensibilité, bien qu'il soit difficile de concevoir un homme imaginaire qui ne serait pas sensible. L'Imagination est une faculté quasi divine qui perçoit tout d'abord, en dehors des méthodes philosophiques, les rapports intimes et secrets des choses, les correspondances et les analogies. Les honneurs et les fonctions qu'il confère à cette faculté lui donnent une valeur telle (du moins quand on a bien compris la pensée de l'auteur), qu'un savant sans imagination n'apparaît plus que comme un faux savant, ou tout au moins comme un savant incomplet» (ibid., p. XI).

^{ix} Ch. Baudelaire, «Le gouvernement de l'Imagination», in *Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres œuvres critiques*, Clonard, Paris 1923, pp. 278-285.

^x ibid., p. 282.

rettamente la realtà, bensì l'organizzazione di elementi tratti dalla realtà e disposti secondo il *rêve*. Inoltre gli elementi che compongono il quadro sono articolati tra loro, in maniera coerente, *come un mondo* - cioè un cosmo e non un caos. La nota di colore su un certo punto della tela non è indipendente dal resto, ma contribuisce con il resto a produrre l'unità del quadro; la stessa cosa vale per una parola, o anche solo per il suo suono, in un testo letterario. Si vedono e si copiano pezzi di natura, ma l'unità del quadro la si *immagina* (e, nei limiti umani, la si crea).^{xi} Come scriveva Eugène Delacroix, «*L'imagination chez l'artiste ne se représente pas seulement tels ou tels objets, elle les combine pour la fin qu'il veut obtenir; elle fait des tableaux, des images qu'il compose à son gré*».^{xii} Ciò premesso, Baudelaire formula quello che considera il principio fondamentale dell'estetica:

Tout l'univers visible n'est qu'un magasin d'images et de signes auxquels l'imagination donnera une place et une valeur relative; c'est une espèce de pâture que l'imagination doit digérer et transformer. Toutes les facultés de l'âme humaine doivent être subordonnées à l'imagination, qui les met en réquisition toutes à la fois.^{xiii}

Uno degli aspetti importanti di questa formula è il superamento dell'abituale contrapposizione tra arte realista e arte idealista: in altri termini, viene proposto un nuovo modo di affrontare la questione del realismo nell'arte. Gli artisti, dice, si possono raggruppare in due grandi campi:

L'immense classe des artistes, c'est-à-dire des hommes qui se sont voués à l'expression de l'art, peut se diviser en deux camps bien distincts: celui-ci, qui s'appelle lui-même réaliste, mot à double entente et dont le sens n'est pas bien déterminé, et que nous appellerons, pour mieux caractériser son erreur, un positiviste, dit: «Je veux représenter les choses telles qu'elles sont, ou bien qu'elles seraient, en supposant que je n'existe pas». L'univers sans l'homme. Et celui-là, l'imaginatif, dit: «Je veux illuminer les choses avec mon esprit et en projeter le reflet sur les autres esprits».^{xiv}

Di per sé l'estetica realista non nasce con il proposito di riprodurre la natura o, come dicevano i teorici classicisti criticati da Baudelaire, di *copiarla*. Copiare la natura è il contrario dell'arte e, nell'atteggiamento giustamente definito *positivista*, è del tutto impossibile: non c'è alcuna possibilità di rappresentare le cose «*come sarebbero se io non esistessi*». Le cose appaiono, si presentano, solo dentro una prospettiva, una veduta, che richiede un punto di osservazione e un osservatore: l'albero mi appare lì e così, perché *io sono qui*. Solo con un atto di astrazione intellettuale, cioè un

^{xi} Cfr. José Ortega y Gasset (1916), «Adán en el paraíso», in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1966, 12 voll., I, pp. 473-93, p. 474: «Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros». E ancora: «Un cuadro se compone de cosas; lo que en él hay además, no es ya una cosa, es una unidad, elemento indiscutiblemente irreal, al cual no puede buscarse en la naturaleza nada congruo. La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre unos trozos de pintura. Los trozos de pintura, mal que bien, podíamos sacarlos de la llamada realidad, copiándola, pero ¿y esa unidad de dónde viene? ¿Es un color, es una línea? El color y la línea son cosas; la unidad, no» (*ibidem*).

^{xii} Eugène Delacroix (1857), *Journal*, Plon, Paris 1893, II, p. 252.

^{xiii} Ch. Baudelaire, *Le gouvernement de l'imagination*, cit., p. 283.

^{xiv} *ibid.*, p. 284.

atto dell'immaginazione, è possibile concepire le cose indipendentemente da un osservatore: il realismo è il tentativo di creare l'illusione di realtà, cioè l'impressione che una scena descritta *sembri vera*.^{xv} Ancora dai testi del *Salon* del 1859, in un brano intitolato *La reine des facultés*, Baudelaire scrive:

L'artiste, le vrai artiste, le vrai poète, ne doit peindre que selon qu'il voit et qu'il sent. Il doit être réellement fidèle à sa propre nature. Il doit éviter comme la mort d'emprunter les yeux et les sentiments d'un autre homme, si grand qu'il soit; car alors les productions qu'il nous donnerait seraient, relativement à lui, des mensonges, et non des réalités.^{xvi}

Indipendentemente da considerazioni scientifiche o filosofiche, l'uomo conosce la natura perché ne ha l'esperienza; in questa esperienza (ad esempio, vedere un albero) non si produce solo un'immagine del mondo esterno nella mente, ma anche un'esperienza intima, un *sentire*, un'emozione: l'artista deve dipingere ciò che «vede e sente» - l'immagine del mondo esterno e la sua emozione interiore. Copiare la natura è un modo ingenuo di concepire il realismo: si riproduce l'immagine del mondo esterno, la superficie del reale osservata a occhio nudo, insomma ciò che è semplicemente visibile; la *sincerità* a cui allude Baudelaire fa invece riferimento a un fenomeno più ampio e complesso: oggetto dell'arte è sia il mondo cosiddetto esterno all'individuo, sia la sua risonanza interiore, l'emozione dell'artista. L'unione di queste due dimensioni - la realtà esterna, sensibile, cioè portata alla coscienza attraverso i sensi, e l'emozione interiore - costituisce la base su cui opera l'immaginazione per elaborare i suoi progetti artistici:

C'est l'imagination qui a enseigné à l'homme le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum. Elle a créé, au commencement du monde, l'analogie et la métaphore. Elle décompose toute la création, et, avec les matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf.^{xvii}

Immaginazione, quindi, non significa invenzione di storie fantastiche o elaborazione di immagini arbitrarie. L'idea di un asino che vola è certamente un parto dell'immaginazione, così come lo è la mappa di una città, che consente di muoversi senza conoscere le strade. Esiste anche un'immaginazione esatta: il poligono geometrico, la retta, che ha lunghezza ma non spessore, il punto geometrico, che non ha dimensioni... e, nell'arte, il ritratto della Gioconda. Baudelaire, che scrive in maniera poetica, ma usa sempre immagini molto precise, dice che l'immaginazione insegna il *senso morale* del colore e del suono, vale a dire la capacità di accostare colori o suoni in modo che *creino bellezza* - capacità che non è un senso fisico, come il gusto e il tatto, ma è pur

^{xv} Su questi aspetti del realismo cfr. il mio *L'amor scortese, fanatismo, pulizia etnica, trasgressione nell'epoca dei re cosiddetti cattolici*, Goliardica, Trieste 1998, ora nuovamente edito come volume di *Mediterranea*, n. 14, 2013, <www.retediterranea.it/mediterranea/mediterranea-14.htm>, pp. 199-249

^{xvi} Ch. Baudelaire, «La reine des facultés», *Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres œuvres critiques*, cit., pp. 272-8, p. 273.

^{xvii} *ibid.*, p. 274.

sempre senso: *senso estetico*. Per la percezione di un suono è sufficiente un orecchio, ma l'accostamento di due suoni in modo che producano un insieme bello è frutto di un'intuizione che dipende dal gusto e dall'educazione, più che dal timpano: appunto un senso, ma senso *morale*. L'accostamento di un suono e un colore è, invece, prodotto dall'immaginazione che trova tra i due una *corrispondenza*, e con tale accostamento ottiene due risultati simultaneamente: produce un'immagine bella e comunica con precisione un'impressione di realtà (l'esperienza del mondo e sterno e la sua risonanza emotiva).

Infine, l'ultimo punto su cui mi interessa soffermarmi. Se viviamo in un'epoca di decadenza, illuminata dalla luce obliqua del tramonto, l'immaginazione elaborerà immagini correlate a questa epoca e non ad altre. Dunque l'immaginazione opera sempre in direzione di una creatività artistica *contemporanea*, mentre il classicismo tende a produrre opere ancorate a moduli *del passato*, cioè repliche, imitazioni e, alla fine, caricature. Con ciò l'estetica proposta da Baudelaire non si contrappone pregiudizialmente al realismo, e anzi vedremo che lo accetta, elaborandolo e approfondendolo.

In un saggio intitolato *Le peintre de la vie moderne*, Baudelaire affronta una questione che, a mio parere, dà concretezza a tutte le sue straordinarie intuizioni: nella misura in cui l'arte e la letteratura esprimono e rappresentano la realtà, esse rappresentano *il proprio tempo*. Qualunque realtà è in grado di suscitare emozioni, proprio perché è *presente*. Perciò dare forma artistica a queste emozioni equivale a dare forma artistica al mondo contemporaneo. Senza nulla togliere alla bellezza del passato (Baudelaire critica i classicisti, non i classici), il poeta scrive: «*Le plaisir que nous retirons de la représentation du présent tient non seulement à la beauté dont il peut être revêtu, mais aussi à sa qualité essentielle de présent*».^{xviii} In altri termini, e a dispetto delle nostalgie classiciste, anche il presente può essere bello - può avere *la sua* bellezza, che non ha ancora avuto rappresentazione artistica. Il legame di questa idea con il tema della decadenza è evidente: l'espressione artistica del mondo contemporaneo non può che seguire un'*estetica del contemporaneo* - ovvero, occorre guardare esteticamente il mondo di oggi e non quello del passato. Guardare esteticamente un oggetto come la locomotiva a vapore, che in precedenza non esisteva, significa scoprire la sua forma di bellezza, l'emozione che suscita, e costruirci un quadro: con la forma e con l'emozione.

Decadente o meno che sia, il presente ha una dimensione di bellezza. Commentando i disegni di abiti di moda del passato - che, dice, fanno sorridere molte persone - Baudelaire vi ritrova «*la morale e l'estetica del tempo*». Torna di nuovo l'idea che il bello e il senso estetico siano realtà storiche, e dunque mutevoli

C'est ici une belle occasion, en vérité, pour établir une théorie rationnelle et historique du beau, en opposition avec la théorie du beau unique et absolu; pour montrer que le beau est toujours, inévitablement, d'une composition double, bien que l'impression qu'il produit soit une; car la difficulté de discerner les éléments variables du beau dans l'unité de l'impression n'infirme en rien la nécessité de la variété dans sa composition. Le beau est fait d'un élément éternel, invariable, dont la quantité est ex-

^{xviii} Ch. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *L'art romantique*, Calmann Levy, Paris 1885 (Oeuvres complètes, vol. III), pp. 51-114, p. 52 (inizialmente pubblicato nel 1863 su *Le Figaro*). Testo online: <www.ilbolero.diravel.org/biblioteca/bb/ baudelaire.zip>.

cessivement difficile à déterminer, et d'un élément relatif, circonstanciel, qui sera, si l'on veut, tour à tour ou tout ensemble, l'époque, la mode, la morale, la passion. Sans ce second élément, qui est comme l'enveloppe amusante, titillant, apéritive, du divin gâteau, le premier élément serait indigestible, inappréciable, non adapté et non approprié à la nature humaine.^{xix}

La bellezza di un capolavoro dell'arte rinascimentale appare intatta ancora oggi, nonostante siano scomparsi dalla vita sociale tutti gli elementi - vestiti, mode, valori - vigenti in quell'epoca ed espressi esteticamente nel tal capolavoro. Dunque c'è un ingrediente di bellezza che si sottrae al tempo e all'usura, nella raffigurazione delle forme, delle mode e dei valori dell'epoca. Grazie a questo, l'opera rinascimentale è classica (non classicista): è l'espressione compiuta del tempo in cui è stata realizzata e ne incarna pienamente gli ideali estetici e morali.

Se un artista odierno si ispira alle opere del passato, trasformandosi in classicista, compie una falsificazione, perché rinuncia agli elementi del proprio tempo (abiti, oggetti, forme) - senza i quali non può rappresentare alcuna forma di bellezza contemporanea. Nota Baudelaire:

Si nous jetons un coup d'œil sur nos expositions de tableaux modernes, nous sommes frappés de la tendance générale des artistes à habiller tous les sujets de costumes anciens. Presque tous se servent des modes et des meubles de la Renaissance, comme David se servait des modes et des meubles romains. [...] C'est évidemment le signe d'une grande paresse; car il est beaucoup plus commode de déclarer que tout est absolument laid dans l'habit d'une époque, que de s'appliquer à en extraire la beauté mystérieuse qui y peut être contenue, si minime ou si légère qu'elle soit.^{xx}

Questa pigrizia è, per Baudelaire, una fuga dal presente, un vero e proprio tradimento della missione di portare la bellezza artistica nel mondo. E continua la sua riflessione con estrema chiarezza:

La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. Il y a eu une modernité pour chaque peintre ancien; la plupart des beaux portraits qui nous restent des temps antérieurs sont revêtus des costumes de leur époque. Ils sont parfaitement harmonieux, parce que le costume, la coiffure et même le geste, le regard et le sourire (chaque époque a son port, son regard et son sourire) forment un tout d'une complète vitalité. Cet élément transitoire, fugitif, dont les métamorphoses sont si fréquentes, vous n'avez pas le droit de le mépriser ou de vous en passer. En le supprimant, vous tombez forcément dans le vide d'une beauté abstraite et indéfinissable, comme celle de l'unique femme avant le premier péché. Si au costume de l'époque, qui s'impose nécessairement, vous en substituez un autre, vous faites un contre-sens qui ne peut avoir d'excuse que dans le cas d'une mascarade voulue par la mode.^{xxi}

L'arte *decadente*, dunque, è tale per due motivi: per la sua estetica anticlassicista e antiaccademica (ovvero il rifiuto di un'idea unica e universale di bellezza), e per i suoi temi, che sono tratti

^{xix} *ibid.*, p. 54.

^{xx} *ibid.*, p. 68.

^{xxi} *ibid.*, p. 69.

dal presente (una locomotiva a vapore, l'interno di un caffè...). È una *pittura della vita moderna*: questo è il senso ultimo della parola *modernismo*.^{xxii}

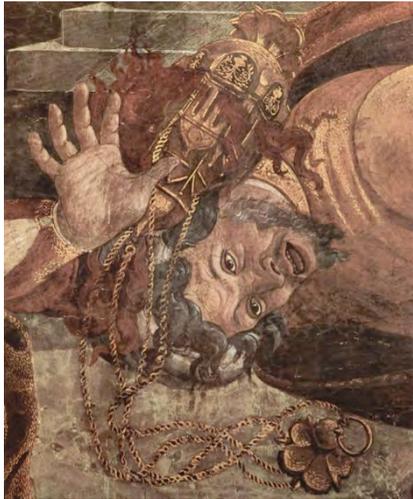
REALISMO, SIMBOLISMO

Francisco de Goya è uno dei padri nobili dell'arte contemporanea e la sua opera è generalmente ammirata da scrittori e artisti figurativi che, dalla metà del XIX secolo, lavorano a rivoluzionari cambiamenti nell'arte e nel suo ruolo sociale. Ciò che più suscita ammirazione in Goya è il suo modo di trattare il tema del mostruoso e dell'abnorme, considerandolo un tema d'arte come qualunque altro, suscettibile di dar vita a immagini belle.^{xxiii} Rispetto all'atteggiamento classicista del rinascimento, al rapporto tra arte e morale nel barocco più direttamente influenzato dalla controriforma, e al classicismo benpensante del Settecento, bisogna convenire che l'estetica dell'abnorme di Goya rappresenta una vera e propria rivoluzione.

All'interno di una concezione classicista, l'orrido, il mostruoso, l'abnorme, nel senso letterale di ciò che fuoriesce da ogni norma, hanno una presenza giustificata quando sono *illustrazioni* di una storia o una realtà crudele: la crudeltà, infatti, esiste nel mondo perché esiste il male, ma la sua essenza è appunto quella di essere male e malvagità: non un elemento dell'ordine morale dell'universo, bensì la sua sovversione. Rappresentarla è dunque legittimo *estheticamente* solo se serve a mostrare o condannare l'illecito, il maleficio, a fini educativi: il mostruoso presenta realisticamente figure o fatti condannabili sul piano morale, ed è proprio questa condanna morale a renderne lecita la rappresentazione artistica. Ciò implica che una certa tradizione classicista occidentale subordina l'arte alla morale e le assegna un compito e uno scopo extra-artistici.

^{xxii} Va precisato che questo non implica necessariamente un'esaltazione della modernità, verso la quale molti artisti modernisti hanno avuto un atteggiamento fortemente critico, quando non di vero e proprio disprezzo.

^{xxiii} Cfr. Rafael Argullon, «Goya e la fine della rappresentazione "razionale"», Aa. Vv., *La storia dell'arte*, Electa, Milano 2006, vol. XIII, pp. 570-71 (è un brano tratto da Id., *Romanticismo: Il nuovo sentimento della natura*, Electa, Milano 1993): «Ciò che in Goya turba è il fatto che egli dà un aspetto totalmente nuovo agli abitanti di questa galleria. Il terribile, secondo il significato classico, è un'eccezione nell'ordine del mondo. Tuttavia, una volta liberato da questo significato, il terribile si presenta come la normalità. Descrive la natura del mondo. È il mondo stesso. Non esiste niente di più inquietante di questa constatazione. E sicuramente è questa constatazione che Goya si è impegnato a trasmettere. L'innovazione principale del percorso artistico di Goya, che si cristallizza nelle *Pinturas negras*, è il sovvertimento della cornice visiva che dominava la tradizione europea fin dal Rinascimento. La sua pittura non solo si addentra "nell'altra faccia dell'esistenza", ma anche, ed è un elemento decisivo, lo fa con "un altro sguardo", attraverso il quale il terribile, lungi dall'essere accidentale, si converte in essenza. Questo cambiamento è rivoluzionario, perché, in Goya, il disordine del mondo implica il disordine della visione e, assieme a esso, implica la rottura della prospettiva, l'anarchia delle coordinate e, in generale, la distruzione dello spazio rappresentativo tradizionale».



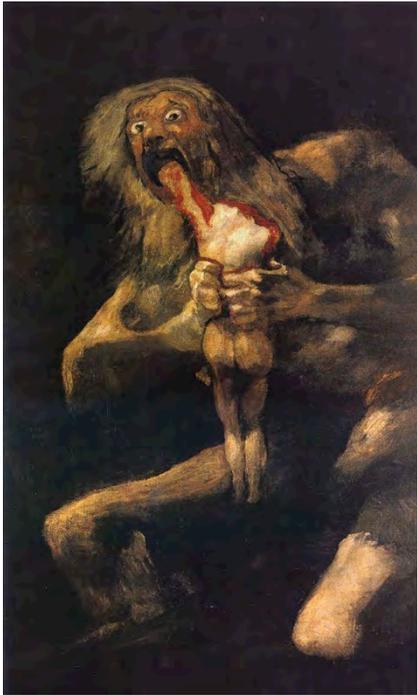
Sandro Botticelli, *La strage degli innocenti di Korah*, 1481-1482 (part.), Cappella Sistina, Roma.

L'abnorme, dunque, non avrebbe valore estetico in sé, ma *servirebbe* per insegnare e ammonire. Invece Goya, erede del gotico spagnolo e del barocco, rappresenta l'abnorme mettendo in primo piano l'aspetto estetico. L'inquietudine che le sue immagini possono provocare segnala che esse, proposte per il loro valore artistico, sono totalmente sganciate da ogni considerazione morale. D'altronde, se un assassinio è un fatto, è moralmente condannabile, e il suo autore va incarcerato, il dipinto che raffigura un assassinio è *un altro fatto*, che non riguarda le relazioni personali ma la disposizione dei colori sulla tela: come tale non può essere oggetto di giudizio morale, bensì solo di valutazione estetica. Il *Saturno* di Goya o è bello o non è bello: gli è impossibile essere cattivo.^{xxiv}

Dietro il mostruoso goyesco c'è il recupero di un'aspirazione presente forse da sempre nell'arte, sia pure in contrapposizione polemica con altre concezioni, vale a dire la tendenza a rendersi autonoma da ogni valutazione, considerazione, scopo o utilità che non siano la valutazione e gli scopi strettamente estetici. L'arte produce bellezza e non è primariamente un fatto di ordine religioso, morale, politico, educativo, celebrativo... Tutte queste cose possono trovarvisi assoggettate a un fine estetico: un bel ritratto di Napoleone è un'opera d'arte se è «un bel ritratto», e non perché è «di Napoleone». Inoltre, a seguito di questa autonomia della prospettiva estetica, scompare ogni differenziazione tra cose che sono degne di essere rappresentate artisticamente e cose che degne non sono: tutte le realtà, senza eccezione, hanno diritto di cittadinanza nell'arte in quanto sono suscettibili di essere osservate esteticamente e rappresentate creando bellezza.

L'ampliamento del campo e dell'autonomia dell'arte implica l'elaborazione di stili adeguati al tema da trattare: è difficile, e sarebbe poco credibile, descrivere il mostruoso con lo stile tipico dei romanzi arcadici: in altri termini, una rivoluzione nella scelta dei temi implica una rivoluzione formale. Infine, si ha l'impossibilità di definire dove finisce il realismo e dove comincia il fantastico, una volta che l'arte si sgancia dalle convenzioni: sia le convenzioni accademiche, consisten-

^{xxiv} Francisco de Goya, *Saturno devorando a su hijo* (1819-1823), Museo del Prado. Cfr. Ch. Baudelaire: «Le grand mérite de Goya consiste à créer le monstrueux vraisemblable. Ses monstres sont nés viables, harmoniques. Nul n'a osé plus que lui dans le sens de l'absurde possible. Toutes ces contorsions, ces faces bestiales, ces grimaces diaboliques sont pénétrées d'humanité. Même au point de vue particulier de l'histoire naturelle, il serait difficile de les condamner, tant il y a analogie et harmonie dans toutes les parties de leur être; en un mot, la ligne de suture, le point de jonction entre le réel et le fantastique est impossible à saisir; c'est une frontière vague que l'analyste le plus subtil ne saurait pas tracer, tant l'art est à la fois transcendant et naturel» («Quelques caricaturistes étrangers», *Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres œuvres critiques*, cit., pp. 432-46, partic. pp. 439-40).



Francisco de Goya, *Saturno devorando a su hijo* (1819-1823), Museo del Prado, Madrid.

ti nella definizione degli stili e nella selezione dei temi degni di rappresentazione artistica, sia le convenzioni o pregiudizi dell'uomo comune, come ad esempio l'idea che l'erba sia verde. Su questo punto, il commento di Baudelaire all'opera di Goya risulta, come di consueto, lucidissimo e anticipatore: «*La linea di sutura, il punto di congiunzione tra il reale e il fantastico è impossibile da afferrare*».

Una nuova idea dell'arte, e il tentativo di ampliare la nozione di realismo, avevano animato le più innovative correnti del barocco: basti pensare in Spagna al manierismo esasperato del Greco e alle opere di Velázquez, oppure, in letteratura, alla prosa di Quevedo o di Cervantes; tuttavia questo percorso subisce una brusca battuta d'arresto con la rivoluzione francese, che fa pressione sugli artisti perché si adeguino alle esigenze della propaganda e dell'educazione del popolo: si produce una corrente molto impregnata di retorica e celebrazione che si prolunga all'interno del romanticismo, come si può vedere nel ritratto di Napoleone di Jacques-Louis David o in alcune tele di Ingres.^{xxxv} In queste opere celebrative e propagandistiche esiste una forte componente di realismo: si racconta che David si

sia fatto portare il vestito effettivamente indossato da Napoleone nel passaggio delle Alpi per poter realizzare il *Bonaparte franchissant le Grand-Saint-Bernard*; non importa se l'aneddoto sia vero: esso indica comunque una dichiarazione di fedeltà al vero; però l'esigenza di immortalare il personaggio subordina il realismo alla costruzione di un'atmosfera ideale, che lo depotenzia e lo falsifica; così, nel quadro di David, il vestito sarà anche realistico, ma il Napoleone è solo un'idea.

Con la nuova sensibilità romantica, il realismo viene incluso in un contesto più ampio e fuso con l'immaginazione. Per i romantici, l'immaginazione è lo strumento che crea l'opera d'arte e, al tempo stesso, è la facoltà che può conoscere quella parte del reale che si sottrae alla ragione e alla sensibilità ordinaria. Nella prospettiva romantica la realtà non è semplicemente ciò che l'occhio umano vede in modo meccanico e passivo quando si trova davanti a un oggetto: questa conoscenza è superficiale (nel senso letterale che non va oltre la superficie mostrata dalla realtà), né si conosce pienamente la realtà con uno studio scientifico, che si ritiene inadeguato alla dimensione più profonda della persona e dell'universo. Accanto al conoscere passivo il romanti-

^{xxxv} Jacques-Louis David, *Bonaparte franchissant le Grand-Saint-Bernard*, ad es. la versione del 1802, Musée du Château de Versailles; Jean-Auguste-Dominique Ingres, *Napoléon I^{er} sur le trône impérial*, 1806, Musée de l'Armée, Paris. Sul barocco cfr. G. Ferracuti, «Quattro idee sul barocco», in *Cansóse el cura de ver más libros...: identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro*, volume monografico di *Mediterránea*, n. 10, 2011, pp. 73-89 <www.ilboleroiravel.org/mediterranea/indici/mediterranea-10.htm>.

simo rivendica la necessità di un'operazione con cui il soggetto, attivamente, si proietta sull'oggetto, interpretandolo. Ogni realtà è *interpretabile*, e l'interpretazione è un atto compiuto dall'io. Non esiste solo ciò che la realtà *mostra da sé*, ma anche ciò che rivela a chi ne va in cerca. La realtà che si mostra, o si rivela, ha un significato per l'io che la interpreta. Orbene, cogliere il significato, interpretare, è un'operazione dell'immaginazione.^{xxvi}

Il romanticismo teorizza una *fantasia creatrice*, intesa come potere, più o meno misterioso, posseduto dall'artista e ignoto agli altri: grazie alla fantasia creatrice, che comunque opera sempre a contatto con la realtà, cambia il rapporto tra il conoscere e il reale. Anche se volessimo limitare questo cambiamento all'estetica (limite che il romanticismo non pone), dovremmo dire che la visione estetica romantica non si limita a raffigurare le cose, ma ne mette in questione i significati, proponendone di nuovi e, così facendo, si prolunga in una concezione filosofica e metafisica.^{xxvii}

L'immaginazione creatrice, nel romanticismo, non solo serve a creare immagini inedite, ma anche a recuperare esteticamente le epoche precedenti, come il medioevo, in parte perché esse vengono reinterpretate in chiave fantastica e letteraria, in parte perché si sente una spontanea affinità con ogni epoca in cui l'arte non era assoggettata a criteri di razionalità e armonia classicista. Da qui la rivalutazione del gotico, la diffusione del neogotico, l'ammirazione per il barocco.^{xxviii}

^{xxvi} Cfr. J. Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote», in *Obras completas*, cit., I, pp. 311-400, p. 336: «Hay un primer plano de realidades, el cual se impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos, el placer, y dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras, como en un sierra los perfiles de montañas más altas cuando hemos llegado sobre los primeros contrafuertes. Erigidos los unos sobre los otros, nuevos planos de realidad, cada vez más profundos, más sugestivos, esperan que ascendamos a ellos, que penetremos hasta ellos. Pero estas realidades superiores son más pudorosas; no caen sobre nosotros como sobre presas. Al contrario, para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas. Viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad. La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas, como hace el hambre o el frío; sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas».

^{xxvii} Cfr. Giuliano Briganti, *I pittori dell'immaginario; Arte e rivoluzione psicologica*, Electa, Milano 1977, cit. in Aa. Vv., *La storia dell'arte*, cit., vol. XIV, p. 467: «Si costituisce così tutta una rete di rapporti che concerne il mutamento profondo di intendere la conoscenza e la realtà stessa, un sistema di "nuove sensibilità" che apre prospettive sino ad allora sconosciute e nel quale è coinvolto anche il processo di visualizzazione che per il rovesciamento dell'ottica diventa appunto da "visivo" a "visionario". Si determina in altre parole uno spostarsi dell'attenzione dall'oggettivo al soggettivo che, per portare un esempio concreto, nelle arti figurative, porta a sostituire all'antica mitologia classicheggiante [...] un nuovo senso del mito che affiora dal profondo sino alle soglie della coscienza e che è identificabile con la genesi stessa delle immagini, cioè col determinarsi di una realtà linguistica e simbolica. Del resto quell'atteggiamento sostanzialmente irrazionalistico che favorisce il manifestarsi di immagini mitiche e rende possibile la loro visualizzazione, ben si accorda a quella prospettiva intellettuale nella quale l'immaginazione è intesa come contenuto primario sia dell'attività psichica che della vita della mente, come elemento autonomo primigenio da porsi in relazione non solo col mito ma anche col sogno».

^{xxviii} Cfr. ad esempio Jean-Baptiste Mallet, *La salle de bain gothique*, 1810, Château-Musée de Dieppe.

L'esaltazione romantica del soggettivismo e dell'irrazionalità creatrice, che torna, riveduta e corretta, nell'arte contemporanea a seguito delle osservazioni di Baudelaire, sembrerebbe produrre un conflitto insanabile con l'atteggiamento realista, quale lo si intende abitualmente. Di fatto, però, questo conflitto, che pure esiste, non va esasperato. Anzitutto, l'immaginazione è un elemento della realtà tanto quanto lo sono un albero o una pietra; in secondo luogo, questo conflitto è salutare, perché rivela l'ingenuità di ogni forma di realismo che non tenga conto del carattere interpretativo della conoscenza e del ruolo dell'inconscio nella percezione del mondo esteriore; infine, la difesa dell'immaginazione contiene, a volte in modo molto esplicito, l'esigenza di un realismo più completo e adeguato alla complessità del reale. D'altro canto, il realismo è una componente presente anche nelle opere più legate alla fantasia: per rendere plausibile una storia di fantasmi occorre che il cimitero sia descritto in termini realistici, così come se ne ha bisogno per trattare temi esotici, dall'*Odalisca* di Hayez alla *Strada di el-Aghouat* di Eugène Fromentin.^{xxix}

Ad ogni modo, l'arte nuova modernista affonda le sue radici non là dove il romanticismo sembra trovare un punto di equilibrio tra le sue contrastanti istanze, bensì là dove lo squilibrio appare maggiore: sarà certo necessario un confronto serrato con forme di realismo molto sofisticate, come il naturalismo di Zola, ma certamente l'arte nuova che esce da tale confronto ha un legame innegabile col sogno romantico, coi suoi esoterismi, con le atmosfere *horror*, l'uso delle droghe o il tema della nostalgia.^{xxx} Essa recupera dal romanticismo anche il mito e, sia pure rein-

^{xxix} Francesco Hayez, *Odalisca*, 1867, Pinacoteca di Brera, Milano; Eugène Fromentin, *Une rue a El-Aghouat*, 1859, Musée de la Chartreuse, Douai. In questo caso si evidenzia anche il contributo che nel processo di ampliamento della nozione di realismo viene dall'attenzione alle culture non europee e al loro modo di elaborare la rappresentazione della realtà. L'influenza di questo elemento risulterà con ogni evidenza nella seconda metà dell'Ottocento, ad esempio con la diffusa ammirazione per le stampe giapponesi e l'introduzione nella pittura europea di certe loro caratteristiche di stile. Un capolavoro come *Femmes d'Alger dans leur appartement*, 1834, Louvre, Paris, dipinto da Delacroix nel 1813, anticipa molti elementi della pittura posteriore. Infine, il realismo è un elemento inevitabile nella pittura di paesaggi, genere molto amato dal romanticismo: è forse qui il punto in cui si realizza il migliore equilibrio tra il soggettivismo della fantasia creatrice e l'oggettività delle forme naturali del paesaggio.

^{xxx} Nel 1814 viene pubblicata la *Simbolica del sogno* di Gotthilf Heinrich Schubert; al 1764 risale convenzionalmente la nascita del romanzo dell'orrore, con *Il castello di Otranto*, di Horace Walpole; il genere annovera poi romanzi famosissimi, come *Frankenstein* di Mary Shelley (1818) e *Il vampiro*, di John Polidori (1819). Sull'uso delle droghe basti pensare a Thomas de Quincey, *Confessioni di un mangiatore di oppio*, (pubblicato a puntate nel 1821, poi in volume nel 1822: ne parla diffusamente Mario Faraone in «Which is it to-day, morphine or cocaine?»: l'oppio e i suoi derivati come elementi strutturali, interculturali e creativi nei testi letterari, memorialistici e saggistici di lingua inglese del XVIII e il XIX secolo», in questo stesso volume di *Studi Interculturali*, alle pp. 108-163. Cfr. anche Théophile Gautier, *Il club dei mangiatori di hashish*, trad. Sandro Gennari, Serra Riva, Milano 1979 (Biblioteca del Minotauro, trad. di: *Le club des hashishin, La cafetière, Conte fantastique, Le hashish, Deux acteurs pour un rôle, Le pipe d'opium, La mort amoureuse*). È di grande importanza la gamma dei sentimenti che integrano il generale tema della nostalgia. La nostalgia ha attinenza con l'insofferenza e l'insoddisfazione per il presente e con la fuga - sia attraverso le droghe, sia con la costruzione di un passato immaginario, come in James Mac Pherson, *The poems of Ossian*, 1760, sia

terpretandola, la nozione di «visione», con allusione a esperienze che non di rado erano favorite da sostanze allucinogene, come in Charles Gleyre, *Le soir ou Les illusions perdues* (1843, Louvre, Paris). Il quadro di Gleyre è la trasposizione pittorica di un'esperienza avvenuta otto anni prima nel Nilo, e così descritta dallo stesso autore:

Era un bel tramonto sul Nilo, all'altezza di Abido. Il cielo era così limpido, l'acqua così calma, che dopo la sovraccitazione del cervello, che mi aveva coinvolto tutta la giornata, mi fu difficile dire se remassi su un fiume o negli spazi infiniti dell'aria. Girandomi dalla parte del tramonto credetti di vedere, vidi certamente, una barca dalla forma molto gradevole, nella quale si trovava un gruppo di angeli vestiti in modo così elegante, in posizioni così calme e nobili che ne fui incantato. Molto lentamente si avvicinarono a me e presto riuscii a distinguere le voci. Cantavano in coro una musica divina. La barca sembrò fermarsi al di sotto di un gruppo di palme sulla riva. Lo specchio luminoso sul fiume rifletteva esattamente tutte quelle cose deliziose. Non lo dimenticherò mai nella mia vita. La tripla armonia delle forme, dei colori e dei suoni era completa.^{xxxii}

Nel cuore di questo fermento, che vede il romanticismo in via di superamento, e in cui il realismo tradizionale sembra essere soggiogato da istanze metarazionali e simboliche, irrompe di colpo la reazione, ovvero l'esigenza di una raffigurazione verista e persino cruda della realtà visibile: Courbet. Ma se osserviamo con attenzione i suoi quadri dovremo concludere che Courbet è ben lungi dal ricadere nel vecchio realismo ingenuo; anzi, reagendo contro una pittura troppo accademica e tendenzialmente convenzionale, si inserisce nella revisione critica del realismo, non disdegnando di abbinare la raffigurazione del vero con i valori metaforici. Sfumando il confine tra reale e fantastico, l'artista si muove in un mondo ambiguo, dove ogni cosa può essere se stessa o strumento per esprimere qualcosa di diverso. Ma ciò non toglie che, dentro questa ambiguità, esistano zone in cui la mozione di realtà risulta stabile e sicura. Fare di queste zone il centro dell'attenzione estetica non equivale necessariamente ad adottare una posizione antiromantica: il realismo di Courbet non esclude affatto l'espressione di contenuti metaforici attraverso lo studio accurato del vero. Ad esempio, ne *Lo studio del pittore* è singolare il contrasto tra la variegata, e realistica, umanità che circonda l'artista, compresa una modella nuda e un bambino dall'evidente valore metaforico, e il fatto che il pittore ritratto nel quadro ignori il mondo circostante, dedicandosi a dipingere un paesaggio che non esiste, dato che la scena si svolge in una stanza chiusa.^{xxxiii} D'altro canto, quale maggior prova di dimensione simbolica in Courbet, se il

col recupero del mito in chiave anticlassicista e psicologica, come in E. Delacroix, *Médée furieuse*, 1862, Palais de Beaux-Arts, Lille. Non sarà necessario spingere molto in questa direzione per arrivare al simbolismo di Moreau, Puvis de Chavanne, Redon. In tale contesto il mito appare come linguaggio non razionale che indaga gli aspetti dell'esistenza umana non comprensibili alla luce della razionalità. A loro modo *L'interpretazione dei sogni*, che Freud pubblica nel 1900, e gli sviluppi della psicanalisi, soprattutto con Jung, daranno un fondamento scientifico a questa linea di ricerca.

^{xxxii} Cit. in Aa. Vv., *La storia dell'arte*, cit., vol. XIV, p. 88.

^{xxxiii} Gustave Courbet, *L'Atelier du peintre. Allégorie réelle déterminant une phase de sept années de ma vie artistique (et morale)*, 1855, Musée d'Orsay, Paris: è singolare che un pittore, considerato un realista dei più realisti del suo tempo, intitolò una sua opera «allegoria».

suo quadro più violentemente realista s'intitola - con ovvio richiamo simbolico e metafisico - *l'Origine del mondo*^{xxxiii}

A mio modo di vedere, questa istanza realista non mette in discussione il ruolo dell'immaginazione creatrice (anche se, doverosamente, cerca di precisare quest'idea romantica che, come molte altre idee romantiche, appariva geniale ma confusa) e nemmeno chiede all'artista di appiattirsi sulla mera riproduzione della natura o di tornare al convenzionalismo dell'arte accademica. Ciò che in essa si afferma è piuttosto la necessità di sentirsi contemporanei: sapersi immersi in un mondo moderno che, per quanto si possa considerare brutto e decadente, è il mondo in cui si vive e del quale occorre trovare la dimensione estetica. La dimensione estetica del mondo antico o di quello medievale la conosciamo già: basta copiare le forme di una cattedrale gotica. Ciò che manca è la dimensione estetica dell'epoca contemporanea, per scoprire la quale bisogna trovare il modo di dipingere una locomotiva, una strada urbana, la ciminiera di una fabbrica o gli abiti alla moda indossati in una riunione borghese.



Gustave Courbet, *L'Atelier du peintre. Allégorie réelle déterminant une phase de sept années de ma vie artistique (et morale)*, 1855, Musée d'Orsay, Paris

A dire il vero, se c'è un ambito in cui il realismo (comunque un nuovo tipo di realismo) intende escludere radicalmente ogni elemento fantastico, questo lo si trova più facilmente in letteratura che nelle arti figurative: nella breve stagione del naturalismo di Émile Zola, che si manife-

^{xxxiii} Id., *L'origine du monde*, 1866, Musée d'Orsay, Paris.

sta in forma compiuta nel romanzo *Teresa Raquin*, del 1867,^{xxxiv} poi in una sorta di manifesto di gruppo nel 1880, con la pubblicazione delle *Soirées de Médan*,^{xxxv} raccolta di racconti di Émile Zola, Guy de Maupassant, Joris Karl Huysmans, Henry Céard, Léon Hennique, Paul Alexis. Ma già due anni dopo Huysmans mostra di aver abbandonato l'estetica naturalista e nel 1884 pubblica *À rebours*, uno dei romanzi più importanti del decadentismo europeo.^{xxxvi} *À rebours* e il successivo romanzo di Huysmans, *Là-bas*, del 1891, trasformano completamente la scrittura realista e segnano il passaggio a un'arte nuova. Per Zola,

le romancier est fait d'un observateur et d'un expérimentateur. L'observateur chez lui donne les faits tels qu'il les a observés, pose le point de départ, établit le terrain solide sur lequel vont marcher les personnages et se développer les phénomènes. Puis, l'expérimentateur paraît et institue l'expérience, je veux dire fait mouvoir les personnages dans une histoire particulière, pour y montrer que la succession des faits y sera telle que l'exige le déterminisme des phénomènes mis à l'étude.^{xxxvii}

Il progetto estetico di Zola si rivelerà impraticabile, e fin dall'inizio viene acutamente criticato dagli scrittori realisti spagnoli, come Emilia Pardo-Bazán.^{xxxviii} La novità vera che emerge nel supe-

^{xxxiv} Émile Zola, *Teresa Raquin*, a cura di Lanfranco Binni ed Enrico Groppali, Garzanti, Milano 2005 (*Thérèse Raquin*, Fasquelle, Paris 1962).

^{xxxv} Cfr. Aa. Vv., *Les soirées de Médan*, Charpentier, Paris 1880 (*Le serate di Médan*, a c. di Giovanni Ragona, Euroma La Goliardica, Roma 1995); disponibile anche online: <www.ilbolero-diravel.org/biblioteca/aa-aavv/Aa%20Vv%20%20Les%20soirées%20de%20Medan.zip>.

^{xxxvi} Joris Karl Huysmans, *À rebours*, Charpentier, Paris 1884 (*Controcorrente*, trad. it. di Camillo Sbarbaro, Garzanti, Milano 2008). L'opera ha grande influenza su D'Annunzio e Oscar Wilde e l'estetismo del suo protagonista, Des Esseintes, diventa archetipico.

^{xxxvii} Émile Zola, *Le roman expérimental* (1890), Charpentier, Paris 1902, p. 7. Zola precisa in questo modo l'atteggiamento scientifico del romanziere naturalista: «Dans mes études littéraires, j'ai souvent parlé de la méthode expérimentale appliquée au roman et au drame. Le retour à la nature, l'évolution naturaliste qui emporte le siècle, pousse peu à peu toutes les manifestations de l'intelligence humaine dans une même voie scientifique. Seulement, l'idée d'une littérature déterminée par la science, a pu surprendre, faute d'être précisée et comprise. Il me paraît donc utile de dire nettement ce qu'il faut entendre, selon moi, par le roman expérimental» (ibid., p. 1). «Il est donc évident qu'il n'y a pas seulement là observation, mais qu'il y a aussi expérimentation, puisque Balzac ne s'en tient pas strictement en photographe aux faits recueillis par lui, puisqu'il intervient d'une façon directe pour placer son personnage dans ses [sic] conditions dont il reste le maître. Le problème est de savoir ce que telle passion, agissant dans tel milieu et dans telles circonstances, produira au point de vue de l'individu et de la société; et un roman expérimental, la Cousine Bette par exemple, est simplement le procès-verbal de l'expérience, que le romancier répète sous les yeux du public. En somme, toute l'opération consiste à prendre les faits dans la nature, puis à étudier le mécanisme des faits, en agissant sur eux par les modifications des circonstances et des milieux, sans jamais s'écarter des lois de la nature» (ibid., p. 8). (il testo è disponibile online agli indirizzi: <www.ilbolero-diravel.org/biblioteca/xwyz/zola.zip>, oppure <https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Roman_expérimental>.

^{xxxviii} Emilia Pardo Bazán, *La cuestión palpitante*, Imprenta Central, Madrid 1883, online all'indirizzo: <www.ilbolero-diravel.org/biblioteca/pp/pardoBazan.zip> - di particolare interesse anche l'introduzione al testo, scritta da Leopoldo Alas (*Clarín*), e l'introduzione di Benito Pérez Galdós a *La Regenta*, dello stesso Clarín, <www.ilbolero-diravel.org/biblioteca/aa-aavv/clarin.zip>. Sul naturalismo e sulla critica svolta dagli scrittori spa-

ramento del romanticismo è un realismo che rinuncia al convenzionalismo, accetta di ritrarre il presente e di cercare di renderne la peculiare bellezza, anziché tentare di nobilitarlo con un classicismo che Baudelaire considera carnevalata; con ciò non si esclude che il reale visibile possa far da ponte al reale invisibile, alla dimensione psicologica, metafisica, simbolica, in base a una rete di corrispondenze, teorizzata dallo stesso Baudelaire. Lo si percepisce con chiarezza confrontando due quadri: il primo è *Al ballo*, di James Tissot, 1876; il secondo è Alma Tadema, *Il poeta favorito*.^{xxxix}

Se misuriamo il grado di realismo nella resa delle figure, bisogna dire che è elevato in entrambe le opere. Però nel caso di Tissot si tratta di un realismo contemporaneo, perfettamente coerente con l'indicazione di Baudelaire: *realismo della contemporaneità*, ovvero rappresentazione realista di una scena di vita contemporanea; invece in Alma Tadema abbiamo una *contemporaneità di realismo* applicata a una scena che vuole illustrare un passato remoto. Si tratta sempre di un realismo contemporaneo (nessun pittore classico ha dipinto come Alma Tadema), ma applicato a un soggetto antico. Non vi è classicismo, perché l'atteggiamento è antiaccademico e il pittore non rinuncia alla sua contemporaneità, anche se non viene ritratta una scena di vita borghese del XIX secolo. Questa poetica diventa il programma della scuola preraffaellita, dove il realismo contemporaneo è usato per creare un'immagine della classicità e del mito assolutamente nuova.

In ordine al tema del realismo si possono dunque immaginare due linee evolutive, che si influenzano a vicenda e sono infine destinate a ricongiungersi. La linea del *realismo della contemporaneità* attraversa l'impressionismo per giungere a una nozione completa di realismo che ammette anche di modificare le apparenze per esprimere le dimensioni più profonde della realtà. Alcuni esempi indicativi possono essere: Alfred Stevens, *Il Bagno*, 1867, James Tissot, *Ritratto di Mlle L.L.*, 1864, Édouard Manet, *Ritratto di Berthe Morisot*, 1872, James Abbot Whistler, *Sinfonia in bianco n. 1*, 1862, Christian Krohg, *Gerhard Munthe*, 1849.^{xl} La linea della *contemporaneità di realismo* attraversa il simbolismo: Rops, Rossetti..., influenzando le correnti artistiche post impressioniste. Le esperienze di entrambe queste linee confluiranno nell'elaborazione del realismo delle avanguardie.

Negli anni a cavallo tra XIX e XX secolo gli artisti sono ormai padroni di una libertà espressiva totale: il trattamento artistico di qualunque tema, quindi anche del reale, non è più subordinato a regole, ma è un'operazione con cui l'artista produce un oggetto estetico che ha il suo valore in se stesso e non nel confronto col vero o con valori ideali extra artistici.

gnoli, cfr. G. Ferracuti, «La riflessione sul realismo», in *Modernismo: teoria e forme dell'arte nuova*, volume monografico di *Mediterranea*, n. 8, 2010, pp. 37-49, <www.ilboleroDiravel.org/mediterranea/indici/mediterranea-8.htm>

^{xxxix} Jacques-Joseph (James) Tissot, *Le bal*, 1880, Musée d'Orsay, Paris; Alma Tadema, *The favourite poet*, 1888, coll. priv.

^{xl} Alfred Stevens, *Le bain*, 1867, Musée d'Orsay; James Tissot, *Portrait de Mlle L. L.*, 1864, Musée d'Orsay, Paris; Édouard Manet, *Berthe Morisot au bouquet de violettes*, 1872, coll. priv.; James Abbot McNeill Whistler, *Symphony in white n. 1*, *The white girl*, 1862, National Gallery of Art, Washington; Christian Krohg, *Portrait of the Norwegian painter Gerhard Munthe*, 1849, Nasjonalgalleriet, Oslo.

Riassumendo, non si può accettare l'idea di un conflitto insanabile tra romanticismo e realismo; piuttosto occorre parlare di un conflitto tra due concezioni del realismo, una più ristretta, che Baudelaire chiamava positivista, e una più ampia, che include dimensioni di realtà descrivibili solo in termini simbolici o metaforici.



James Tissot, *Al ballo*, 1876



Lawrence Alma-Tadema, *Il poeta favorito*, 1888

Tuttavia non si può negare che l'ampliamento romantico contenga dei problemi. Se parliamo di realtà, è facile convenire che vi siano elementi che non sono tridimensionali e non hanno forma (ad esempio un sentimento); però dove finisce la realtà e dove comincia il fantastico? Il sogno è un elemento di realtà e ha un suo linguaggio misterioso, ma un fantasma è reale? Supponiamo di no: non lo abbiamo mai visto e perciò lo consideriamo un tema di immaginazione. Però, come idea, come immagine, ha la sua realtà e nulla gli impedisce di essere, come simbolo, rappresentativo di un'altra realtà non altrimenti rappresentabile.

Con questa impostazione i limiti del realismo sfumano fino a perdersi del tutto (per esempio, *El estudiante de Salamanca* di Espronceda,^{xli} realistico nella ambientazione e fantastico nella vicenda complessiva). Sfumando i limiti tra reale e fantastico il romanticismo ottiene risultati estetici più che pregevoli, e se da un lato non cessa mai di mettere in questione una concezione ristretta della realtà, dall'altro offre il massimo spazio possibile all'immaginazione nella creazione di storie, di situazioni o di immagini. Si apre un vastissimo territorio inesplorato.

^{xli} José de Espronceda (1840), *El estudiante de Salamanca*, Castalia, Madrid 2011, <www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741322363733092257/p0000001.htm>.

In relazione al tema del realismo, la certezza che viene conquistata è la seguente: la rappresentazione della realtà (termine che ora include tutto ciò che è reale, il visibile e l'invisibile) ha un ingrediente di vero e un ingrediente di simbolo, di alterazione del vero. Tali ingredienti sono presenti contemporaneamente, in proporzione variabile, e hanno come risultato la liberazione dell'opera d'arte dal compito di *sembrare vera*. Sia che l'immagine raffigurata nel quadro sembri vera, sia che non abbia alcun riferimento al reale visibile, di fatto il quadro si giustifica per ciò che esso è, come puro oggetto estetico, che l'artista concepisce con la sua immaginazione e produce con la sua libertà. Che raffiguri una situazione reale o un'immagine astratta, il quadro è un oggetto estetico e, come tale è reale in sé. L'arte è l'immagine. Possiamo distinguere stili e scuole dal modo di creare e modellare l'immagine, ma alla base c'è questo fondo, o principio estetico comune a tutta l'arte contemporanea, in base al quale l'opera d'arte è *solo un'opera d'arte* e vale solo in quanto opera d'arte, senza alcun riferimento a una realtà o a qualunque altra cosa diversa dall'arte.^{xlii}

I temi, trattati da Baudelaire, tornano costantemente nelle affermazioni teoriche di scrittori e artisti d'avanguardia. «*La letteratura si evolve*», dice Jean Moréas all'inizio del *Manifesto simbolista*: non esiste un modello di bellezza unico, e il compito dell'artista diventa scoprire e manifestare la bellezza, uscendo fuori dagli stili accademici, dalle convenzioni e dalle formule prestabilite. Ogni cosa può essere osservata esteticamente, suscitando emozioni che l'arte trasforma in figura, in forme, in parole. Per Moréas, la nozione di *decadenza* nasce dalla boria di inesperti d'arte, che si sono autoproclamati custodi di formule estetiche decrepite: rovesciando il giudizio, bisogna invece dire che «*chaque nouvelle phase évolutive de l'art correspond exactement à la décrépitude sénile, à l'inéluctable fin de l'école immédiatement antérieure*».^{xliii}

Per Moréas, una nuova concezione dell'arte era attesa, necessaria e inevitabile. E, se da un lato proclama Baudelaire come il vero precursore dell'arte moderna, dall'altro propone per la nuova epoca il nome di *simbolismo* (che, in ultima analisi, risulta il più pertinente di tutti). Nella sostanza, il manifesto simbolista di Moréas interpreta e conferma l'estetica baudelairiana: la poesia simbolista, ostile alla retorica classicista e al realismo ingenuo, «*cerca di rivestire l'Idea con una forma sensibile*». Cos'è l'Idea per Moréas? I fenomeni naturali, e ogni altro elemento della realtà, quando entrano in un quadro o in un testo letterario, diventano apparenze sensibili «*destinate a rappresentare le loro affinità esoteriche con delle idee primordiali*».^{xliv} Il linguaggio di Moréas ha

^{xlii} Il presente paragrafo riassume il mio G. Ferracuti, *Autonomia dell'arte e nuova idea del realismo nell'estetica modernista*, <www.ilboleroDIRAVEL.org/med-online/med-online/Ferra_Autonomiadell'arte.pdf>, contenente la riproduzione di tutti i quadri citati.

^{xliii} Jean Moréas, *Le symbolisme*: il testo originale del Manifesto del simbolismo è disponibile all'indirizzo <www.berlol.net/chrono/chr1886a.htm>.

^{xliv} «*Ennemie de l'enseignement, la déclamation, la fausse sensibilité, la description objective, la poésie symbolique cherche à vêtir l'Idee d'une forme sensible qui, néanmoins, ne serait pas son but à elle-même, mais qui, tout en servant à exprimer l'Idée, demeurerait sujette. L'Idée, à son tour, ne doit point se laisser voir privée des somptueuses simarres des analogies extérieures; car le caractère essentiel de l'art symbolique consiste à ne jamais aller jusqu'à la concentration de l'Idée en soi. Ainsi, dans cet art, les tableaux de la nature, les actions des humains, tous les phénomènes con-*

un'apparente ermeticità, ma la sostanza non si allontana molto dalle *corrispondenze* di cui parlava Baudelaire. L'opera d'arte non è lo specchio della natura, ma la creazione di un'*immagine* che, con elementi tratti dalla natura, realizza un *progetto estetico*; questo progetto, inizialmente, è solo un'idea della mente dell'artista e prevede l'accostamento di elementi, ingredienti e quant'altro, allo scopo di realizzare un'opera unitaria, estetica, bella. Ciò che dà coerenza a questi elementi dell'opera non è la logica, ma l'estetica: essi *si corrispondono tra loro*, componendo una unità che *realizza* e trasmette l'emozione estetica. In definitiva, simbolismo è l'unità inscindibile nell'opera d'arte di elementi tratti (copiati) dalla realtà ed elementi non tridimensionali, non visibili con i cinque sensi fisici (ad esempio, un sentimento); questi ultimi si esprimono, o piuttosto si evocano, attraverso i primi, con cui hanno una certa solidarietà, o corrispondenza. *Idea*, analogamente all'immaginazione in Baudelaire, è l'intuizione di tale solidarietà, su cui va a basarsi la costruzione o realizzazione dell'oggetto estetico.

A un'attenta considerazione risulta che il simbolismo non è il contrario del realismo - anzi, è una forma di realismo completa, che si oppone alle precedenti forme parziali. Ciò che non ha forma fisica, ciò che non è tridimensionale, non è meno reale di un sasso o di un albero; allora o si adotta un realismo limitato alla descrizione di ciò che appare ai nostri sensi (nel qual caso ci si limita a descrivere solo la parte visibile del reale, la sua superficie, che occulta la sua profondità), o si cerca di esprimere la realtà totale, usando il visibile come *simbolo* di ciò che non si vede. Nella misteriosa irrazionalità dell'arte, la *corrispondenza* si verifica quando questa espressione simbolica, o metaforica, o analogica, risulta efficace: un elemento, copiato dal mondo sensibile, esprime o dà forma a una realtà non tridimensionale, grazie a una loro *corrispondenza* scoperta, o creata, dall'artista. In una prospettiva più vasta, è possibile trovare corrispondenze anche tra elementi reali che, abitualmente, non vengono mai collegati insieme: ad esempio, un profumo e un colore. Profumo e colore sono elementi reali, naturali; la loro percezione produce emozioni e l'immaginazione, cogliendo delle analogie o corrispondenze tra queste emozioni, collega i due elementi all'interno di un'opera d'arte - ad esempio, di un testo poetico. Con ciò viene prodotta un'immagine inedita (ad esempio, «profumo verde»), che per il lettore classicista risulta bizzarra e insensata, mentre per l'artista contemporaneo risulta una positiva scoperta, una forma inedita di bellezza estratta, per così dire, dalla realtà e comunicata nel verso.

ESTETICA MODERNISTA, STILI MODERNISTI

Il modernismo si manifesta al pubblico dei non addetti ai lavori come uno stile nuovo e sorprendente soprattutto a cavallo tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX. Si tratta di uno stile che in breve si diffonde in tutta Europa, favorito anche da eventi di risonanza internazionale, come l'Esposizione Universale di Parigi del 1900 (l'ultima a essere chiamata *universale*). Quattro anni prima aveva aperto in rue Provence, a Parigi, la *Maison de l'Art Nouveau* (da cui il

*crets ne sauraient se manifester eux-mêmes; ce sont là des apparences sensibles destinées à représenter leurs affinités éso-
tériques avec des Idées primordiales» (ibidem).*

nuovo stile prende una delle sue più note denominazioni). Si trattava di una galleria d'arte specializzata nell'arredamento di interni: si può vedere in questo uno dei più importanti momenti di innovazione del nuovo stile, soprattutto riguardo alla necessità di esprimere (quindi anche di creare) il lato bello della vita quotidiana anche nei suoi aspetti pratici. L'attenzione alla bellezza dell'oggetto d'uso quotidiano (che oggi chiamiamo *design*) aveva trovato un precursore in un William Morris - che univa un incondizionato amore per la tradizione a un altrettanto incondizionata ammirazione per il socialismo. Alla svolta del secolo incontrava un clima culturale e sociale favorevole, anche se la fruibilità di tali oggetti era riservata a una clientela benestante. È comunque interessante notare che l'attenzione all'oggetto d'uso quotidiano si manifesta in quasi tutti i gruppi artistici che operano nel fermento modernista. Il nuovo stile, d'altronde, si presta a queste applicazioni: è libero, innovativo, non sottoposto a regole, sempre teso a differenziarsi dall'abitudine, e particolarmente attento alla decorazione.

Un importante nucleo modernista compare in Belgio nel 1884: la *Société des Vingt*, fondata da Octave Maus, alla quale partecipano Ensor, Rops, Toulouse-Lautrec, Seurat, Cézanne, Gauguin, Signac; nel 1893 si trasforma in un movimento chiamato *La libre esthétique*. In Spagna, più precisamente in Catalogna, compare per la prima volta il termine modernismo sulla rivista *L'Avenç*, nel 1894, in relazione con l'*Arte jöven*. Nel 1896 la rivista tedesca *Jugend* diffonde lo stile modernista, che prende il nome di *Jugendstil*: a essa sono affiancati dei laboratori di arte applicata. In Italia si parla di *Stile floreale*, o *Liberty*, nome dell'emporio aperto a Londra nel 1875 da Arthur Liberty e dedicato alla produzione di oggetti modernisti; a Torino si volge nel 1902 un'Esposizione Internazionale di Arte Decorativa Moderna. *Art deco* è il nome che indica la trasformazione dello stile modernista per l'influenza delle avanguardie, in particolare del futurismo, del cubismo e dell'astrattismo.

Nel 1897 nasce uno dei più famosi nuclei modernisti, la *Secessione viennese*, con Klimt, legata alla rivista *Ver Sacrum*, che organizza una ricca serie di esposizioni con opere di Rodin, Segantini, Klinger, Puvis de Chavanne, Rops, Otto Wagner, Renoir, Pissarro...

Come si è visto, nei suoi scritti teorici Baudelaire assegna all'artista il compito di rappresentare il proprio tempo per coglierne e comunicare la bellezza: solo così ciò che è transitorio e fugace per essenza, il presente, può acquisire nel tempo una dignità classica e armonizzarsi con la tradizione. L'*esigenza di contemporaneità* impone un atteggiamento definibile come *realista*, pur avvertendo dell'ambiguità legata a questo termine: se si tratta di raffigurare il transitorio, allora sarà necessario, prima di partire con l'applicazione di norme accademiche generali e previe a ogni situazione, osservare la realtà e, se necessario, elaborare le tecniche adeguate a rappresentarla.

Seguendo i cambiamenti della realtà, secondo la concezione di Baudelaire, l'artista produce un'arte nuova, che non viene immediatamente riconosciuta come valida da un osservatore inesperto, proprio perché si discosta dalle forme abituali e da una concezione dell'arte consueta, alla quale il passato sembra aver attribuito carattere normativo e indiscutibilità. Il rifiuto della novità è ciò che si esprime nell'accusa all'arte e alla letteratura di essere *decadente*. Di questa letteratura decadente Baudelaire, invece, difende la legittimità e persino il carattere realista, con il paragone tra la luce meridiana e quella del tramonto, che altera forme e colori. Si potrebbe attribuire a queste parole un valore profetico, considerando il ruolo che lo studio della luce e delle variazioni

di colore avrà nell'impressionismo, ma probabilmente Baudelaire sta indicando la necessità che l'artista si sottometta all'osservazione prima che alla regola accademica. A ben vedere questa osservazione si dirige verso una duplice direzione, visto che all'immagine del sole al tramonto sono collegati alcuni temi caratteristici della sensibilità decadente: da un lato si presta attenzione al mondo esteriore (ad esempio all'abito, come si è detto), dall'altro si considerano le sensazioni soggettive provate al contatto con una realtà determinata, in un momento ugualmente determinato. Primato della realtà sulla norma accademica significa, dunque, primato dell'oggettivo e del soggettivo insieme, inscindibilmente uniti: di fatto una concezione nuova, ampliata, del realismo, ben più vasta di quella teorizzata da correnti come il naturalismo e il verismo.

Quando il pittore impressionista affina l'osservazione della natura, scopre che la realtà è spesso molto diversa dal modo in cui la rappresentiamo convenzionalmente: conveniamo sul fatto che l'erba sia verde, ma in certi momenti della giornata e con una luce particolare essa acquista un colore blu; da qui la novità di un quadro che presenta il blu dove la convinzione, l'abitudine, la generalizzazione, imponevano il verde. Quando il poeta decadente analizza minuziosamente le sue sensazioni, scopre che le parole, accostate secondo l'uso abituale e generale, non sono sufficienti a comunicarle, e di conseguenza propone nuovi accostamenti e nuove immagini. Si creano così linguaggi artistici, repertori di temi, forme, riferimenti, attraverso cui si esprime un vissuto non abituale e non altrimenti esprimibile, ma per quanto spiazzanti siano i prodotti della nuova arte, è indiscutibile che essi nascano da un incontro col reale. In altri termini, il realismo nuovo dell'*arte nuovo* include una componente simbolica.

Naturalmente, noi non sappiamo da quale singolare abisso dell'anima nasca l'emozione artistica - l'assurdo progetto di vedere ogni cosa nella prospettiva della bellezza - e dobbiamo accontentarci del dato di fatto: la ricerca di «delizie nuove» nel sole agonizzante, così come la ricerca di vecchie delizie nel sole meridiano, è ricerca e produzione di bellezza. Le idee dell'arte nuova sulla bellezza rappresentano la conclusione di un processo secolare nel corso del quale l'arte si è purificata da ogni altro scopo che non fosse la creazione di opere belle. L'arte nuova non è al servizio di qualcosa (l'idea, i valori, la patria, la morale, la rivoluzione...), bensì consiste nel guardare ogni realtà dal punto di vista estetico; al tempo stesso, come già era chiaro all'artista barocco, non c'è nulla nell'universo che non sia suscettibile di diventare tema d'arte: tutto può essere trattato esteticamente, anche il mostruoso, l'abnorme, l'immorale, il perverso. Prospettiva estetica e prospettiva morale non hanno alcun collegamento.

Questa concezione dell'arte è alla base di ciò che viene indicato con il termine *estetismo*, a significare l'autonomia dell'arte e l'idea che essa ha come scopo la bellezza. A sua volta, la bellezza artistica, entrando a far parte dell'esperienza quotidiana, induce l'artista ad abbellire ogni ambito della vita personale, dando così una dimensione estetica alla sua esistenza.

Autonomia dell'arte, critica del realismo, estetismo, provocazione, conducono a un rinnovamento radicale dei linguaggi artistici e delle tematiche trattate. Si cercano modelli eccezionali, immagini eleganti, esempi bizzarri, situazioni morbose; gli elementi decorativi e le descrizioni psicologiche occupano il primo piano, togliendo molta importanza alla trama di un romanzo o una commedia; si reinterpretano in modo originale gli onnipresenti temi classici della cultura europea - il tutto all'insegna della più totale libertà creativa. All'artista viene riconosciuta la piena so-

vanità nella definizione dell'idea di bellezza, degli scopi dell'arte e, infine, nell'elaborazione del suo progetto estetico. Scopo primario è produrre forme sempre nuove di bellezza - cosa che non esclude l'impegno etico o politico: l'espressione «arte per l'arte», usata in riferimento all'estetismo, è fuorviante e poco comprensibile. Non ha riscontro con la realtà l'idea che l'artista modernista fugga dalla pratica, dall'impegno, dalla lotta, e nessun principio estetico glielo chiede. Il modernista è libero di fare quel che vuole, ma sempre con una volontà di stile. Come dice Oscar Wilde, «l'artista è il creatore di cose belle. Rivelare l'arte e celare l'artista è il fine dell'arte». E ancora: «Non esistono libri morali o immorali. I libri sono scritti bene o scritti male. Tutto qui».^{xlv}

L'emozione al contatto con le cose, le sembianze che queste rivelano a chi sa coglierle in prospettiva estetica, rappresentano un modo nuovo di sentirsi dentro la realtà e sentire emozione per bellezze prima ignorate. Riassumendo, i punti fondamentali dell'arte nuova sono i seguenti:

1. Autonomia dell'arte: è l'artista a definire che cosa ha valore artistico, senza subordinarsi a considerazioni extra-artistiche.

2. Ampliamento della nozione di realismo: gli elementi invisibili della realtà sono reali quanto quelli visibili; la rappresentazione deve tener conto degli uni e degli altri se non vuole fermarsi alla superficie, producendo semplici copie di forme apparenti.

3. Per esprimere l'invisibile (un sentimento o una sensazione lo sono) occorre dargli una forma: è l'immagine artistica, che si avvale del simbolo, della corrispondenza, della metafora. Si abbandona la concezione convenzionale della realtà (o meglio, della sua rappresentazione: l'erba può apparire blu), ci si stacca da ciò che semplicemente si coglie col primo sguardo, e di conseguenza si creano immagini in cui, a prima vista, l'oggetto ritratto può risultare *irricognoscibile*.

4. Creazione dell'immagine significa concepire l'opera d'arte come un oggetto estetico: poiché non riproduce l'apparenza superficiale del reale, l'immagine è una creazione dell'artista; non la si può valutare in base al grado di somiglianza con l'apparenza, ma solo per il valore che essa ha in sé come oggetto estetico. Un'opera d'arte o è bella o non è bella.

5. Non ci sono regole valide a priori per costruire un'immagine artistica.

6. L'artista cerca uno stile personale: il proprio modo di comunicare le proprie sensazioni.

7. L'attenzione alla bellezza alimenta l'esigenza che anche la vita quotidiana e gli oggetti abituali siano concepiti esteticamente (*design*): bisogna usare l'industria per produrre oggetti belli, in polemica con la volgarità e l'utilitarismo borghese.

Come conseguenza di questa libertà, i termini modernismo e decadentismo acquistano un'ambivalenza di significato. In senso stretto, il modernismo è un periodo artistico che va grosso modo dal 1880 al 1910; in senso più ampio (e, a mio modo di vedere, più appropriato) il modernismo è un'intera epoca che parte dalla metà dell'Ottocento e attraversa tutto il secolo successivo.

^{xlv} Oscar Wilde, Prefazione a *Il ritratto di Dorian Gray*, in *Opere*, tr. it., Mondadori, Milano 1996, p. 7.

IL RAFFINAMENTO DELLE SENSAZIONI

In un testo intitolato *Breve noticia acerca de mi estética cuando escribí este libro* e inserito nella riedizione, datata 1908, di *Corte de amor*,^{xlvi} Valle-Inclán fornisce la versione definitiva ad alcune annotazioni che aveva già pubblicato anni prima, e lo fa, come gli accade non di rado, in una forma sibillina e curiosa, non priva di ironia. *Corte de amor* era stato pubblicato in prima edizione nel 1903: dunque, dal titolo della *Breve noticia* sembrerebbe opportuno dedurre una certa distanza tra le idee estetiche del Valle-Inclán del 1908 e quelle del 1903 o quelle di *Femeninas*, del 1895. Ma in verità, questa idea della distanza non è molto convincente e sembra piuttosto preludere a un pesante attacco contro l'estetica classicista e l'accademismo. In effetti, mentre si dichiara lontano dallo stile modernista del *fin de siglo*, Valle-Inclán si smentisce, adottandone tutte le caratteristiche: «*Al releer estas páginas, que después de tantos años tenía casi olvidadas, he sentido en ellas no sé que alegre palpar de vida, que abreña lozanía, que gracioso borboteo de imágenes desusadas, ingenuas, atrevidas, detonantes*».^{xlvii} Prende le distanze, per educazione, dal suo testo, per poterlo lodare senza fare il presuntuoso, e aggiunge: «*Yo confieso mi amor de otro tiempo por esta literatura: La amé tanto como aborrecí esa otra, timorata y prudente, de algunos antiguos jóvenes que nunca supieron ayuntar dos palabras por primera vez*».^{xlviii} Questo amore ha come naturale risvolto il disprezzo verso la scrittura classicista, caratteristica «*di alcuni vecchi giovani che non hanno mai saputo unire due parole per la prima volta*» - ex giovani, che non sanno accostare le parole in modo originale e si limitano a percorrere le strade vecchie, a ripetere il già fatto, fornendone una versione di più basso livello. Valle-Inclán li paragona ai «*vecchi e ignoranti*» dottori di Salamanca, incapaci di concepire l'esistenza di nuovi mari e continenti sconosciuti.

La letteratura «vecchia» ha come caratteristica principale l'imitazione dello stile dei classici, e questo comporta il paradosso di esprimere con le forme estetiche del passato le realtà del presente. In piena sintonia con le idee di Baudelaire, Valle-Inclán afferma che i classicisti sono «*incapaci di comprendere che la vita e l'arte sono un eterno rinnovamento*», e aggiunge provocatoriamente: «*La gioventù deve essere arrogante, violenta, appassionata, iconoclasta*»:

Cuando algunos espíritus juveniles buscan nuevas orientaciones, revuélvense invocando rancios y estériles preceptos. Incapaces de comprender que la vida y el arte son una eterna renovación, tienen por herejía todo aquello que no hayan consagrado tres siglos de rutina. Predican el respeto para ser respetados, pero la juventud desoye sus clamores, y hace bien. La juventud debe ser arrogante, violenta, apasionada, iconoclasta.^{xlix}

^{xlvi} Ramón del Valle-Inclán, *Corte de amor: Florilegio de honestas y nobles damas*, Madrid, Imp. de Bargañón y Moreno, 1908 (cito dall'edizione Perlado, Madrid 1914). La *Breve noticia* è la rielaborazione di un articolo apparso il 22 febbraio 1902 su «*La Ilustración Española y Americana*». Cfr Èliane Lavaud, «Un prologue et un article oubliés: Valle-Inclán, théoricien du modernisme», *Bulletin Hispanique*, tome 76, n° 3-4, 1974, pp. 353-75, <www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1974_num_76_3_4157>.

^{xlvii} R. del Valle-Inclán, *Breve noticia...*, cit., *ibid.*, pp. 19-20.

^{xlviii} *ibid.*, p. 20.

^{xlix} *ibid.*, p. 21.

Va precisato che disprezzare gli imitatori non significa negare merito ai maestri, il che equivale a formulare in maniera inequivocabile la distinzione tra *classico* e *classicista*: «*No haya de entenderse por eso que proclamo yo la desaparición y muerte de las letras clásicas, y la hoguera para sus libros inmortales, no. Han sido tantas veces mis maestros, que como a nobles y viejos progenitores los reverencio. Estudio siempre en ellos y procuro imitarlos, pero hasta ahora jamás se me ocurrió tenerlos por inviolables e infalibles*».ⁱ I classici meritano rispetto per il loro valore e, nella fase di studio e di formazione di uno scrittore che sta elaborando uno stile personale, risultano indispensabili, ma non possono essere consacrati e usati per giustificare il rifiuto di ogni innovazione. Non solo la vita cambia, come si è ripetuto più volte, ma il rifiuto dell'innovazione e il rinchiudersi all'ombra dei classici sono sintomo di servitù intellettuale: «*En el arte como en la vida, destruir es crear. El anarquismo es siempre un anhelo de regeneración, y, entre nosotros, la única regeneración posible*».ⁱⁱ

Nell'arte, anarchismo significa rifiutare l'esistenza di norme generali, valide per tutti. Questo punto è fondamentale per ogni modernista. Dice Valle-Inclán:

*Yo he preferido luchar para hacerme un estilo personal, a buscarlo hecho, imitando a los escritores del siglo XVII. [...] De esta manera hice mi profesión de fe modernista: Buscarme en mí mismo y no en los otros. Porque esa escuela literaria tan combatida no es otra cosa. Si han caído sobre ella toda suerte de anatemas, es tan sólo porque le falta la tradición.*ⁱⁱⁱ

Come si vede da quest'ultima citazione, per Valle-Inclán non esiste una contrapposizione inconciliabile, categoriale, tra modernità e tradizione: ciò che oggi ci appare come tradizione è stato introdotto nella cultura come novità e vi è rimasto per il suo valore, fino a diventare tradizionale. Anche il modernismo, come tutte le scuole innovative che lo hanno preceduto, avrà questo destino. Come corollario, i classici sono diventati degni di ammirazione non perché hanno imitato i loro predecessori, ma proprio perché non li hanno imitati e hanno cercato uno stile personale. Se Cervantes avesse cercato di essere soltanto un imitatore di Fernando de Rojas, verosimilmente avrebbe raggiunto risultati poco entusiasmanti, realizzando al massimo una continuazione della *Celestina*.

Anche fuori dall'arte, ciò che viene considerato tradizionale è nato a suo tempo come una novità, è stato acquisito dalla società per la sua utilità, e si è conservato per il suo valore: la tradizione non è un patrimonio definito e immutabile, ma una realtà vivente in continuo arricchimento, se non ci si limita a replicarla passivamente. Il modernismo non è ostile alla tradizione, ma al *tradizionalismo*, ovvero all'interpretazione del patrimonio culturale ereditato come un'entità perfetta, che si può solo ripetere e imitare. Il tradizionalismo sta alla tradizione come il classicismo ai classici. Quando il classico è imposto come classicismo, e il tradizionale è deformato in tradizionalismo, allora serve il gesto anarchico e iconoclasta, che riporti bruscamente la cultura al

ⁱ *ibidem*.

ⁱⁱ *ibid.*, p. 23.

ⁱⁱⁱ *ibid.*, pp. 23-4.

contatto con la vita. L'atto rivoluzionario, in questo contesto, è l'affermazione di una personalità unica, irripetibile, robusta e profonda (l'opposto di quella servile che si conforma al «vecchio»):

Si en literatura existe algo que pueda recibir el nombre de modernismo, es, ciertamente, un vivo anhelo de personalidad, y por eso sin duda advertimos en los escritores jóvenes más empeño por expresar sensaciones que ideas. Las ideas jamás han sido patrimonio exclusivo de un hombre, y las sensaciones sí.^{liii}

In questo testo di Valle-Inclán, *sensazione* è l'intero mondo interiore della persona, l'intera gamma dei suoi vissuti che, non lo si dimentichi, sono vissuti *di realtà*. Per esprimere in modo sempre più adeguato la sensazione è necessario un sempre maggiore sforzo di sincerità e fedeltà al proprio sentire. Per realizzare tale fedeltà occorre che le parole siano accostate non secondo l'uso normale della lingua colloquiale, o secondo l'uso inaugurato da uno scrittore classico, ma nel modo più adeguato a ciò che lo scrittore (personalità unica e irripetibile) *sente qui e ora*, in un momento unico e irripetibile della sua vita concreta. Da questo sentire irripetibile nascono, come conseguenza, l'espressione nuova e il modo di dire inusuale: l'innovazione stilistica e linguistica del modernismo non è il punto di partenza, ma il punto di arrivo di un processo che inizia con l'emozione o la sensazione. Personalità e sincerità, sostenute dallo studio, producono l'espressione originale:

Si en la literatura actual existe algo nuevo que pueda recibir con justicia el nombre de «modernismo», no son, seguramente, las extravagancias gramaticales y retóricas, como creen algunos críticos candorosos, tal vez porque esta palabra, «modernismo», como todas las que son muy repetidas, ha llegado a tener una significación tan amplia como dudosa. Por eso no creo que huelgue fijar, en cierto modo, lo que ella indica o puede indicar. La condición característica de todo el arte moderno, y muy particularmente de la literatura, es una tendencia a refinar las sensaciones y acrecentarlas en el número y en la intensidad.^{liv}

Valle-Inclán cita alcuni esempi concreti. Nella letteratura modernista la scrittura si avvicina alla musica, e viene in primo piano la sonorità delle parole, l'importanza del suono nel loro accostamento: in Gautier questo procedimento permette alle parole di acquistare significati che non si trovano attestati sul dizionario. Con un altro esempio, Baudelaire accosta (ovvero trova corrispondenze tra) i profumi, i suoni e i colori, e parla di un profumo verde. Con un procedimento analogo, Carducci chiama verde il silenzio. Per una critica classicista si tratta di immagini stravaganti, ma secondo Valle-Inclán l'artista non è andato in cerca della stravaganza e dell'originalità. Se propone queste immagini è solo perché esse gli risultano adeguate a esprimere una sensazione vissuta e analizzata con maggior raffinatezza (alla luce radente del tramonto - si potrebbe dire con Baudelaire). Si tratta di un risultato: queste immagini «no son otra cosa que una consecuencia lógica de la evolución progresiva de los sentidos. Hoy percibimos gradaciones de color, gradaciones de sonidos y rela-

^{liii} *ibid.*, p. 24.

^{liv} *ibid.*, p. 27.

ciones lejanas entre las cosas, que hace algunos cientos de años no fueron seguramente percibidas por nuestros antepasados». ^{lv}

Valle-Inclán descrive in forma di *evoluzione progressiva* quel mutamento della vita e delle idee estetiche che Baudelaire, usando polemicamente le parole sprezzanti della critica classicista, chiamava ingresso in un'epoca di *decadenza*. Ma a parte questo dettaglio (su cui probabilmente è corretta l'annotazione di Moréas: l'avvento di una scuola nuova è contemporaneo al venir meno della scuola precedente) vanno osservati due punti.

Anzitutto, Valle-Inclán intende il modernismo come un'intera epoca della letteratura e non come un'avanguardia di breve durata. Parla infatti della «*caratteristica dell'intera arte moderna*». In secondo luogo, volendo dar credito alla sua affermazione iniziale - secondo cui la *Breve noticia* illustra uno stile appartenente a un *amore di altri tempi per questa letteratura* - bisogna riconoscere che Valle-Inclán ha formulato in modo piuttosto preciso l'idea che l'intera epoca modernista sia costituita da un'unità sul piano estetico (della concezione dell'arte, del suo significato, del suo ruolo) e da una varietà sul piano stilistico.

Alle prese con l'esperienza del mondo reale in cui vive, con la sua società e il suo tempo, con l'eco interiore delle sue emozioni e delle sensazioni, l'artista moderno gode dell'assoluta libertà nella ricerca della bellezza e nella creazione di immagini artistiche. Così, l'unica regola del modernismo è che ogni artista si inventa le regole sue.

In una conferenza data a Buenos Aires nel 1910, dove riprende e amplia le tesi dell'articolo sul Modernismo, Valle-Inclán afferma:

En mi opinión, el modernista es el que inquieta. El que inquieta a los jóvenes y a los viejos, a los que beben en la clásica fuente de mármol helénico, a los que llenan el vaso en el oculto manantial que brota en la gris penumbra de las piedras góticas.

El modernista es el que busca dar a su arte la emoción interior y el gesto misterioso que hacen todas las cosas al que sabe mirar y comprender. No es el que rompe las viejas reglas, ni el que crea las nuevas, es el que siguiendo la eterna pauta, interpreta la vida por un modo suyo, es el exégeta. El modernismo sólo tiene una regla y un precepto: ¡la emoción! Los modos de expresión son infinitos. Acaso no lo sean en el hecho real, pero en el concepto estético sí. Tantos corazones, tantas maneras de expresión. ^{lvi}

Valle-Inclán, dunque, prende le distanze dal classicismo estetizzante e dal romanticismo (riferimento alle pietre gotiche) e caratterizza il modernismo come un'estetica unitaria da cui nasce una varietà di stili virtualmente illimitata.

Perché il modernista inquieta? Si può rispondere che è un contestatore, un *bohémien*, un anarchico che odia la borghesia e ogni ordinamento sociale..., ma tutto questo, che costituisce a volte l'aspetto esteriore del modernismo, non ha a che vedere con l'arte, che è il tema di cui si occupa Valle-Inclán. Il modernismo inquieta con le sue opere, con le sue immagini artistiche, così come

^{lv} *ibid.*, pp. 29-30.

^{lvi} R. del Valle-Inclán, *El modernismo*, conferenza tenuta a Buenos Aires nel 1910, cit. in Manuel Aznar Soler, «Autopercepción intelectual de un proceso histórico: Estética, ideología y política en Valle-Inclán», *Anthropos*, n. 158-159, 1994, pp. 9-37, p. 13.

il barocco suscitava «meraviglia»: immagini nuove, inedite. È un'arte che esprime l'emozione che nasce al contatto con le cose e le sembianze che le cose stesse mostrano a «*chi sa guardare e capire*»: una nuova sensibilità - il saper capire, saper guardare, un sentimento nuovo con cui ci si accosta alle cose - permette di vederle come in altra luce, e di sentire l'emozione per aspetti di bellezza prima ignoti. L'innovazione formale serve per esprimere questa bellezza inedita, trasmutarla in immagini e versi che la comunichino con efficacia.

Valle-Inclán insiste molto sull'idea di una nuova sensibilità, ed è ben improbabile che questa idea possa essere intesa come un mutamento biologico degli organi della percezione nell'individuo umano (anche se questo aspetto può entrare in gioco là dove l'artista sperimenta l'intossicazione da sostanze psicoattive). L'affinamento di cui si tratta ha carattere culturale e, a mio modo di vedere, nasce dal concorso di due fattori. In primo luogo i mutamenti della società, del modo di vivere, dell'aspetto delle città, realizzati nel XIX secolo collocano di fatto in una nuova prospettiva: con ciò si apre la possibilità di raffigurare il reale in modo diverso da quello accademico o convenzionale. In secondo luogo, un affinamento del gusto e la conquista di un maggior grado di libertà dell'artista che sacrifica il rispetto delle convenzioni alla ricerca estetica. Da qui l'inquietudine che coglie lo spettatore, o il lettore, di fronte a un'immagine inattesa, a una rappresentazione che si discosta da quelle a cui è abituato.

LA «GUERRA LETTERARIA»

Los poetas de hoy è il titolo di una famosa conferenza di Manuel Machado, pubblicata nel 1913, nella quale il poeta definisce gli elementi essenziali delle avanguardie artistiche degli Anni Dieci del Novecento e degli ultimi decenni del XIX secolo, dove affondano «*le radici dei modi e delle tendenze attuali*». ^{lvi} Per Manuel, il rinnovamento poetico degli Anni Dieci inizia «*a raíz de los desastres políticos y militares*» del secolo precedente ^{lviii} - frase con cui verosimilmente non si intende soltanto la guerra di Cuba, con la sconfitta spagnola del 1898. Il panorama culturale nazionale, prima della svolta modernista, appare a Machado desolante: «*Vivíase aquí en una especie de limbo intelectual mezcla de indiferencia y de incultura irredimibles. Irredimibles, porque, ignorándolo todo, lo despreciábamos todo también*». ^{lix}

Sulla diffusione dell'ignoranza nella Spagna ottocentesca Manuel Machado non fa sconti, e le sue affermazioni sono condivise praticamente dalla maggioranza degli scrittori (non solo modernisti) del tempo:

^{lvi} Manuel Machado, «Los poetas de hoy», in *La guerra literaria (1898-1914)*, Imprenta Hispano-Alemana, Madrid 1913 (sic), pp. 15-39, p. 18.

^{lviii} *ibid.*, 19. Sulle origini dell'arte nuova in Spagna, si veda Richard A. Cardwell, «La poesía moderna, modernísima, poesía, quizás, del futuro»: Los orígenes del simbolismo en España», *Anales de Literatura Española*, n° 15, 2002, pp. 27-54, <www.cervantesvirtual.com/obra/la-poesia-moderna-modernisima-poesia-quizas-del-futuro-los-origenes-del-simbolismo-en-espana/>.

^{lix} M. Machado, *Los poetas de hoy*, cit., p. 19.

La holganza y la incultura - incultura e incultivo, mental y material - arrastraban a este grande y desdichado pueblo a los más crueles desengaños. Embotados y entristecidos por la inacción, hartos del romanticismo pasado e incapaces para la vida práctica y laboriosa, viviendo a la sombra de glorias muertas, leyendo una Historia primitiva y falsa, sin ánimos para rectificarla y hurtarle consecuencias amargas, pero provechosas; despreciando las letras y las artes en gracia al amor de las ciencias, entonces victoriosas en el mundo (amor, sin embargo, puramente platónico, puesto que apenas un nombre de Castilla figura en la larga relación de inventores y cientistas); despreciando cuanto se ignoraba, indisciplinados, pobres y arrogantes, así vivían los españoles de fin de siglo hasta los desastres del 96.^{lx}

Per Machado il '96 (o il '98, se prendiamo l'anno della sconfitta finale) è come un punto di arrivo e di svolta. Nelle condizioni ora descritte, «*a raíz de la gran derrota*», la cultura spagnola inizia a rinascere, a partire dalla poesia e da ciò che viene chiamato *modernismo* - in altri termini, per Manuel, il *modernismo* non è solo un fenomeno di ordine estetico, ma contiene anche il tema della Spagna, della sua identità, della rinascita della sua vita sociale e culturale. Non a caso, proprio dai rappresentanti della cultura (o piuttosto incultura) dominante giungono i più feroci attacchi nei confronti del *modernismo*: «*La palabra modernismo, que hoy denomina vagamente la última etapa de nuestra literatura, era entonces un dicitario complejo de toda clase de desprecios*».^{lxi} L'antipatia e l'ostilità non nascevano tanto dal «*vulgo, contrario sempre a ogni novità*», quanto dagli intellettuali più in vista del tempo. Scrittori, critici, letterati di spicco della cultura ufficiale, anziché illuminare i non specialisti circa le nuove tendenze letterarie, come sarebbe stato loro compito, rafforzano i pregiudizi popolari, attaccando ogni manifestazione del *modernismo*:

Bien es verdad que aquellos escritores, que se llamaban maestros y sabios porque eran viejos y no querían saber nada, sospechaban ya por dónde les vendría la muerte, y, en cuanto a los críticos, cuya obligación profesional es iluminar al vulgo caminando delante de él sin asombrarse de nada, sabido es que en España caminan detrás, consagrando lo que la gente aplaude, condenando lo que rechaza, es decir, escribiendo siempre antes de enterarse... y después de no haberse enterado.^{lxii}

L'ostilità da parte di un mondo che, usando il linguaggio dell'epoca, si può definire *borghese*, giustifica le reazioni polemiche dell'avanguardia artistica. La «*guerra letteraria*», come la chiama Manuel Machado, nasce come risposta all'atteggiamento di chiusura e di rifiuto da parte della cultura borghese, arroccata nella difesa della retorica classicista e dell'arte accademica. «*Si imponeva la lotta*», dice Manuel, e «*la lotta comporta degli eccessi*»;^{lxiii} ma, a parte le esagerazioni, il nemico da battere è esattamente lo stesso individuato da Baudelaire e da Valle-Inclán: l'accademia, la sacralizzazione del passato, imposto come modello perenne, da imitare, indipendentemente dall'originalità creativa e dai mutamenti nella vita e nella società.

Il momento in cui la «*guerra letteraria*» fa la sua comparsa presso la pubblica opinione è collocato da Machado tra il 1897 e il 1898, e coincide con anni di crisi generalizzata e di forte scontro

^{lx} *ibid.*, p. 21.

^{lxi} *ibid.*, p. 25.

^{lxii} *ibid.*, p. 26.

^{lxiii} *ibid.*, pp. 26-7.

politico. In quegli anni, in Spagna, le novità letterarie erano conosciute quasi esclusivamente da chi aveva potuto recarsi all'estero di persona (ad esempio, Alejandro Sawa, il primo a leggere pubblicamente versi di Verlaine a Madrid e a introdurre parnassianesimo e simbolismo, o Benavente, o Valle-Inclán, «*il primo a portare il modernismo sulla strada*», coi capelli lunghi e gli occhiali alla Quevedo). In un secondo momento («*finalmente*»), Rubén Darío, giunto in Spagna qualche anno dopo. La lettura della conferenza di Machado lascia pensare che, senza negare l'importanza di Rubén, si cerchi tuttavia di circoscriverne la portata, inserendo il suo nome tra quelli di Valle-Inclán e Salvador Rueda (di quest'ultimo si sottolinea che era «*già allora poeta di prestigio*», e aveva già infranto il dominio dell'accademismo).^{lxiv}

Il movimento avanguardista ha il suo primo organo nella rivista «La Vida Literaria», diretta da Benavente, che vi pubblica *Cartas de mujeres* e *Teatro fantástico*, «*base dell'intero teatro di Benavente, opera di vita, di grande profondità psicologica e profonda poesia umana, che poi ha sostituito trionfante nelle nostre scene gli sconclusionati drammoni pseudoromantici*». Nella stessa rivista Valle-Inclán pubblica brani da *Femeninas*, «*mostrando che la prosa può essere cesellata come il verso più bello*», e svelando quanto misera fosse l'arte di «*quelle eminenti penne che coltivavano il cosiddetto stile nazionale [castizo]*». E - di nuovo «*finalmente*» - nella stessa rivista appaiono i versi di Rubén Darío e Juan Ramón Jiménez.^{lxv}

Prestando attenzione ai nomi citati, si può constatare che il modernismo, per Manuel Machado, è un movimento che nasce in Spagna, ispirandosi al simbolismo francese direttamente conosciuto (anche se da pochi scrittori che erano stati in Francia); abbraccia autori di diverse generazioni (Valle-Inclán e Juan Ramón Jiménez, che non di rado i manuali collocano in due scuole di

^{lxiv} «Allá por los años de 1897 y 98 no se tenía en España, en general, otra noción de las últimas evoluciones de las literaturas extranjeras que la que nos aportaron personalmente algunos ingenios que habían viajado. Alejandro Sawa, el bohemio incorregible, muerto hace-poco, volvió por entonces de París hablando de parnassianismo y simbolismo y recitando por la primera vez en Madrid versos de Verlaine. Pocos estaban aquí en el secreto. Entre los pocos, Benavente, que a la sazón era silbado casi todas las noches al final de obras que habían hecho, sin embargo, las delicias del público durante toda la representación. Un gallego pobre e hidalgo, que había necesariamente de emigrar a América, emigró, en efecto, y volvió al poco tiempo con el espíritu francés más fino de los Banvilles y Barbey d'Aurevilly mezclado al suyo clásico y archicastizo. Fue Valle-Inclán el primero que sacó el modernismo a la calle, con sus cuellos epatantes, sus largas melenas y sus quevedos redondos. Por entonces esto representaba un valor a toda prueba. Finalmente, con uno de esos fantásticos cargos diplomáticos de ciertas republiquetas americanas, se hallaba en Madrid Rubén Darío, maestro del habla castellana, y habiendo digerido eclécticamente lo mejor de la moderna Poesía francesa. A estos elementos se unió el poeta ya entonces granado Salvador Rueda, cuya exuberante fantasía, descarriada a veces, pero poderosamente instintiva, había roto ya en cierto modo los límites retóricos y académicos» (ibid., pp. 27-8).

^{lxv} «[...] base de todo el teatro de Benavente, obra de vida, de grande profundidad psicológica y honda poesía humana que ha venido luego triunfante a sustituir en nuestra escena a los disparatados dramones pseudo románticos que por entonces se estilaban. Allí dio a conocer D. Ramón del Valle los mejores trozos de su primer libro *Femeninas*, mostrando que la prosa puede cincelarse como el más pulido verso y darle la onomatopeya propia del asunto en un hábil trabajo de orfebrería literaria. Valle Inclán, estilista supremo, pudo enseñar a los escritores y al público cuánta era la pobreza de aquellas eminentes plumas que cultivaban el llamado estilo castizo, agarbanzado, clásico o cervantino, su preta flor del arte por aquellos tiempos. Finalmente, allí se imprimieron los primeros versos llamados modernistas, que escribían Rubén Darío y Juan Ramón Jiménez» (ibid., p. 28).

verse); e ha in Rubén un maestro ammirato e rispettato, ma forse meno influente di quanto non si creda abitualmente. Infine, per Manuel, il modernismo non è solo una corrente poetica, ma si manifesta anche nel teatro e nella prosa, con una gamma piuttosto variegata di stili:

Una gran actividad con vistas a Europa había sustituido a la inercia anterior, y en todos los ramos literarios y artísticos, en general, las nuevas tendencias comenzaban a abrirse camino. La novela con Baroja y Azorín, el teatro con Benavente, la poesía lírica con Darío, Juan Ramón Jiménez, Marquina, Villaespesa. El periodismo pudo contar desde entonces con cronistas de verdadero arte, como Gómez Carrillo. La crítica artística y filosófica con José Ortega y Gasset. Y el movimiento de renacimiento español contó con hombres del antiguo Renacimiento, como Rusiñol,^{lxvi} pintor, poeta, dramaturgo, y con ese enorme propulsor de ideas y conmovedor de conciencias que se llama D. Miguel de Unamuno.^{lxvii}

L'elenco dei nomi appena proposto attesta una concezione molto ampia del movimento modernista (più che corretta, a mio modo di vedere): non una semplice scuola, ma una vera epoca letteraria, che affonda le sue radici in un periodo precedente la guerra di Cuba e il 1898, e si prolunga ben oltre gli Anni Dieci del Novecento, affiancato da varie riviste letterarie come *Electra*, *Juventud*, *Revista Ibérica*, *Revista Latina*, *Helios*, *Renacimiento*...

Delimitato in tal modo il movimento di avanguardia, quale può essere la definizione più appropriata? Scrive Manuel Machado: «*Circuscribiéndonos a la poesía*» - ed è una restrizione da tenere bene a mente - «[...] *el modernismo, que realmente no existe ya, no fue en puridad más que una revolución literaria de carácter principalmente formal. Pero relativa, no sólo a la forma externa, sino a la interna del arte*».^{lxviii}

Torneremo sulla sorprendente affermazione che il modernismo - nel 1913! - non esiste più. Soffermiamoci intanto sul carattere formale della nuova arte. Le novità stilistiche, evidenti alla lettura di un testo o all'osservazione di un quadro, nascono da un nuovo modo di concepire l'arte: è questa concezione cioè a cui si allude con l'espressione *forma interna dell'arte*, che appunto giustifica i cambiamenti o la *forma esterna* dello stile. Orbene, l'elemento essenziale della nuova forma interna dell'arte è l'anarchia: «*En cuanto al fondo, su característica esencial es la anarquía. No hay que asustarse de esta palabra pronunciada en su único sentido posible. Sólo los espíritus cultivadísimos y poseedores de las altas sapiencias del arte pueden ser anárquicos, es decir, individuales, personalísimos, pero entiéndase bien, anárquicos y no anarquistas*».^{lxix}

L'atteggiamento anarchico è evidente nella ribellione che scardina tutti i dogmi estetici precedenti. L'anarchia - termine usato anche da Valle-Inclán nella sua *Breve noticia* - è la negazione di

^{lxvi} Allude alla *Renaixença* letteraria catalana; Santiago Rusiñol i Prats vive tra il 1861 e il 1931. Cfr. Josep de C. Laplana, «Los jardines de Santiago Rusiñol», in *Jardines de España (1870-1936)*, Fundación Mapfre 1999, pp. 51-70; Margarita Casacuberta, *Santiago Rusiñol, vida, literatura i mite*, Universitat Autònoma de Barcelona 1995; Josep de C. Laplana, *Santiago Rusiñol: el pintor, l'home*, Abadia de Montserrat, Barcelona 1995.

^{lxvii} *Los poetas de hoy*, cit., pp. 29-30.

^{lxviii} *ibid.*, p. 32.

^{lxix} *ibidem*.

un centro ordinatore: in questo caso un principio estetico valido a priori. L'arte nuova non aderisce a norme formulate da altri, ma è essenzialmente *personalidad*,

es dar a los demás las sensaciones de lo bello, real o fantástico, a través del propio temperamento cultivado y exquisito. De modo que para ser artista basta con saber ser uno mismo. Lo cual, entre paréntesis, es bastante difícil. Con que el modernismo lejos de ser una escuela, es el finiquito y acabamiento de todas ellas.^{lxx}

Abbiamo dunque una sorta di stratificazione: l'arte ha un aspetto *estereiore* nuovo, che arriva direttamente al lettore o all'osservatore, e che è frutto del rinnovamento *interno* della concezione dell'arte stessa e del ruolo dell'artista. Questo rinnovamento interno è, in definitiva, la rivendicazione della totale libertà estetica: non esiste un modo unico di concepire la bellezza - piuttosto, l'artista *crea* la forma bella, o trova il bello nella realtà, o scopre il modo estetico di osservare una realtà qualunque e comunica tutto ciò con la sua opera. *Anarchicamente*, l'artista osserva il mondo in prospettiva estetica, ne coglie gli aspetti che *sembrano belli a lui*, e ne fa l'oggetto della propria arte. In questo compito non ha limiti e non deve obbedire ad alcuna norma che non sia quella del gusto artistico. Il primato della libertà artistica equivale a dire, come già in Valle-Inclán, che l'unica regola del modernismo è che non esistono regole. Dunque, a rigor di termini, il modernismo non può essere considerato una scuola, nel senso consueto del termine, ma è un momento di rivoluzione, una fase di liberazione totale dell'arte. Ecco in quale senso Manuel Machado ha potuto dire che il modernismo *non esiste più*:

He dicho que el modernismo no existe ya, y nada más cierto, en efecto. Abiertos los caminos, rotos en el fondo los prejuicios y en la forma las trabas en cuanto al metro y la rima; fertilizado el lenguaje con savia nueva, se trataba y se trata ya de trabajar en serio y abandonando toda pose. La personalidad de cada uno de los poetas españoles ha ido cristalizando en modos y formas perfectamente diferentes, sin que haya entre ellos nada de común que permita agruparlos bajo una misma denominación de escuela secta ni tendencia.^{lxxi}

Il modernismo, rivendicando la libertà, non produce nuove regole da sostituire alle vecchie, ma assegna a ogni artista il compito di inventarsi le regole sue. Grazie a questa rivoluzione, l'arte contemporanea è per essenza plurale e multiforme - il che equivale a dire che modernismo è, in definitiva, *la molteplicità degli stili che esso produce* a partire da *una* concezione estetica anticlassicista e antiaccademica.

^{lxx} *ibid.*, p. 33.

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

L'ATTEGGIAMENTO ANTIBORGHESE

Pur essendo un movimento portato a esaltare al massimo i valori estetici, il modernismo non si contrappone direttamente al realismo o naturalismo, bensì allo spirito utilitaristico dell'epoca borghese e al materialismo, che riduce tutto a una dimensione di egoismo e di praticità. Il precedente illustre è ancora in Baudelaire e nel simbolismo francese. Presupposto della poesia simbolista è l'esistenza di una realtà oltre la sfera della percezione comune (i cinque sensi fisici), alla quale si può arrivare attraverso l'arte, il senso della bellezza, della forma, l'evocazione per «corrispondenze» ed echi interiori. Naturalmente, il positivismo, il razionalismo, una certa sociologia ingenuamente economicista, un realismo limitato alla descrizione delle apparenze, negavano o accantonavano l'esistenza di tale dimensione - che in verità è soprattutto interiore o accessibile attraverso la personale interiorità. Da qui la conseguente opposizione del composito universo decadente alla limitata cultura borghese, economicista, positivista, utilitarista o, con una sola parola, volgare. Ora, la cultura borghese della prima metà dell'Ottocento era la cultura moderna per antonomasia; ciò significa che la nuova arte, da Baudelaire in poi, ha un fondo antimoderno nelle sue stesse radici (questa è una delle ragioni per cui il nome «modernismo» non piace a molti autori: è un nome che, facendo riferimento a una ricerca del nuovo, finisce in realtà con il collegare al vecchio mondo borghese; in effetti sarebbe opportuno usare in modo sistematico le espressioni «arte nuova», «arte contemporanea»).

Questa posizione antiborghese del poeta nuovo, dell'artista contemporaneo, si traduce in uno stile di vita provocatorio, mediante l'adozione di atteggiamenti bizzarri (si pensi alla lunga barba di Valle-Inclán), o la scelta di vita *bohémienne*. Come ha scritto Manuel Aznar Soler:

La actitud de rebelión y protesta del bohemio se alza contra la mediocridad y vulgaridad de la sociedad burguesa, contra la cual sólo cabe la enajenación voluntaria a través del ajenjo, la droga, el burdel o el narcótico del arte. Frente a la uniformidad social, la protesta individualista del artista bohemio se expresa como fuente de liberación de su lucidez desesperada. Rimbaud o Verlaine ejemplifican esa voluntaria condición de artistas «malditos», de escritores «decadentistas» situados en los límites extremos de la marginalidad social. La desafiante actitud antiburguesa del artista bohemio se fundamenta en su odio a la burocratización de la vida, a la uniformidad social y a la mercantilización del arte. El artista bohemio no quiere vender ni admite dejarse comprar su imaginación creadora. La verdadera bohemia no es una forma de vida, forzosa en la mayoría y caracterizada por una extrema penuria, sino una manera de ser artista, una condición espiritual sellada por el aristocratismo de la inteligencia. La vida bohemia se asume porque para el artista bohemio no hay arte sin dolor, o como decía Baudelaire, arte equivale a malheur. La verdadera bohemia se vive, por tanto, como experiencia de libertad en el seno de una sociedad voluntariamente marginal, en donde el tiempo no es oro, sino ocio artístico, alcohol, búsqueda de paraísos artificiales, de alucinaciones mágicas, de belleza y «falso azul nocturno». Esa actitud provocadoramente antiburguesa del escritor bohemio le conduce a una pose de anarquista literario, o una condición de «maldito» que se relaciona con los marginados sociales (homosexuales, prostitu-

tas, delinquentes), a experimentar el placer de demoler ideas y valores establecidos por medio de boutades con el objetivo expreso de épatar le bourgeois.^{lxxii}

Con tali premesse, è ovvio che il modernismo, più che una scuola, sia inizialmente una comunità di atteggiamenti (provocazione, ricerca della bellezza, ricerca stilistica, ecc.) su cui ciascuno innesta la propria personale creatività, la propria originalità. Già nel 1902 Eduardo López Chavarri scriveva:

El modernismo, en cuanto movimiento artístico, es una evolución y, en cierto modo, un renacimiento. No es precisamente una reacción contra el naturalismo, sino contra el espíritu utilitario de la época, contra la brutal indiferencia de la vulgaridad. Salir de un mundo en que todo lo absorbe el culto del vientre, buscar la emoción de arte que vivifique nuestros espíritus fatigados en la violenta lucha por la vida, restituir al sentimiento lo que le roba la ralea de egoístas que domina en todas partes... eso representa el espíritu del modernismo.^{lxxiii}

E un critico contemporaneo, Ricardo Gullón, scrive:

El modernismo se caracteriza por los cambios operados en el modo de pensar (no tanto en el del sentir, pues en lo esencial sigue fiel a los arquetipos emocionales románticos), a consecuencia de las transformaciones ocurridas en la sociedad occidental del siglo XIX, desde el Volga al Cabo de Hornos. La industrialización, el positivismo filosófico, la politización creciente de la vida, el anarquismo ideológico y práctico, el marxismo incipiente, el militarismo, la lucha de clases, la ciencia experimental, el auge del capitalismo y la burguesía, neoidealismos y utopías, todo mezclado; más, fundido, provoca en las gentes, y desde luego en los artistas, una reacción compleja y a veces devastadora.^{lxxiv}

La reazione antiborghese, dice Gullón, assume varie forme: da quella della fuga (*escapismo*) dalla realtà sociale, alla nostalgia, al fascino di ciò che è lontano nel tempo e nello spazio (*esotismo*). Queste forma di «fuga» hanno la loro origine nella ricerca di una liberazione. Come scrive Ortega:

Es, pues, el arte una actividad de liberación. ¿De qué nos liberta? De la vulgaridad. Yo no sé lo que tú pensarás, lector; pero para mí, vulgaridad es la realidad de todos los días; lo que traen en sus cangilones unos tras otros los minutos; el cúmulo de los hechos significativos e insignificantes, que son urdimbre de

^{lxxii} Manuel Aznar Soler, «Bohemia y burguesía en la literatura finisecular», in Aa. Vv., *Historia y crítica de la literatura española*, Crítica, Barcelona 1979, VI, pp. 77-82 (vol. VI, *Modernismo* y 98, a cura di José Carlos Mainer).

^{lxxiii} Eduardo L. Chavarri: «¿Qué es el modernismo y qué significa como escuela dentro del arte en general y de la literatura en particular?», in Lily Litvak (ed.), *El modernismo*, Taurus, Madrid 1981, pp. 21-7, in part. pp. 21-2.

^{lxxiv} Ricardo Gullón, *Direcciones del modernismo*, Gredos, Madrid 1963, p. 69. Andrebbe precisata l'idea della permanenza di una sensibilità romantica (*arquetipos emocionales romántico*) nel modernismo. In generale mi sembra che il romantico tenda ad esprimere l'emozione nel modo più diretto possibile, mentre il modernista la estetizza, se ne distanzia per coglierla nella sua *fredda* dimensione estetica.

nuestras vidas, y que sueltos, desperdigados, sin más enlace que el de la sucesión, no tienen sentido. Mas sosteniendo, como a la pompa el tronco, esas realidades de todos los días, existen las realidades perennes, es decir las ansias, los problemas, las pasiones cardinales del vivir del universo. A éstas son a las que llega el arte, en las que se hunde, casi se ahoga el artista verdadero, y empleándolas como centros energéticos logra condensar la vulgaridad y dar un sentido a la vida. [...] Si no estás sumido en las grandes corrientes del subsuelo que enlazan y animan todos los seres, si no te preocupan las magnas angustias de la humanidad, a despecho de tus lindos versos a unas manos que son blancas, a unos jardines que se mueren por el amor de una rosa, a una tristeza menuda que te corretea como un ratón por el pecho, no eres un poeta, eres un filisteo del claror de luna.^{lxxv}

Tuttavia sull'*épater le bourgeois*, scandalizzare il borghese, occorre ragionare un po'. In effetti, quando Baudelaire, Rimbaud, Verlaine adottano gravi atteggiamenti provocatori nei confronti del mondo in cui vivono, esistono alcuni presupposti che è bene esplicitare. In primo luogo c'è il presupposto di una grande tradizione culturale (quella francese e, più in generale, quella europea): a vario titolo e in varia misura si accusa la borghesia di averne causato la crisi, la scomparsa, o semplicemente l'accantonamento, a tutto vantaggio di una vita utilitaristica, volgare e priva di valori superiori. In secondo luogo c'è il presupposto ovvio che esista una borghesia, che essa si scandalizzi, che il gesto provocatorio sia un utile scossone per portare l'attenzione su qualcosa che manca nella vita borghese. Proprio il confronto, anche duro, con la mentalità borghese esistente permette a Baudelaire e ad altri di difendere a oltranza la tradizione (sia pure in un'interpretazione molto estetizzante) e contemporaneamente di pensare al nuovo: il borghese domina di fatto la scena sociale, dunque, se vi sarà ancora cultura e civiltà, sarà solo perché nella modernità viene scoperta una nuova forma di bellezza, e perché il borghese viene educato all'arte. Su questo punto, le posizioni di Baudelaire coincidono con quelle di un Morris, che si proietta in una direzione esplicitamente socialista: entrambi propongono un *cocktail* ideologico e culturale costruito con gli stessi ingredienti, quasi nelle stesse dosi. L'esistenza di fatto della borghesia e un certo buon senso intellettuale permettono di integrare un atteggiamento antiborghese nostalgico, cioè basato sull'evocazione del mondo *pre*-borghese, con un atteggiamento chiaramente orientato verso una forma di vita *post*-borghese: la borghesia è la modernità per antonomasia, perciò se si va oltre i valori borghesi, si è *post*-borghesi, *post*-moderni, contemporanei.

L'estetismo, che coinvolge sia la produzione artistica, sia lo stile di vita, si diffonde in concomitanza con il trionfo sociale della classe borghese. Ora, il borghese era, per carattere e cultura, esattamente l'opposto della dimensione estetica - o almeno così viene visto dagli artisti decadenti, o modernisti che dir si voglia. Lo spirito borghese è pratico, economicista, razionale, e il suo trionfo trasforma la società, razionalizzandola nella sua organizzazione, ma anche spersonalizzandola, rendendola anonima, antiestetica, volgare o ipocrita. Come scrive Giulio Ferroni, l'arte

^{lxxv} J. Ortega y Gasset (1906), «Moralejas», in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1987, 12 voll., I, pp. 44-57, p. 51. In questi anni Ortega è ancora parzialmente legato a una concezione romantica, che assegna all'arte il compito di indicare un senso per la vita: se ne libera nel volgere di pochi anni.

si ostina a cercare valori che non possono coincidere con i valori economici su cui è basata la società borghese e capitalista: riacciandosi alle forme più diverse della tradizione o tentando esperienze nuove e sconvolgenti, l'artista tende a porsi comunque contro il buon senso pratico del borghese, contro la sua mentalità calcolatrice, contro l'ottimismo e la fede nella scienza e nelle tecniche, contro la fiducia in un tranquillo progresso.^{lxxvi}

Nella sostanza risulta chiaro che il conflitto tra arte e borghesia riguarda in primo luogo le questioni estetiche: la borghesia è volgare, ignorante, insensibile al bello, e tuttavia vuole imporre i suoi gusti o pretende che ogni valore culturale sia abbandonato a se stesso, se non cancellato. La *Divina commedia* non si mangia, direbbe il borghese, e dunque essa non serve e non merita che le si dedichi un tempo che potrebbe essere meglio impiegato. In un secondo momento, lo scontro col borghese può anche coinvolgere il piano esistenziale e quello sociale: non è un'estensione obbligatoria o automatica, ma è molto frequente. Qui, però, le posizioni si dividono: non tutti gli artisti convergono su un unico stile di vita o progetto di società da contrapporre alla borghesia. Ad esempio, Giulio Ferroni enumera alcuni elementi della società borghese che suscitano ribrezzo e «desiderio di fuga e di evasione verso un'antica bellezza perduta».^{lxxvii} questo conduce a posizioni nostalgiche, o di rimpianto del passato che, in via di principio, si contrappongono a critiche antiborghesi di segno rivoluzionario o anarchico. Tuttavia questa separazione non è sempre netta e tale da escludere una contaminazione, per così dire, tra nostalgia e rivoluzione: per esempio, un preraffaellita come Ford Maddox Brown, oltre a cercare la bellezza perduta nell'evocazione dell'antichità, va a cercarla anche nella raffigurazione del mondo operaio.^{lxxviii}

La fuga dalla forma borghese e capitalista della modernità è certamente presente nell'arte nuova, ma non si propone in tutti e non nelle stesse forme. Può manifestarsi come fuga dalla metropoli, ritenuta spersonalizzante e cinica, ma anche come ricerca di spazi alternativi dentro l'ambito metropolitano: atteggiamento *bohémien*, frequentazione di ambienti e personaggi poco raccomandabili, luoghi pericolosi nei quartieri malfamati, come alternativa ai luoghi civili, dove il borghese e il prete si incontrano e concordano la gestione del sistema sociale. L'avversione alla borghesia è tendenzialmente complessa e comprende, a volte nella stessa persona, sia la nostalgia per gli ordinamenti tradizionali, che la borghesia è accusata di aver distrutto, sia la speranza del suo superamento sotto il segno del socialismo. L'ostentazione dell'estetismo, anche nella forma estrema della fuga dal presente e dell'evasione, resta sempre un atteggiamento polemico, una ribellione attiva, tale da rendere *contemporanee* anche le posizioni più tradizionaliste o gli esotismi più rarefatti.^{lxxix} Tutto ciò che si muove nell'ambito del modernismo concorre alla ricerca di una

^{lxxvi} Giulio Ferroni, *Storia della letteratura italiana*, 4 voll., vol. III, Elemond, Milano 2002, p. 367.

^{lxxvii} *ibidem*.

^{lxxviii} Ford Maddox Brown, *Il lavoro*, Manchester Art Gallery (1852).

^{lxxix} Cfr. Carmen Luna Sellés, *La exploración de lo irracional en los escritores modernistas hispanoamericanos: literatura onírica y poetización de la realidad*, Universidade de Santiago de Compostela 2002, pp. 21-2: «La implantación de la sociedad burguesa significa, generalizando, la racionalización de la sociedad y, concretamente, del trabajo. Lo que encierra en sí una forma de vida que, basada en el pragmatismo y utilitarismo, excluye y reprime la espiritualidad. El artista se siente marginado en este nuevo sistema socioeconómico y percibe que en la "era mundial de la

nuova forma di modernità che sostituisca quella borghese. E se si preferisce lasciare il termine *modernità* in esclusiva alla borghesia, cosa che personalmente non approvo, si dirà che il modernismo si muove nella direzione di una post-modernità. Post-moderno, tuttavia, non è un termine che compare nei testi dell'epoca, dove, nel volgere di pochi anni, verrà usato il termine novecentismo (*noucentisme*, in Catalogna), e la formula «*nada moderno y muy "siglo XX"*» verrà proposta da Ortega y Gasset nel 1916.^{bxxx}

Ora poniamoci una questione elementare ma dirompente: quando la provocazione *bohémienne* si sposta dalla Francia alla Spagna, chi è che si scandalizza? C'è in Spagna un *bourgeois* da *épater*? Qualcuno ci sarà senz'altro, ma a me sembra che a scandalizzarsi siano soprattutto i tradizionalisti. La Spagna è un paese in cui ancora è il tomismo ottocentesco la filosofia dominante, in cui ancora la censura è forte, in cui ancora la chiesa cattolica è l'asse portante dell'organizzazione sociale. In altri termini: non c'è (o non è applicabile come schema interpretativo) in Spagna una grande tradizione distrutta dall'utilitarismo borghese, perché non c'è un dominio della borghesia; non c'è dunque una modernità borghese che ha minato la tradizione. Al tempo stesso, tale tradizione, che arriva fino agli uomini del XIX sec., è talmente malmessa ed entrata in crisi da celebrare, nel 1898, la fine di un lungo impero, con un'indecorsa perdita dei suoi ultimi possedimenti oltremare. Pertanto il rinnovamento in Spagna non passava attraverso la messa in discussione della borghesia, ma attraverso la messa in discussione della *tradizione patria*. Dice giustamente Unamuno:

Nosotros no reconocíamos padre ni madre espirituales, ni aun muertos. No era resucitar a España lo que queríamos, era hacer una nueva. Habíamos roto espiritualmente con la tradición nacional, aunque ésta, quisiéramoslo o no, a sabiendas o sin saberlo, nos mejiera las doloridas entrañas y aun fuese ella la que, llevándonos a renegar del pasado - que este reniego es muy tradicional, nos empujaba a la conquista de una patria. Nos encontrábamos, sin ella, huérfanos espirituales. Ansias insaciables nos consumían los redaños del ánimo. Ninguno de nosotros sabía, en realidad, lo que buscaba. Aunque sí, lo sabemos bien, muy bien. Cada uno de nosotros buscaba salvarse como hombre, como personalidad; buscaba afirmar en sí al Hombre. En aquel naufragio de la civilidad, esto es, de la humanidad de Es-

prosa" el arte, en definitiva, "ha dejado de ser la más alta necesidad del espíritu", tal y como Hegel enunció en sus Lecciones de estética [...]. Pero en contrapartida el artista queda liberado de las ataduras a las que se debía en su situación anterior posibilitando una nueva inflexión estética que hace de la Belleza la máxima finalidad del Arte. Considerando a éste como el último reducto ante la vacuidad de lo cotidiano y ante una realidad social que detesta».

L'evasione letteraria risulta un atteggiamento critico verso la realtà sociale e i suoi strumenti espressivi mirano a uscire dalla letteratura naturalista, ritenuta espressione del positivismo e della filosofia borghese; in particolare viene dato spazio all'irrazionale (o meglio: viene recuperato in chiave nuova l'irrazionale romantico): la ricerca sull'irrazionale e sul mistero è un elemento centrale e definitorio del modernismo e una delle cause che spingono a cercare un linguaggio innovativo (cfr. *ibid.*, p. 25) e ad affrontare un compito per nulla semplice: si tratta paradossalmente di usare uno strumento razionale come il linguaggio per esprimere l'irrazionale e ineffabile.

^{bxxx} J. Ortega y Gasset, «Nada moderno y muy siglo XX», in *Obras completas*, Alianza, cit., II, pp. 22-4.

pañã, cada uno de nosotros buscaba salvarse como hombre. Pero, ¿hombre y sin patria? Por eso partimos a la conquista de una.^{lxxxi}

Due cose interessano particolarmente in questo brano. La prima è: salvare la propria personalità dalla minaccia di un mondo uniformante e spersonalizzante. La seconda è: fare una Spagna nuova, non restaurare la vecchia. È un programma analogo a quello di Baudelaire, con la differenza che il nemico non è la borghesia, ma la tradizione, una tradizione decaduta e sclerotizzata. Peraltro, uno dei centri più importanti per la diffusione del modernismo in Spagna, Barcellona, si avvale dell'apporto di una borghesia (quella catalana, più sviluppata che nel resto della Penisola) tutt'altro che ostile alla modernizzazione, e molto interessata a un'integrazione sempre maggiore con l'Europa. Come vedremo più ampiamente tra breve, la vera opposizione in Spagna è quella tra il vecchio e il nuovo: il vecchio non si identifica solo con la debole classe borghese, ma anche con il discredito della monarchia, la paralisi politica, il disastro economico, il pesante clericalismo e, infine, il *desastre* del 98, come evento simbolico che segna la fine dell'impero d'Oltremare, con la perdita delle ultime colonie, Cuba, Filippine, Portorico.

LA GENERAZIONE FANTASMA

Il tema della *generazione del 98* - la sua esistenza o meno e i suoi eventuali rapporti col modernismo - ha origine da un famoso articolo (o meglio: serie di articoli) di Azorín, intitolato appunto *La generación de 1898*, e pubblicato nel quotidiano ABC nel 1913. Lo stesso Azorín aveva usato in precedenza il termine *generazione*, in relazione al movimento artistico e intellettuale della fine del secolo XIX in Spagna, pur facendo riferimento non al 1898, bensì ad anni vicini, come il 1896 o il 1897. Nell'articolo su ABC l'argomento viene trattato in relazione ad alcuni eventi e scritti polemici, tra cui un testo di Ortega y Gasset pubblicato su *El Imparcial*.

La prima questione affrontata da Azorín è apparentemente marginale e fa riferimento a un'improprietà di linguaggio: la critica nei confronti della deplorabile situazione spagnola si presenta, abitualmente, come una polemica contro *los viejos*, i vecchi, mentre sarebbe più giusto e adeguato prendersela con *lo viejo*, ciò che è vecchio:

No, no se debe decir los viejos cuando se hable del problema de España. ¿Quiénes son los viejos? ¿Qué es ser viejo? Un hombre de setenta años puede ser más joven que otro de veinte; uno de veinte, lleno de vigor físico, de flexibilidad, puede tener una senilidad que no tendrá otro achacoso, lleno de años, cargado de alifafes. Se es viejo y se es joven por el corazón y por la cabeza. Pi y Margall era perfectamente joven cuando murió; lo fue durante toda su vida. Hoy don Francisco Giner tiene más juventud que millares de mozos que brujulean en el foro, en el Parlamento, en la política, en las redacciones. Entre los muertos, Larra será eternamente joven; Balart será siempre viejo con sus poesías mediocres y su crítica mezquina. Digamos sencillamente, cuando hablemos de estas cosas, lo viejo, y no los viejos; lo viejo

^{lxxxi} Miguel de Unamuno (1918), *La hermandad futura*, in *Obras completas*, Aguado, Madrid 1958, 16 voll., vol. X, pp. 406-9, p. 407.

también, y no lo antiguo, puesto que en lo antiguo, entre lo que vivió en determinado momento histórico, hay cosas que continúan viviendo, que son actuales siempre - por lo menos hasta ahora - y que están más cerca de nosotros que muchas cosas de ahora.^{lxxxii}

È questione, in fondo, marginale, che ha la sua importanza come elemento di stile e di educazione, ma che si poteva liquidare con poche righe: chi aveva criticato *los viejos*, verosimilmente non avrebbe avuto nulla da obiettare alla precisazione di Azorín. Se questi la prende molto seriamente, e la argomenta con riferimenti dotti e un po' pedanti, è dunque verosimile pensare che la questione gli interessi e sia più importante di quanto non appaia.

Subito dopo Azorín aggiunge un'annotazione, che conviene tenere ben presente per interpretare correttamente il suo pensiero: la protesta della generazione del 98 «*ha sido preparada, elaborada, hecha inevitable por la crítica de la generación anterior*».^{lxxxiii} Anche questo è un punto a cui Azorín attribuisce la massima importanza (e spiega la riabilitazione de «i vecchi»), come si può capire dall'abbondanza di riferimenti e dalla cura nel definire il legame tra l'evoluzione della letteratura e le situazioni sociali:

La obra artística tiene dos aspectos trascendentales; uno es su valor técnico, estético; otro, su alcance y su influencia sociales. Una novela o un poema pueden reunir las dos condiciones; pueden ser de una gran belleza y a la vez ejercer sobre la sociedad una influencia considerable. Pero un poema o una novela pueden no tener valor estético y tenerlo social; y pueden no ejercer influencia ninguna social - al menos por lo pronto - y encerrar un considerable valor estético.^{lxxxiv}

Azorín cita tre scrittori che, nel periodo compreso tra il 1870 e il 1898, hanno avuto una risonanza sociale notevole: Echegaray, Campoamor, e Galdós. Il primo, col suo teatro, ha avuto una profonda e complessa influenza sulla società, scuotendo il grande pubblico con la passione, l'impeto, l'aggressività; Campoamor ha svolto una continua critica dei pregiudizi, mentre Galdós ha riportato in primo piano il senso della realtà:

En Galdós la trascendencia de su obra - trascendencia revolucionaria, reviste otro aspecto. Aparte de lo revolucionario que puedan ser algunas de las tesis de Galdós (la de Gloria, la de Doña Perfecta, por ejemplo), lo trascendente del novelista, lo fundamentalmente trascendente, está en otra parte. Hasta aquí habíamos divagado por lo abstracto, abstracta era la novela de Fernán Caballero; abstractas - aunque no lo parecen aparentemente, las novelas de Alarcón; abstracto, terriblemente abstracto, el periodismo político y literario. Pero aparece Galdós; aparece silenciosamente, con sus ojos chiquitos escrutadores, con su mirada fría y escrupulosa; aparece viéndolo todo, examinándolo todo: las ciudades, las calles, las tiendas, los cafés, los interiores humildes, los espectáculos, los campos, los caminos... Por primera vez la realidad va a existir para los españoles. [...] Galdós iba paso a paso dándonos sus libros repletos de menuda realidad; las nuevas generaciones fuimos acercándonos, solidarizándonos, compene-

^{lxxxii} José Martínez Ruiz (Azorín), «La generación de 1898», in ABC, 10.02.13, p. 8 (poi in *Clásicos y modernos*, Buenos Aires, Lozada, 1959, pp. 174-91).

^{lxxxiii} *ibidem*.

^{lxxxiv} *ibid.*, 13.02.13, p. 7.

trándonos con la realidad. En adelante, la tragedia de España había de saltarnos a los ojos; nuestro espíritu estaba ya fuertemente aferrado a ella. Habíamos visto; lógicamente, fatalmente, había de surgir el lamento y la indignación.

Unid, pues, el grito de pasión de Echegaray al sentimentalismo subversivo de Campoamor y a la visión de realidad de Galdós, y tendréis los factores de un estado de conciencia que había de encarnar en la generación de 1898. Ya antes de esa fecha, esas derivaciones de la literatura habían de comenzar manifestarse en la crítica social. El Desastre precipitó la floración revolucionaria; la protesta adquirió caracteres de clamor nacional. Parlamentarios y publicistas lanzaron al viento las más violentas impreca-
ciones.^{lxxxv}

Il terzo punto, nella complessa argomentazione di Azorín, è forse il più sorprendente: si tratta, infatti, di relativizzare l'importanza del *desastre* del 1898:

Existe una cierta ilusión óptica referente a la moderna literatura española de crítica social y política; se cree generalmente que toda esa copiosa bibliografía «regeneradora», que todos esos trabajos formados bajo la obsesión del problema de España, han brotado a raíz del desastre colonial y como una consecuencia de él. Nada más erróneo; la literatura regeneradora, producida en 1898 hasta años después, no es sino una prolongación, una continuación lógica, coherente, de la crítica política y social que desde mucho antes a las guerras coloniales venía ejerciéndose. El desastre avivó, sí, el movimiento; pero la tendencia era ya antigua, ininterrumpida.^{lxxxvi}

Azorín rintraccia già nel XVII secolo una «un'aspirazione ricostruttiva» nella cultura spagnola (Saavedra Fajardo, Gracián, Cadalso...), ma, senza soffermarsi su questi autori remoti, ricorda alcuni intellettuali della seconda metà del XIX secolo, che hanno descritto e denunciato i molteplici mali della Spagna, anticipando le analisi che, dopo il 1898, sarebbero state fatte da Joaquín Costa, Macías Picavea, Maura, Sánchez de Toca, Silvela, Azcárate... I nomi citati relativamente al periodo precedente l'anno 98, non sono in realtà famosissimi: Eugenio Sellés, Alfredo Vicenti, Valentín Almirall, Pompeyo Gener. Dopo il 98, Damián Isern. Nessuno degli autori citati si è occupato di letteratura, in senso proprio, ma Azorín ritiene che la loro critica sociale sia il prodotto e il prolungamento dell'opera di Echegaray, Campoamor e Galdós: la mentalità della generazione del 98 si sarebbe modellata su questa corrente di critica sociale e, a seguito della sconfitta del 98, sarebbe letteralmente esplosa.

Nella sua analisi, sostanzialmente, Azorín ha articolato tra loro tre punti fondamentali:

1) La grande novità rappresentata dalla letteratura impegnata e contestataria degli scrittori (non di sociologi o politici) della generazione del 98 non sarebbe affatto frutto di una frattura generazionale (i vecchi contro i giovani), né sarebbe una novità: si tratterebbe piuttosto della maturazione di un'esigenza di rinascita nazionale molto antica che, soprattutto dagli Anni Settanta dell'Ottocento, diventa dominante ed è in grado di formare le coscienze dei giovani.

2) La generazione del 98, che è un fenomeno letterario, educa le sue idee critiche sulla società grazie a tale corrente di analisi critica e, spinta dall'evento del *desastre*, ne esprime letterariamente

^{lxxxv} *ibid.*, pp. 7-8.

^{lxxxvi} *ibid.*, 15 febbraio 1913, p. 5.

le tematiche principali: in tal senso, la generazione del 98 sarebbe, per così dire, la proiezione letteraria della corrente rigenerazionista precedente.

3) Corollario: l'*arte nuevo* dei primi del Novecento ha radici spagnole, è un prodotto nazionale, e come tale è *tradizionale*: non è propriamente *nuevo*, non può essere contro *los viejos*, anche se è contro *lo viejo*.

Come ultimo punto, Azorín abbandona l'analisi politica e prova a fissare le caratteristiche letterarie della generazione del 98. Ma qui facciamo una pausa.

Uno degli articoli che aveva citato all'inizio, e da cui aveva preso lo spunto per le sue riflessioni, era stato pubblicato da Ortega y Gasset su *El Imparcial*.

Già nel 1908 Ortega aveva cominciato a sostenere che la lezione del 98 era rimasta lettera morta e che non era servita a prendere le opportune misure per la rinascita nazionale. Ad esempio nella formazione delle giovani generazioni:

¿Ha habido, de 1898 acá, programa alguno que considere la ciencia como la labor central de donde únicamente puede salir esta nueva España, moza idealmente garrida que abrazamos todos en nuestros más puros ensueños? Se ha hablado, y por fortuna se habla cada vez más, de educación: sólo a la insolencia irresponsable de alguno que quiera oficiar de necio representativo es lícita la duda sobre si puede correr un día más sin que iniciemos una magna acción pedagógica que restaure los últimos tejidos espirituales de nuestra raza. Pero esto no basta: el problema educativo persiste en todas las naciones con meras diferencias de intensidad. El problema español es, ciertamente, un problema pedagógico; pero lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos de hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que, sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido. Creo que una cosa análoga a lo que voy diciendo podría ser la fórmula precisa de europeización.^{lxxxvii}

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

«Hoy no lo somos, en el sentido pregnante de la palabra: hoy se nos tomaría más bien por una manada de antropoides recluida en un extremo de Europa, tiritando de puro frío moral bajo un sol ancho y recio, últimos ejemplares de una fauna humana incapaz de perdurar en el clima moderno, como la de los fueguinos o los bosquimanos. Para elevamos a nación tenemos que unirnos en un ideal moderno. Las tenaces y difíciles labores cuyo ejercicio se supone en este concepto de nación moderna, requieren una polarización tan perfecta del alma popular, un automatismo tan exacto en sus movimientos, que no cabe pensar en ellas mientras no se haga del ideal de cultura una religión nacional».

«Nos falta precisamente lo que Francia, Inglaterra, Alemania y hasta Italia han tenido siempre: la continuidad cultural. He aquí el factor específico de nuestro problema. Y este defecto no es de hoy, no es de los últimos cincuenta años, sino que nos acompaña desde hace tres siglos».^{lxxxviii}

^{lxxxvii} J. Ortega y Gasset, «Asamblea para el progreso de la ciencia», in *Obras completas*, Alianza, cit., vol. I, 99-111, pp. 102-3.

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

Già da queste citazioni si vede la divergenza tra l'interpretazione di Ortega e quella di Azorín: il primo vede i mali politici e sociali della Spagna nel loro radicamento in una debolezza strutturale, fatta di mancanza di senso nazionale, assenza di cultura, estraneità alla modernità europea e incapacità di formare delle élites nei campi della scienza; il secondo, invece, tende a rintracciare nella tradizione spagnola una linea costante di critica e di riflessione che, pur restando minoritaria e poco influente sul piano sociale (almeno fino all'esplosione critica del '98), è tuttavia in grado di fornire significati, prospettive e quel senso nazionale che Ortega non vede in atto.

Veniamo ora all'articolo di Ortega a cui fa riferimento Azorín nel suo scritto sulla generazione del '98. Si tratta di *Competencia*, un testo del 1913, dove Ortega afferma che, a seguito dell'impatto della sconfitta del 1898 sulla società spagnola, e soprattutto sui giovani, per la prima volta si sarebbe manifestata una esigenza di realismo nel mondo intellettuale ispanico. Per i giovani dell'epoca, il *desastre* «*vino justo a la hora en que una generación se enfrentaba por vez primera con la realidad y le hacía sus primeras demandas. 1898 fue la contestación recibida. 1898 era el aniquilamiento subitáneo de la historia de España.*»^{lxxxix}

Come si vede, Ortega non sembra dare una particolare importanza alla corrente critica che, nei decenni precedenti il '98, aveva segnalato i mali della nazione spagnola. La ragione sembra essere piuttosto evidente: la sua influenza su coloro che erano giovani nell'anno del *desastre* fu limitata, per non dire inesistente - se questa corrente critica ha avuto un ruolo, i giovani del '98 non hanno fatto in tempo a riceverlo: d'altronde, per ragioni anagrafiche, il disastro è caduto sulle loro teste prima ancora della lettura di pagine della storia e della critica sociale ottocentesca. Inoltre, Ortega sembra dare più peso, rispetto all'analisi intellettuale dei problemi della Spagna, all'esperienza bruciante della sconfitta e del fallimento nazionale: questo vissuto mette in primo piano considerazioni di ordine politico ed esistenziale, che esigono come risposta un cambiamento reale. Continua, infatti, Ortega:

Pero nuestros abuelos se habían honradamente equivocado: el individuo es una misma cosa con la sociedad, es un nudo de realidades sociales, un punto de intersección, un desfiladero de energías colectivas. Nuestros padres, que dejaron morir el débil ensayo de nación española, lo experimentaron en sí mismos: paralelamente a la consunción nacional perdieron su individualidad.

La generación de 1898 se encontró sin una nación en que realizarse ni individualidades a quienes seguir. Se encontró sin casa y sin padres en el orden espiritual. Es una generación históricamente espuria. No se le puede pedir mucho. Es una generación fantasma.^{xc}

Come si può vedere, la riflessione di Ortega verte su temi strettamente politici, anche se poi entrano in ballo questioni più radicali. Il dato di fatto è la fase culminante della crisi, da cui prende le mosse una reazione che, per Azorín, ha radici culturali in una preesistente tradizione intellettuale nazionale, mentre per Ortega nasce orfana, senza casa e padri spirituali: questi, se anche fossero esistiti, non sarebbero stati conosciuti in tempo. Mentre Azorín si sofferma sull'aspetto intellettuale e storico del problema, Ortega lo affronta da un punto di vista pratico

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

^{xc} *ibidem*.

ed esistenziale: per lui, generazione del 98 significa la sentita esigenza di una rivolta e di un nuovo progetto nazionale da realizzare. Questo approccio gli permette di tenere il suo concetto di *generazione del 98* lontano dal campo letterario: in effetti non lo associa mai alla rinascita della letteratura spagnola tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento; in altri termini, generazione del 98 è, per Ortega, un'espressione priva di significato artistico ed estetico. Non voglio dire che Ortega dubiti dell'importanza dell'arte per la rinascita nazionale; credo piuttosto che non ritenga sufficiente l'arte da sola. In ogni caso non utilizza il marchio del 98 per denominare dei fenomeni artistici. L'arte, inserita in un contesto culturale ampio, può svolgere anche un ruolo importante nella formazione nazionale, se sa entrare in contatto con la modernità e la cultura europea. Osserva infatti Ortega:

En la palabra europeización se cifra la vida de los hombres de treinta años. No existiendo España, tuvieron que fingirse una nacionalidad ideal donde conducir una existencia imaginaria. Tuvieron que elucubrar una patria ideológica, ya que pecados ajenos les habían arrebatado la real. Esta patria de aspiración ha sido el pensamiento de la europeización de España, y el patriotismo tuvo que tomar la forma de crítica del pasado nacional.^{xci}

Nell'articolo di Ortega, la nota dominante è la denuncia dell'inutilità del *desastre*, dalla cui lezione non si è saputo trarre l'occasione per il rinnovamento. Nello stesso articolo, commentando un incontro tra il re e il capo del partito repubblicano, scrive dei politici spagnoli: «*La política, es decir, los viejos partidos, los caducos conglomerados supervivientes de la vieja España consunta, los que pretenden seguir infeccionando el porvenir con los vicios tradicionales: favoritismo, arbitrariedad, incompetencia y frivolidad*».^{xcii} Ribadisce, poi, la necessità di apertura all'Europa, sottolineando di essere da anni impegnato proprio su tale questione: l'avvicinamento all'Europa è il contributo di ciò che chiama «*la nostra generazione*». Ma, per Ortega, la nuova Spagna resta un progetto da realizzare, il che significa che la generazione del 98 non è riuscita nel suo intento di costruirla: «*España es una cosa que hay que hacer. Y es una cosa muy difícil de hacer*».^{xciii}

Confrontando la posizione di Azorín e quella di Ortega, appare chiaro che, per quest'ultimo, dopo il 98 non è cambiato nulla, o quasi, nelle condizioni della Spagna; la corrente rigenerazionista ha avuto poca influenza sulla formazione dei giovani e, in ogni caso, il dibattito sullo stato della nazione, che appartiene alla politica e all'economia, è tenuto fuori da ogni considerazione di carattere artistico e letterario. L'*arte nuevo* ha seguito una sua evoluzione indipendente dal dibattito politico, e la sua novità non ha nulla a che vedere con le tematiche che espone, ma con la forma, lo stile e, in definitiva, con una diversa concezione dell'arte stessa: una rivoluzione estetica che, semmai, aggancia la Spagna all'Europa, piuttosto che rappresentare la maturità di un percorso autoctono.

In effetti, Azorín fonde due piani molto distanti tra loro. È vero che un'opera letteraria può avere una risonanza sociale, o subire l'influenza del suo momento storico, ma questa dimensione

^{xci} *ibid.*, p. 603.

^{xcii} *ibidem*.

^{xciii} *ibid.*, p. 605.

politica dell'opera è esattamente il suo ingrediente non artistico. Il tema della fame è centrale sia nel *Lazarillo* sia nel *Guzmán de Alfarache*, ma questi due testi sono tra loro molto diversi esteticamente: la presenza del picaro e della fame (la materia, il tema, il legame con la società) non impediscono che l'uno sia prosa rinascimentale e l'altro prosa barocca. Analogamente, gli eruditi analisti citati da Azorín non sono la giustificazione della differenze di scrittura tra Bécquer e Unamuno. Si dovrà dunque dire che Azorín prende una categoria politica e la trasforma in categoria letteraria? In parte sì, ma bisogna analizzare le caratteristiche della generazione del 98 (generazione fantasma, come la chiama Ortega) per decidere se questa operazione è possibile. Vediamo allora l'ultima parte dell'articolo di Azorín.

Nella letteratura, secondo Azorín, la generazione del 98 rappresenta un rinascimento. Con questo termine intende

la fecundación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero. Ni un artista ni una sociedad de artistas podrán renovarse - ser algo - o renovar el arte sin una influencia extraña. Nada hay primero, espontáneo o incausado en arte; aun los artistas que parecen más originales (por ejemplo, en pintura, un Velázquez o un Goya) deben toda su fuerza, todo su vigor, toda su luminosidad a una sugestión extraña a ellos.^{xciv}

I protagonisti di questo rinascimento sono accuratamente elencati:

Uomini della generazione del 1898 sono Valle-Inclán, Unamuno, Benavente, Baroja, Bueno, Maeztu, Rubén Darío. Indichiamo le diverse influenze che hanno agito sui modi letterari di tali scrittori.

Su Valle Inclán: D'Annunzio, Barbey d'Aurevilly.

Su Unamuno: Ibsen, Tolstoi, Amiel.

Su Benavente: Shakespeare, Musset, i moderni drammaturghi francesi.

Su Baroja: Dickens, Poe, Balzac, Gautier.

Su Bueno: Stendhal, Brandes, Ruskin.

Su Maeztu: Nietzsche, Spencer.

Su Rubén Darío: Verlaine, Banville, Victor Hugo.^{xcv}

Personalmente trovo che questo schema, con le influenze degli autori stranieri sugli spagnoli, sia sorprendente. In primo luogo, sorprende l'elenco degli spagnoli, sostanzialmente coincidente con quello fornito da Manuel Machado: sembra ovvio pensare che Azorín non intenda in alcun modo distinguere tra una realtà chiamata *modernismo* e un'altra chiamata *generazione del 98* - piuttosto sembra proporre la sostituzione dell'una denominazione con l'altra. In secondo luogo, questa *fecondazione* dell'arte nazionale a opera di quella straniera sorprende perché appare incongrua. Azorín ha insistito lungo tutta la serie di articoli sulla continuità tra la generazione del 98 e la corrente rigenerazionista (insomma la corrente più seria e responsabile della tradizione nazionale), e ora presenta la letteratura novantottesca come una variante spagnola del decadentismo

^{xciv} Azorín, «La generación de 1898», ABC, 18 febbraio 1913, p. 5.

^{xcv} *ibidem*.

europeo. Più ancora: all'influenza europea fa risalire anche un certo spirito di ribellione, che presumevamo fosse originato dalla rabbia per il *desastre*:

Por encima de estas sugerencias particulares, como dominándolas a todas, se podrían marcar algunas, ya indicadas entre los nombres citados, pero que tuvieron más fuerza que las demás. Tales son las de Nietzsche, Verlaine y Teófilo Gautier. El filósofo alemán era en 1898 desconocido en su verdadero carácter; comenzaba a asomar en Francia; se le había expuesto en un estimable libro en Italia. Pero Nietzsche era en la época citada para la juventud, tanto en España como en Francia, un rebelde, un anarquista. Pocos años después, cuando se le tradujo íntegramente al francés y se le estudió con cuidado, la idea de Nietzsche sufrió una transmutación considerable. Pero el pensador alemán hizo brotar en España muchos gestos de iracundia y múltiples gritos de protesta.^{xcv}

A un'influenza straniera, secondo Azorín, risponde anche uno degli elementi che la critica posteriore annovera tra i più significativi della generazione del 98: il senso del paesaggio: «Teófilo Gautier, por otro lado, ayudó a la juventud de 1898 a ver el paisaje de España. Su Viaje a España fue leído y releído por aquellos muchachos que renovaban la memoria de Larra y comenzaron a amar los viejos pueblos castellanos».^{xcvii}

Infine, a conferma che generazione del 98 è, per Azorín, semplicemente una denominazione alternativa a modernismo, è messa in evidenza l'influenza di Verlaine, prevalentemente con il tramite di Rubén Darío: «La última sugestión de las tres citadas - la de Verlaine - contribuyó a formar la mentalidad poética de Rubén, y a través de Rubén determinó la tendencia actual de la lírica».^{xcviii} La *tendenza attuale* cos'altro può essere se non ciò che universalmente veniva chiamato modernismo?

Ho evidenziato un'apparente incoerenza nel testo di Azorín: da un lato *generazione del 98* è il nome di un movimento di protesta e di rinascita nazionale in cui trovano maturazione correnti spagnole di pensiero e di critica politica e sociale; dall'altro, *generazione del 98* è il nome di un risascimento letterario fecondato dalla contemporanea letteratura decadente europea. Questa incongruenza, a mio modo di vedere, scompare se si pensa che, nel 1913, al tempo in cui la usano Ortega e Azorín, l'espressione *generazione del 98* è vaga e informale: non è un concetto definito, non è ancora diventata una categoria letteraria, cosa che avverrà appunto a seguito del saggio di Azorín, ed è una semplice espressione per dire: *coloro che erano abbastanza giovani negli anni della guerra di Cuba*. Intesa in tal senso, si può proporre questa parafrasi: *coloro che erano abbastanza giovani durante la guerra di Cuba* si ribellarono allo sfacelo politico militare, come avevano fatto molti loro compatrioti delle generazioni precedenti e, nel caso in cui si occupassero di letteratura, si aprirono alla cultura europea (e latino americana) venendo influenzati da D'Annunzio, Barbey d'Aurevilly, Ibsen, Tolstoj, Amiel, Musset, Dickens, Poe, Balzac, Gautier, Stendhal, Ruskin, Nietzsche, Spencer, Rubén Darío, Verlaine, Banville, Hugo. Praticamente manca solo Baudelaire per completare il quadro. Con questa interpretazione appare chiaro che scompare la contraddizione, ma la generazione del 98 o non esiste, o, se esiste, è *il modernismo stesso*, a cui è stato imposto un

^{xcv} *ibidem*.

^{xcvii} *ibidem*.

^{xcviii} *ibidem*.

cambio di nome, peraltro discutibile. Lo confermano alcune caratteristiche della letteratura del *fin de siglo* e dell'inizio del Novecento, sottolineate proprio da Azorín:

- «*Uno spirito di protesta, di ribellione, animava la gioventù del 1898*» [non potrebbe essere un tratto derivato da Nietzsche, o comunque coerente con l'atteggiamento antiborghese, che in Francia aveva portato Baudelaire a esaltare la Comune?].

- «*Pío Baroja, con la sua analisi fredda rifletteva il paesaggio castigliano e introduceva nel romanzo un profondo spirito di dissociazione; solenne, ampolloso, sonoro, s'infrangeva nelle sue mani e si trasformava in una notazione algebrica, secca, scrupolosa*» [atteggiamento anticlassicista e antiaccademico].

- «*Valle-Inclán con atteggiamento altero da gran signore, con le sue smisurate chiome, con la sua raffinatezza stilistica, attraeva profondamente gli scrittori novelli e li abbagliava con la visione di un paesaggio e di figure suggerite dal Rinascimento italiano: i vasti e gagliardi palazzi, le scalinate di marmo, le vecchie statue che biancheggiano, mutile, tra i mirti secolari, le dame sdegnose e raffinate che passeggiano nei giardini in cui si trovano stagni con acque verdeggianti e addormentate*» [estetismo modernista per eccellenza].^{xcix}

- Nel 1897, quando José María de Pereda, esponente del realismo ottocentesco, legge il suo discorso d'ingresso nell'Academia Española, allude a «*certi modernisti sostenitori del cosmopolitismo letterario*», ed altri «*ancora più modernisti*», criticandoli aspramente; poi, però, commenta Azorín, più avanti nel discorso, «*Pereda, que tan absurdamente declama contra la innovación literaria, sin enterarse en qué consiste, hace suya, ya casi al final de su discurso, la doctrina de un autor que dice que todos los idiomas “tienen en sí una virtualidad estética que obra en el espíritu del lector como manantial de deleite, independientemente del contenido interior de las ideas”... Y eso no es otra cosa que el fundamento del vitando, abominable, revolucionario simbolismo*»: Pereda, come scrittore, è un esponente del realismo tradizionale e di fatto si colloca in una concezione accademica della letteratura. Dunque, Pereda attacca l'avanguardia letteraria (che Azorín chiama *generazione del 98*), usando la denominazione spregiativa di *modernismo*, mentre lo stesso Azorín la difende, identificandola con il *simbolismo*: sembra evidente che i tre termini sono per lui intercambiabili.

- «*La generación de 1898 ama los viejos pueblos y el paisaje; intenta resucitar los poetas primitivos (Berceo, Juan Ruiz, Santillana); da aire al fervor por el Greco ya iniciado en Cataluña, y publica, dedicado al pintor cretense, el número único de un periódico: Mercurio; rehabilita a Góngora - uno de cuyos versos sirve de epígrafe a Verlaine, que creía conocer al poeta cordobés; se declara romántica en el banquete ofrecido a Pío Baroja con motivo de su novela Camino de perfección; siente entusiasmo por Larra y en su honor realiza una peregrinación al cementerio en que estaba enterrado y lee un discurso ante su tumba y en ella depo-*

^{xcix} «Un espíritu de protesta, de rebeldía, animaba a la juventud de 1898. Ramiro de Maeztu escribía impetuosos y ardientes artículos en los que se derruía los valores tradicionales y se anhelaba una España nueva, poderosa. Pío Baroja, con su análisis frío reflejaba el paisaje castellano e introducía en la novela un hondo espíritu de disociación; el viejo estilo rotundo, ampuloso, sonoro, se rompía en sus manos y se transformaba en una notación algebrica, seca, escrupulosa. Valle Inclán con su altivez de gran señor, con sus desmesuradas melenas, con su refinamiento del estilo, atraía profundamente a los escritores novicios y les deslumbraba con la visión de un paisaje y de unas figuras sugeridas por el Renacimiento italiano: los vastos y gallardos palacios, las escalinatas de mármol, las viejas estatuas que blanquean, mutiladas, entre los mirtos seculares; las damas desdeñosas y refinadas que pasean por los jardines en que hay estanques con aguas verdosas y dormidas» (ibidem).

^c ibidem.

sita ramos de violetas; se esfuerza, en fin, en acercarse a la realidad y en desarticular el idioma, en agudizarlo, en aportar a él viejas palabras, plásticas palabras, con objeto de aprisionar menuda y fuertemente esa realidad»: più modernista di così...^{ci}

Questo è il contenuto del saggio di Azorín che, a mio modo di vedere, non aveva alcuna intenzione di proporre alla critica letteraria la scoperta di un nuovo fenomeno o la formalizzazione di un concetto, o una categoria, nuovi: Azorín si limitava a precisare le caratteristiche di un movimento noto da anni col nome di modernismo, considerandolo come l'espressione letteraria di coloro che erano sufficientemente giovani negli anni della guerra di Cuba. Vale la pena di confrontare le sue idee con un paio di affermazioni molto nette di Baroja, il quale non crede che sia mai esistita una generazione del 98:

Yo siempre he afirmado que no creía que existiera una generación del 98. El invento fue de Azorín, y aunque no me parece de mucha exactitud, no cabe duda que tuvo gran éxito. [...] Una generación que no tiene puntos de vista comunes, ni aspiraciones iguales, ni solidaridad espiritual, ni siquiera el nexo de la cosa, no es una generación. La fecha no es tampoco muy auténtica. De los incluidos en esa generación no creo que la mayoría se hubiera destacado en 1898.^{cii}

Se Azorín tenta di fornire una visione unitaria del modernismo, elencando alcuni punti comuni (non a tutti, per la verità), Baroja ne sottolinea invece l'aspetto opposto, la varietà di stili e idee che, come si è visto, rappresenta la conseguenza naturale dello sforzo individuale di costruirsi ciascuno la propria personalità e il proprio stile originale:

En esta generación fantasma de 1898, formada por escritores que comenzaron a destacarse a principios del siglo XX, yo no advierto la menor unidad de ideas. Había entre ellos liberales, monárquicos, reaccionarios y hasta carlistas. En el terreno de la literatura existía la misma divergencia. [...] ¿Había algo de común en la generación del 98? Yo creo que nada. El único ideal era que todos aspiráramos a hacer algo que estuviera bien, dentro de nuestras posibilidades. Este ideal no sólo no es político, sino casi antipolítico, y es de todos los países y de todos los tiempos, principalmente de la gente joven. [...] El 98 no tenía ideas, porque éstas eran tan contradictorias que no se podían formar un sistema ni un cuerpo de doctrina.^{ciii}

Scettico sulla nozione di generazione del 98, Baroja agli inizi del secolo non ha però dubbi nel collocarsi all'interno del modernismo. In un articolo pubblicato su *El Imparcial*, intitolato *Estilo modernista* prende le difese del nuovo movimento letterario: ironizza con i suoi avversari, che si fermano a considerarne gli aspetti esteriori, ignorandone la sostanza: «No ven que estos a quienes

^{ci} *ibid.*, pp. 5-6.

^{cii} Pío Baroja, *La influencia del 98*, in *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1976, vol. V, pp. 1240-4, p. 1240.

^{ciii} *ibid.*, p. 1241.

llaman modernistas, si admiran algo es lo fuerte, lo grande, lo anárquico». ^{civ} E cita Dickens, Dostoevskij, Nietzsche, Rodin, definiti «ribelli».

Il carattere di ribellione e di anarchia, analogamente a ciò che si è visto in Valle-Inclán e Manuel Machado, si deve a una concezione dell'arte individuale, personalissima e antiaccademica: l'arte non può subire regolamentazioni. Se un tempo esistevano epoche artistiche, caratterizzate da stili ed estetiche comuni, oggi, dice suggestivamente Baroja, «ogni individuo è un'epoca, e anche varie epoche insieme». ^{cv} Lo stile modernista non ha norme fisse: «Io credo che si debba scrivere come si sente», cioè dando tutto lo spazio possibile alla spontaneità:

Ni humildad ni brillo rebuscados; el escritor debe presentarse tal como es. Hay que tener el valor de aceptar lo que se es en la vida y en el arte. Que cante el ruiñeñor como ruiñeñor en la alborada, que silbe la lechuza o el búho al anochecer en la viejas murallas. [...] Lo difícil es esto, llegar a descubrir el Yo [...]. El estilo debe ser expresión, espontánea o rebuscada eso es lo de menos, pero expresión fiel de la forma individual de sentir y pensar. ^{cvi}

Questo atteggiamento individualista è naturalmente collegato alla critica dell'accademismo che accomuna tutte le teorie dell'arte nuova fin dai tempi di Baudelaire:

Esa perfección fría y académica, que se puede obtener con más facilidad de lo que algunos suponen, por el estudio, no de la íntima personalidad, sino del lenguaje ya constituido y considerado como cosa muerta; esa perfección, que para la mayoría constituye el estilo, es precisamente la carencia de él, es lo que está a la altura de las inteligencias más romas, es lo que indica la absoluta falta de una individualidad poderosa, que es la única que puede producir materia artística. ^{cvi}

INTERCULTURALITÀ E AMBIGUITÀ POSTMODERNA

L'immagine del sole al tramonto, come rappresentazione dell'anticlassicismo e della legittimità di molteplici, virtualmente infinite, concezioni della bellezza, non deve far pensare che la dialettica tra accademismo e anti-accademismo si svolga tutta all'interno di una tradizione culturale: c'è pluralità di estetiche perché esistono un'estetica rinascimentale, una barocca, una romantica... ma anche un'estetica orientale, giapponese, indiana, moresca, africana... Se la civiltà borghese, nelle sue componenti razionalista, idealista e positivista, sposa l'idea della superiorità del modello sociale ed economico europeo (poi occidentale) rispetto alle altre civiltà, sul piano dell'arte il decadentismo si relaziona con le culture in modo totalmente paritetico: il pluralismo estetico modernista ha una intrinseca componente interculturale. Come in altre questioni, si tratta in questo caso di sviluppare e precisare intuizioni che erano già apparse in epoca romantica, sotto

^{civ} P. Baroja, «Estilo modernista», *El Imparcial*, 24.08.1903, p. 5.

^{cv} *ibidem*.

^{cvi} *ibidem*.

^{cvi} *ibidem*.

forma di un gusto per l'oriente esotico, molto diffuso in letteratura, nelle arti figurative e nella musica. Inizialmente si trattava di un esotismo relativo ai temi e ai soggetti dei quadri, trattati però con un'estetica europea: più che di un dialogo tra culture diverse, si aveva la raffigurazione dell'oriente come «altro», dunque come affascinante nella sua diversità, senza che ciò prelude a un confronto o a una contaminazione culturale. Nondimeno, in questa alterità era da vedersi una fuga dal mondo borghese occidentale (e abbiamo già detto che questa fuga ha una valenza positiva e polemica), che spesso accentua una sensualità e un erotismo apertamente polemicici nei confronti del moralismo europeo.

Bisogna anzitutto osservare che l'orientalismo, se produce un gusto e una moda, è tuttavia legato a solidi studi accademici: già all'inizio di questo fenomeno artistico e letterario, Antoine Galland (1645-1715) traduce le *Mille e una notte* dopo aver studiato con i migliori docenti della Sorbona. L'approccio scientifico alle culture extra-europee (che in questo caso è favorito dal retaggio illuminista) dà complessità al fenomeno, anche se inizialmente non ha incidenza sul pregiudizio eurocentrico. L'importanza di questi studi scientifici nell'elaborazione delle nuove forme d'arte non sfugge, ad esempio, a Emilia Pardo-Bazán, che, riferendosi in generale al romanticismo francese, scrive: «*Abrian ya los estudios de orientalismo y egiptología vastos horizontes; se revelaban el sánscrito, la escritura jeroglífica, los poemas indios. [...] Nadie calcula que la fuerza de esta corriente arrastrará al siglo entero y subyugará a la estética también, y que concepciones enteras del arte, sistemas de crítica acerados y vigorosos, Balzac, Flaubert, Taine, el naturalismo, los parnasianos, procederán no ya de la emoción lírica, sino de la dirección científica.*»^{cvi} Donna Emilia, in questo caso, fornisce una suggestione geniale: due correnti apparentemente opposte, come il naturalismo e l'orientalismo, hanno origine da un'unica matrice: lo spirito scientifico. Nel caso del materialismo è la scienza positivista, che il modernismo rifiuta come espressione del pragmatismo materialista del borghese; nel caso dell'orientalismo, sono le scienze umane - la filologia, ma anche le nascenti discipline dell'antropologia, della sociologia, degli studi storico religiosi - ad aprire l'accesso a interi regni ideali negati dalla cultura borghese.

Bisogna tuttavia precisare che la contrapposizione non si pone nei termini di un confronto tra l'utilitarismo e il pragmatismo borghese e, dall'altra parte, una sorta di «inutilitarismo» evasivo, sognatore e inconcludente: l'orientalismo non è solo fascinazione per abbigliamenti, colori, architetture esotiche, ma è anche constatazione delle complessità e dei valori delle civiltà «altre»: in una parola, la scoperta che una civiltà diversa da quella borghese ottocentesca non è, per ciò stesso, inferiore - e anzi vi sono buone probabilità che risulti superiore, almeno nella completezza e nell'armonia tra valori spirituali e materiali. Da qui la necessità estetica di ricostruire nel modo più realistico possibile le scene e le situazioni del passato. Come scrive Lily Litvak:

^{cvi} Emilia Pardo Bazán, *La literatura francesa moderna: el Romanticismo*, Prieto, Madrid 1911, pp. 294-95. Cfr. anche: Lily Litvak, «Exotismo arqueológico en la literatura de fines del siglo XIX: 1880-1895», *Anales de Literatura Española*, n° 4, 1985, pp. 183-95, p. 187: «No está de más el recordar aquí las investigaciones minuciosas que hicieron Flaubert y Gautier para sus obras de tema arqueológico. Sus pasos fueron modelo para los escritores españoles». <www.cervantesvirtual.com/obra-visor/anales-de-literatura-espanola-8/html/p0000008.htm>

No se trataba tan sólo de la búsqueda de fuentes. Todas esas obras, además, se organizan a base de la adquisición sistemática de un material especializado que forma una especie de amazón científico de la obra literaria. [...] El exotismo de esas obras preconiza el conformarse a la realidad de una época. Se basa en lograr la reconstrucción de un pasado visto como una especie de libro de imágenes, entre las cuales se aprecian particularmente las que dan noción de exotismo y color local como parte de la dramatización de la historia. Se prodigan las escenas coloristas, fiestas, banquetes, orgías, torneos, batallas, presentados con el intento de parecer narradas por algún espectador contemporáneo a la acción. Se prefieren las escenas de grandes multitudes, que en algún momento explican o determinan la historia. Pero hay que hacer notar también en este tipo de literatura el descubrimiento de la importancia y significación del detalle verídico concreto. Respondiendo a los deseos del lector moderno, sediento de datos sobre las vidas privadas, buscan una precisión minuciosa en los acontecimientos de la vida cotidiana, en el medio ambiente, en la sociedad del personaje.^{cix}

L'esotismo colloca il lettore in una realtà alternativa, descritta applicando al passato o alle culture extraeuropee un realismo mai realizzato prima (vi si accennava poc'anzi, parlando di Alma Tadema, del realismo della contemporaneità e della contemporaneità di realismo). Se *M.me Bovary* e *Salammbô* hanno in comune un'esigenza di realismo - descrittivo, nel primo caso, ricostruito, archeologico, nel secondo, e tuttavia intenzionalmente dotato dello stesso grado di verosimiglianza - vuol dire che entrambi i mondi di questi romanzi appartengono alla realtà, sono mondi umani, dotati perciò di identiche complessità, profondità e contraddittorietà, al punto che uno scrittore si può spostare dall'uno all'altro senza sentire il bisogno di disporli in una gerarchia: il mondo borghese viene così inserito in una pluralità di culture e ne risulta, come minimo, relativizzato, contestato nella sua pretesa di rappresentare l'apice del movimento progressivo della civiltà. Ci si potrebbe spingere ancora più avanti, e dire che, tra i due modelli femminili, *Salammbô* è certamente più complessa e affascinante di *Emma Bovary* - e questo giudizio, appena affermato, si rivela una squisita mostra di modernismo. Non deve dunque stupire se gli artisti, quando, anziché visitare immaginativamente il passato, intraprendono viaggi reali nel presente, si riferiscono alle culture extraeuropee con evidente ammirazione: il variegato e singolare Oriente - che include le più diverse culture, dal Maghreb all'India e alla Cina, fino a diventare semplicemente sinonimo di «non europeo» - viene sempre più spesso visitato e indagato in prima persona da scrittori e artisti, che lo descrivono dal vero in una abbondante letteratura di viaggi.

Senza poter fare ora una rassegna completa, mi limito a ricordare Théophile Gautier, autore spesso citato dai modernisti, e la cui concezione dell'*art pour l'art* sembra influenzata proprio dallo studio delle culture orientali.^{cx} Tra i testi di Gautier raccolti nei due volumi de *L'Orient* si pos-

^{cix} L. Litvak, *Exotismo arqueológico en la literatura de fines del siglo XIX: 1880-1895*, cit., p. 188.

^{cx} Cfr. Ricardo Llopesa, «Orientalismo y modernismo», *Anales de literatura Hispanoamericana*, n. 25, Madrid 1996, pp. 171-9, in particolare pp. 174-5: «Tanto la critica letteraria francese quanto quella di lingua spagnola hanno visto, erroneamente, in questa corrente orientale il punto di partenza per omologare e definire superficialmente termini come esotismo o escapismo, senza tenere conto che la cultura orientale è una tradizione venuta dall'esterno, benché incorporata alla letteratura francese fin dal XVII secolo; pertanto non nuova né estranea. La si deve vedere nella prospettiva dell'integrazione di una cultura, in un momento in cui la letteratura aveva bisogno di altri orizzonti per arricchire la nomenclatura dei suoi registri invecchiati dalla tradizione. Il che presuppone, nello stesso

sono trovare molte affermazioni che connettono esplicitamente l'ammirazione per il mondo orientale con un marcato disprezzo per la civiltà borghese europea. Cita, ad esempio, un'osservazione di Gerard de Nerval, nel suo libro di viaggio sulla Siria, che parla di un paese in cui «il passato splendido dei tempi andati si era riformato per un istante»: «Sono forse figlio di un paese serio, di un secolo in abito nero, e che sembra portare il lutto per i secoli precedenti», si chiede Nerval.^{cxii} E commenta Gautier:

Cette sensation, nous l'avons éprouvée nous-même plus d'une fois en Afrique, en Grèce, à Constantinople; et c'est une des plus vives qui puisse chatouiller encore un esprit blasé par la monotonie des civilisations. L'aspect de la barbarie plus rapprochée de la nature que l'état où nous vivons semble remuer au fond de l'homme les anciens instincts primitifs endormis et exerce une séduction irrésistible. La société y écrase moins l'individu, chacun y a davantage la responsabilité de soi-même. Aussi quelle inefable dignité possède le moindre Levantin, qu'il soit vêtu d'un soyeux burnous ou seulement drapé d'une loque! L'on se sent si misérable, si disgracieux, si laid dans ce hideux habit moderne que, bien qu'il soit une protection en Orient, on a hâte de le dépouiller, car l'on est gêné parmi cette foule éclatante où l'on fait tache, comme lorsqu'on tombe en frac noir au milieu d'un bal masqué.^{cxiii}

Altrove, ad esempio in un articolo dedicato alla musica cinese, mostra un approccio francamente interculturale:

La musique chinoise, comme la musique arabe, a ses traditions et ses règles, tout aussi compliquées et tout aussi savantes que les nôtres, avec lesquelles elles sont pour la plupart en opposition formelle; il est, du reste, facile de s'en convaincre, en observant les transitions harmoniques qui font la base des accompagnements de presque tous les chants orientaux. Ces chants nous frappent par leur caractère mélancolique et par leur rythme bizarre; mais ce n'est souvent qu'après les avoir abâtardis en leur prêtant les ressources de notre orchestration et en les modifiant d'après quelques-unes de nos lois musicales, que nous pouvons en apprécier complètement le charme et l'originalité. [...] Les peuples orientaux sont pourtant aussi sensibles à ce genre de musique que nous pouvons l'être à l'exécution d'une belle sym-

*tempo, l'ingresso dell'uomo moderno nel contesto cosmopolita della letteratura». Un importante contributo alla diffusione dell'orientalismo viene dato anche da movimenti e riviste ispirati alla teosofia, di cui sono noti i legami sia con il modernismo sia con organizzazioni politiche e sindacali progressiste: cfr. Jordi Pomés Vives, «Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época», *Historia moderna i contemporània*, IV, 2006, pp. 55-73 (in appendice un elenco delle opere teosofiche e orientaliste tradotte in spagnolo tra il 1887 e il 1904); la rivista è online: <<http://webs2002.uab.es/hmic>>. Cfr. anche Giovanni Allegra, «Ermete modernista. Occultisti e teosofi in Spagna tra fine Ottocento e primo Novecento», in *Spagna antimoderna e inattuale. Studi e ricerche*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 31-92. Relativamente alle arti figurative, cfr. «L'attrazione per l'Oriente e il fascino dell'esotismo», Aa. Vv., *La storia dell'arte*, cit., vol. XIV, pp. 263-99.*

^{cxii} Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Calmann Lévy, Paris 1884, p. 277

^{cxiii} Théophile Gautier, «Syrie. A propos du voyage en Orient de Gérard de Nerval», *L'Orient*, Bibliothèque Charpentier, Paris 1893, I, pp. 182-3.

phonie. Cela prouve tout simplement que leurs oreilles ont une sensibilité musicale, sinon moins exquise, du moins d'une tout autre nature que la nôtre.^{cxiii}

Gautier è anche perfettamente in grado di connettere un singolo elemento culturale, esotico rispetto alla cultura europea, con il contesto generale della tradizione in cui si è sviluppato. Ad esempio:

L'interdiction de Mahomet, qui semblait devoir tuer à jamais l'art chez les nations musulmanes, n'a fait que le déplacer. Les païens et les catholiques ont donné une place immense à l'homme dans leurs créations plastiques; les musulmans se sont développés dans le sein de l'ornementation et de la couleur: ils ont appliqué leur génie à l'invention d'arabesques compliquées, où les lignes mathématiques, décomposées à l'infini, produisent des combinaisons toujours nouvelles et toujours charmantes. On ne saurait imaginer, quand on n'a pas vu les stucs découpés qui plaquent les murs de l'Alhambra, quelle variété, quelle fécondité le génie humain peut atteindre dans un espace aussi fatalement circonscrit.^{cxiv}

Questo orientalismo complesso e polemico arriva alla Spagna sia attraverso l'influenza diretta della letteratura francese, sia attraverso la mediazione di Rubén Darío, che lo aveva studiato attentamente. Ma bisogna aggiungere che il caso della Spagna è particolare, perché questo paese aveva un Oriente in casa, nella tradizione morisco andalusa e nel flamenco, come si è visto nella precedente citazione di Gautier e come in parte riconosceva anche Victor Hugo nella prefazione delle *Orientales*.^{cxv} Per la Spagna bisognerebbe anche riconsiderare, dando loro maggior credito, i testi del *costumbrismo*, spesso ridotti a un semplice gusto per il pittoresco e il folclore popolare. A parte che la rivalutazione delle tradizioni popolari è già un elemento polemico verso la società borghese, come si è visto, mi limito a citare un caso eclatante: il *costumbrista* Serafín Estébanez Calderón, quando descrive per la prima volta uno spettacolo di canto e ballo flamenco, in *Un baile en Triana*, oltre a trattare un tema abbastanza sconosciuto all'epoca per il lettore non andaluso, ha un approccio culturalmente raffinato: ne fissa le connessioni con la cultura arabomorisca e con una lunga tradizione orale, e lo fa anche sulla scorta delle sue competenze di cattedratico arabista.^{cxvi}

^{cxiii} Id., «Musiciens chinois», *ibid.*, pp. 251-6, in part. pp. 251-2.

^{cxiv} Id., «Les barbares modernes», *ibid.*, pp. 345-65, in part. pp. 353-4.

^{cxv} Victor Hugo, *Les orientales*, Hachette, Paris 1882, p. 8: «Il résulte de tout cela que l'Orient, soit comme image, soit comme pensée, est devenu, pour les intelligences autant que pour les imaginations, une sorte de préoccupation générale à laquelle l'auteur de ce livre a obéi peut-être à son insu. Les couleurs orientales sont venues comme d'elles-mêmes empreindre toutes ses pensées, toutes ses rêveries; et ses rêveries et ses pensées se sont trouvées tour à tour, et presque sans l'avoir voulu, hébraïques, turques, grecques, persanes, arabes, espagnoles même, car l'Espagne c'est encore l'Orient; l'Espagne est à demi africaine, l'Afrique est à demi asiatique».

^{cxvi} Nel 1837 ottiene la cattedra di Arabo all'Università di Madrid. La sua opera principale, *Escenas andaluzas*, risale al 1846, nel racconto «Un baile en Triana» contiene la prima descrizione letteraria di uno spettacolo flamenco: <www.cervantesvirtual.com/obra/escenas-andaluzas-0>. Si può ricordare in questo contesto anche la pubblicazione, nel 1832 dei *Racconti dell'Alhambra* di Washington Irvin (*The Alhambra: a series*

In definitiva, esistono ben fondate ragioni per ritenere che il contatto con le culture extraeuropee, l'introduzione e la rielaborazione dei loro temi nell'arte occidentale, non rappresentino soltanto una moda passeggera o una ricerca di originalità, un esotismo di maniera: sono invece il prepotente ritorno, nel clima della modernità borghese, delle relazioni interculturali tipiche del mondo mediterraneo. Come l'arte e la letteratura moderniste escono dalla prospettiva neoclassicista, rinunciando all'utopia dell'estetica unica, così escono anche dal sostrato filosofico di questa utopia borghese, che è il razionalismo illuminista. È l'illuminismo a seminare l'idea che il cammino storico segua una linea evolutiva, che ha al suo vertice la ragione e la razionalizzazione dei rapporti sociali: le culture che non sono arrivate a tanto, sarebbero in ritardo nel percorso, e dunque l'unica relazione con loro consisterebbe nell'aiutarle a raggiungere il nostro stadio più avanzato di civiltà. Naturalmente, questa tragica idiozia venne spesa, e viene tuttora spesa, per giustificare i vecchi e i nuovi sfruttamenti coloniali.

Si tratta di un pacchetto completo: razionalismo, progressismo, borghesia, rivoluzione industriale, ricerca di nuovi mercati e nuove fonti di approvvigionamento, eurocentrismo economico, politico, culturale... dove ogni elemento è solidale con tutti gli altri, ed è tutto l'insieme che nell'Ottocento subisce l'attacco su vari fronti. Uno di questi, il più legato alla cultura, è il ritorno alla relazione interculturale con le tradizioni extraeuropee. In maniera originale, ma come al solito penetrante, ne fornisce una sintesi Philippe Daverio:

La cultura europea è da sempre stata permeabile. Lo è sin dalle sue antichissime radici greche quando le influenze d'Oriente furono necessarie alla genesi dei Kouroi quanto al pensiero di Pitagora. Lo fu in modo magistrale durante l'impero di Roma quando ogni contributo veniva macinato in un brodo di dèi, commerci e popoli. E, come sostengono alcuni spiriti illuminati, questa formidabile tradizione di Roma, passata a Bisanzio, rimase tale anche quando Bisanzio diventò Costantinopoli, al punto che si può affermare che l'impero di Roma, inteso come mescolanza perenne, si concluse definitivamente solo nel 1922, con la fine di quello ottomano. Per l'Europa che rinasceva ai commerci e al pensiero dopo il Mille fu essenziale il dialogo col mondo arabo, da cui vengono lo zucchero, l'elisir e lo zero. Ma pure tramite gli arabi si rilesse Aristotele e l'antichità greca filtrata. E così nei secoli.^{cxvii}

In epoca moderna (è inutile ricordare che le relazioni continuarono nel Cinquecento e nel Seicento, a dispetto della retorica della battaglia di Lepanto) le culture extraeuropee hanno un'influenza enorme su un mondo che, lentamente, sta superando la concezione borghese della vita e dei rapporti sociali. La cultura giapponese, sostiene Daverio, non solo insegna una tecnica pittorica, non solo permette di superare le regole della prospettiva rinascimentale, ma produce innovazioni nel modo di concepire le case, le porte, l'illuminazione. Produce cambiamenti nella mentalità:

of tales and sketches of the Moors and Spaniards, Lea & Carey, Philadelphia), che contribuisce a diffondere il mito dell'Andalusia moresca.

^{cxvii} Ph. Daverio, *Il museo immaginato: Il secolo lungo della modernità*, cit., pp. 405-11.

Per secoli un uccellino ha dovuto sempre di più assomigliare a un uccellino descritto secondo parametri scientifici. Il Giappone ci insegnò a partire da un punto completamente diverso: rappresentare l'uccellinità dell'uccellino. Ma non era affatto platonico il giapponese. [...] Per un europeo una bella lama di spada era perfetta quando garantiva un'eccellente penetrazione nel corpo dell'avversario, e quando, come quelle di Toledo, si scalfiva pochissimo dopo l'utile operazione. Dopodiché la lama poteva essere istoriata con putti, fiorellini o panoplie di cannoni. La lama di una katana non è mai istoriata perché rappresenta il concetto puro della «spadità». La sua forma sembra disegnata dalla precisione d'un computer moderno e il suo destino era varato quando una foglia di loto cadendoci sopra si tagliava da sola in due.^{cxviii}

Inutile dire che questo dialogo con le culture extraeuropee è assai più corposo del mito un po' infantile del buon selvaggio. Anche quando il contatto avviene con popoli che potrebbero essere considerati primitivi, come nel caso di Paul Gauguin a Tahiti, l'impressione che viene spesso palesata è che ad esser selvaggio (e neanche tanto buono) è proprio il civilizzato europeo.^{cxix}

Un'ultima precisazione, sia pure rapidissima come la precedente, riguarda il rapporto tra modernismo e ciò che viene attualmente chiamato, con termine ambiguo e inopportuno, *postmoderno*. Molte opere di consultazione attribuiscono la creazione di questo termine al critico spagnolo Federico de Onís, che in realtà si occupava di tutt'altro. Nella sua famosa *Antología de la poesía española e hispanoamericana*,^{cxx} usava tale termine per designare una generazione di scrittori posteriori al primo modernismo influenzato da Rubén Darío, che la critica di quegli anni tendeva a limitare a un breve periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento. Quando la rivoluzione formale dell'arte nuova appare in Spagna, critici e lettori la individuano da certe caratteristiche di stile, che vengono immediatamente spregiate come *modernismo*. Pochi decenni dopo, si diffondono stili diversi che, come abbiamo visto, sono frutto della libertà conquistata dall'arte nuova; all'epoca, però, non venne individuata un'unità sottesa alle varietà di stile, e il termine *modernismo* fu usato in un senso molto ristretto, a indicare l'avanguardia letteraria a cavallo dei due secoli. Gli artisti posteriori vennero definiti, in modo infelice, *postmodernisti*.

Ciò non ha nulla a che vedere con l'uso del termine *postmoderno* che si generalizza a partire dall'opera di Lyotard, *La condition postmoderne*,^{cxxi} in riferimento alla fine delle grandi narrazioni, o *métarécits*, come illuminismo, progressismo, marxismo, che sarebbero costitutive de «la» modernità. Appare evidente che, in questo caso, l'identificazione di una postmodernità presuppone che il referente negato, la modernità, consista in un nucleo di idee, o ideologie, vigenti in una certa epoca: *moderno* non sarebbe sinonimo di *novità* (come avveniva in Baudelaire), ma indicherebbe alcune idee ben individuate - ad esempio, il laicismo sarebbe moderno, il clericalismo no; il ra-

^{cxviii} *ibid.*, 412-415. Cfr. le successive pagine pp. 416-20 per il collegamento tra influenza giapponese e nascita dell'*art nouveau*.

^{cxix} Scrive Gauguin in un'occasione: «J'étais, donc, moi, le civilisé, singulièrement inférieur, dans la circonstance, aux sauvages. Et je les enviais» (Paul Gauguin, *Noa Noa*, <www.gutenberg.net/1/1/6/4/11646>).

^{cxx} Federico de Onís, *Antología de la poesía española e Hispanoamericana (1882-1932)*, Renacimiento, Sevilla 1934.

^{cxxi} Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Éditions du Minuit, Paris 1979.

zionalismo sarebbe moderno, l'irrazionalismo no. Con questa impostazione il termine modernità perde ogni legame con la realtà storica.

Secondo l'accezione di Lyotard, per parlare di una modernità musulmana dovremmo riscontrare in essa caratteristiche per lo meno simili a quelle della modernità europea. In tal modo la modernità europea - presuntivamente interpretata come un fenomeno unitario - diventa una sorta di categoria astratta, metastorica, e il termine cessa di significare semplicemente: ciò che è nuovo, ciò che è odierno. Si tratta di uno sviluppo teorico impegnativo: ciò che è nuovo oggi potrebbe non essere affatto omogeneo a ciò che era nuovo ieri, ed è stato conservato: se affermiamo che san Tommaso, ai suoi tempi, era moderno, enunciamo un dato di fatto, ma è del tutto evidente che tomismo e illuminismo non possono convivere in una concezione unitaria della modernità, per la semplice ragione che l'illuminismo è radicalmente ostile al tomismo.

La modernità divenuta una categoria metastorica, viene identificata con idee anziché con tempi: la *modernità* di Socrate, l'introspezione *moderna* di sant'Agostino... sono tra i più triti luoghi comuni progressisti. Al tempo stesso, anche ciò che non è modernità viene interpretato come categoria e individuato in alcune idee: De Gobineau, essendo razzista, non sarebbe moderno, bensì reazionario, retrogrado, oscurantista; Emilia Pardo-Bazán, essendo legata alla tradizione cattolica, non sarebbe moderna, bensì reazionaria... e pazienza se De Gobineau sosteneva il razzismo sulla scorta del pensiero positivista (moderno), pazienza se questo razzismo era una novità assoluta in molti paesi europei (solo la Spagna aveva conosciuto un razzismo biologico all'epoca dei re cattolici); pazienza se la Pardo-Bazán aveva completamente ragione nelle sue critiche al moderno Zola, risultando più moderna di lui in questioni di estetica. Il fatto è che modernità e tradizione, intese come categorie, sono grandi astrazioni, *métarécits* su cui, con singolare contraddizione, poggia l'idea della postmodernità.

D'altra parte, le grandi narrazioni come illuminismo, evolucionismo, capitalismo, marxismo, sono sostanzialmente costruzioni ideologiche che, se da un lato possono essere interpretate in chiave evolutiva, come generantisi l'una dalle altre, d'altro lato confliggono tra loro e non rappresentano la totalità della cultura europea dal Quattrocento a oggi. La modernità rinascimentale è radicalmente diversa da quella barocca, e poi dall'illuminista, dalla romantica, dalla positivista e dalla modernista, al punto che, storicamente, è impossibile teorizzare l'esistenza di *una* modernità. È comunque vero che le grandi narrazioni, le ideologie, sono entrate in crisi (anche se, a guardare bene, si scopre che queste ideologie nascono da una crisi, che esse non sono in grado di risolvere e si trasmettono l'una all'altra): c'è dunque bisogno di una revisione e di un superamento di vecchie teorie risultate inadeguate. Orbene, questa operazione viene svolta da molti soggetti, tra cui spiccano proprio i modernisti, nelle arti, nell'estetica, nella filosofia... Inteso in tutta la sua ampiezza, come una svolta epocale, il modernismo postula il superamento della fase borghese della modernità e l'avvento di trasformazioni non *postmoderne*, bensì *più moderne*. Accanto al «*nada moderno y muy "siglo XX"*», Ortega proclamava anche l'esigenza di passare da un po-

sitivismo parziale a un positivismo assoluto,^{cxii} inteso come modernità ulteriore e diversa: una tra le tante - si ricordi quanto diceva Baudelaire: è esistita *una modernità* per ogni pittore antico. Se le grandi narrazioni sono entrare in crisi, ciò è avvenuto tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del secolo successivo, proprio grazie ai modernisti: non esclusivamente, ma in buona misura grazie a loro.

^{cxii} J. Ortega y Gasset, «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste», in *Obras completas*, Alianza, cit., II, pp. 60-6, p. 66: «*Positivismo absoluto contra parcial positivismo. Deducciones, teorías, sistemas son verdad si cuanto en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los mismos objetos, de los fenómenos mismos*».



SOGGETTO E COMUNICAZIONE INTERCULTURALE NELL'ANALISI DI ALAIN TOURAINE

GIUSEPPE VAIRA

INTRODUZIONE

«Miliardi di individui guardano gli stessi programmi televisivi, bevono le stesse bibite, indossano gli stessi abiti e per comunicare da un paese all'altro usano anche la stessa lingua. Basta questo per dire che apparteniamo alla stessa società o alla stessa cultura? No di certo».¹ Con questa riflessione, il sociologo francese Alain Touraine apre la sua analisi sul rapporto tra culture diverse nell'epoca contemporanea. Il problema, emerso già alla fine degli anni '60 dello scorso secolo, oggi diventa piena emergenza, considerando anche la natura delle misure politiche adottate dai vari paesi per fronteggiare i continui flussi migratori (perlopiù diretti verso i paesi occidentali), e che tendono più a escludere che ad accogliere.

Movimento e mutamento continui, trionfo della tecnologia, velocità degli scambi, indifferenza, assoggettamento al principio di piacere: è possibile, in questo scenario, immaginare una convivenza, o un'apertura reciproca, tra individui che appartengono a profili culturali differenti ma

¹ A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il Saggiatore, Milano 1998, p. 11.

che si ritrovano ad agire a distanze sempre più ridotte e a condividere lo stesso spazio territoriale? In una domanda, è *possibile vivere insieme?* La globalizzazione e la postmodernità hanno fatto registrare disgiunzioni che, a tutta prima, sembrano non portare né a risposte semplici, né a soluzioni confortanti. Il collasso del modello tradizionale di organizzazione sociale ha provocato una progressiva democratizzazione degli stati ma ha anche permesso l'intrusione di dinamiche liberiste che, al giorno d'oggi, riducono i governi a semplici spettatori dei movimenti finanziari ed economici che formano una palude in cui l'incontro tra persone ne risulta fortemente modificato. Da un lato, individui che si abbandonano alla velocità e all'impersonalità della tecnica globale; dall'altro, società sempre più ripiegate su se stesse e tendenti a una completa sottomissione degli individui a norme e imposizioni che coincidono con gli interessi di una figura dittatoriale o di un gruppo dominante. Liberalismo o comunitarismo. Sembra che si debba scegliere tra una di queste due strade.

Non mancano intellettuali tendenti a giustificare l'una o l'altra scelta, così come non sono pochi gli addetti ai lavori che, lungi dal proporre soluzioni edificanti, preferiscono percorrere la via della *pars destruens* della contemporaneità, mettendo in risalto solamente le implicazioni negative del tempo in cui ci è toccato in sorte di vivere. Ma una ricomposizione sembra possibile e il sociologo transalpino, nell'arco di una lunga carriera, prova a tracciarne le linee. Dalle rovine sorge la figura del Soggetto, elemento nuovo e capace di autocostruirsi sulla base di nuovi fattori di modernità. Partendo dalla cura-di-sé, il soggetto porta a pieno compimento le proprie facoltà e si apre alla diversità, non sotto il segno della tolleranza (termine che rimanda implicitamente a una cultura di stampo esclusivista), ma accogliendo l'altro come soggetto parimenti autocostruito con l'appoggio delle istituzioni e della politica.

Delineando l'idea di Soggetto nel contesto contemporaneo, si arriva a sviluppare il ruolo di questa nuova figura nel dialogo e nel contatto con le altre culture.

RIPARTIRE DAL SOGGETTO

Il primo capitolo del saggio intitolato *Libertà, uguaglianza, diversità* è dedicato alla demodernizzazione, funzionale alla formazione della soggettività. Apparteniamo, tutti più o meno consapevolmente, a un tipo di società che è andata trasformandosi in maniera sempre più rapida nel corso degli ultimi cinquant'anni, società dominata in gran parte da un'idea divenuta di dominio pubblico: la globalizzazione. Ma possiamo davvero parlare di una nuova società o di un'era globalizzata? L'organizzazione del lavoro nell'epoca industriale si basava sulla trasformazione del lavoro operaio in profitto e, alle spalle di questo procedimento, agivano le differenze dovute al dominio di classe e alle costanti tensioni scatenate dal confronto tra capitalisti e salariati. Oggi, invece, il mondo dell'informazione e della tecnologia non appare più circoscritto, dominato dagli scontri e caratterizzato da un preciso modello di organizzazione industriale, ma veicola un piano di sfrenata gestione finanziaria, riverberata a livello globale, senza confini netti e definiti. Non un'era in senso stretto, dunque, né una nuova tappa della modernità, ma una modalità di gestione del capitale finanziario ed economico che si allontana dall'impostazione delle società del passato.



Il cuore del problema è la trasformazione dell'ordine sociale caratterizzante la modernità. Touraine analizza l'organizzazione «borghese», figlia del Rinascimento e della Riforma luterana, la quale, forte di un processo di liberazione della razionalità dalle rigide imposizioni del sistema feudale, favoriva una coniugazione eccellente tra le libertà personali, affermate sulla logica del principio pre-politico dell'uguaglianza, e le necessità del nuovo ordine industriale in via di costruzione. Ma l'organizzazione «capitalistica» del XIX secolo aggiunge un elemento nuovo: il potere senza limiti della razionalizzazione. Non più connubio di libertà individuale e impostazione industriale, ma esaltazione di una razionalità al servizio delle esigenze della società nella sua interezza. L'interesse generale supera definitivamente il perseguimento degli obiettivi particolari e l'uomo trova la sua più completa

definizione all'interno di una morale che lo rivela solo nei panni del cittadino e giudica degne di ammirazione soltanto le azioni orientate al benessere della società. All'affermarsi di questo modello, si accompagnano il superamento del paradigma politico, una volta preposto a bilanciare la razionalizzazione della società e gli interessi individuali, e lo svincolamento delle forze economiche dalle restrizioni imposte dagli stati per regolamentare il mercato. Nel breve volgere di qualche decennio questa situazione porta al passaggio dalla società industriale, basata sulla produzione, alla società di consumo, determinata dalla liberalizzazione.

Con la demodernizzazione si assiste alla scissione tra economia e cultura, tra scambio e identità: le esperienze del vissuto culturale si venano di fratture sempre più evidenti e si separano dalla logica impersonale dei mercati e delle circuitazioni finanziarie, mentre la concezione classica della modernità viene superata e rimpiazzata da un'altra che non fa riferimento ad alcun tipo di soggetto umano: ognuno diventa libero di crearsi in base alle proprie capacità e alle proprie disponibilità economiche, ognuno diventa padrone del proprio destino, lasciato solo di fronte alla potenza e all'imprevedibilità dei flussi finanziari che possono ridurre sul lastrico con la stessa facilità con cui riescono ad arricchire.ⁱⁱ

Di fronte al dualismo tra l'abbandono meccanico alle regole delle forze liberali, e il rifugio all'interno di comunità chiuse, sembra che l'unica via di uscita sia quella di riconsiderare il Soggetto (volutamente il sociologo impiega la maiuscola) come elemento positivo che emerge dal negativo, perché «senza la morte della società e dell'io, la ricerca e la tutela del Soggetto sarebbero prive di senso».ⁱⁱⁱ Il Soggetto tourainiano non ha in sé nulla dell'introspezione delle filosofie orientali né fa appello a pratiche meditative che mirano all'esaltazione dell'autostima. La nuova figura di cui si vogliono analizzare i tratti è lacerata e sofferta, consapevole della degradazione delle tecniche in

ⁱⁱ Per un'idea sul rapporto tra l'individuo e le forze del liberalismo, Cfr. J. Dewey, *Democrazia, Liberalismo e azione sociale*, a cura di U. Margiotta, Pensa Multimedia, Lecce 2005.

ⁱⁱⁱ A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, cit., p. 66.

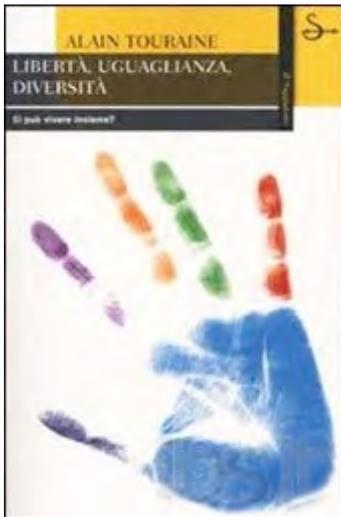
mercato e delle fantasie comunitaristiche che chiudono l'individuo anziché orientarlo verso la diversità e l'espletamento delle proprie capacità; senza più copertura delle istituzioni e in piena crisi di identità, il Soggetto non trova più la sua dimensione come prodotto della Ragione, della Storia o di Dio.^{iv} Quello del Soggetto deve essere un *duplice disimpegno*, dalla forza dei mercati quanto dai vincoli comunitari, un cammino che prevede, una volta conosciuti gli ostacoli, un ritorno su di sé, forte del potere della liberazione e del rifiuto. Il nuovo individuo, nato dalle macerie della contemporaneità, deve riarticolare la propria identità e il proprio desiderio di essere protagonista della storia, agendo all'interno del mutato scenario di cui, con non poca sofferenza, ne apprende le contraddizioni e gli impegni, approfondendo resistenza e consapevolezza. Non un Sé o un Io, retaggio delle filosofie a cavaliere tra la fine del XIX secolo e gli inizi del secolo successivo e sempre riflesso dei dispositivi di potere nelle vecchie società, ma Soggetto orientato verso di sé e, di conseguenza, verso gli altri.

Su quali basi devono poggiare le fondamenta del Soggetto? Nel saggio *La globalizzazione e la fine del sociale* viene fornita una risposta che integra e approfondisce le tematiche trattate nei lavori precedenti. Se la società è in via di disgregazione e i modelli classici vivono la loro fase terminale, è necessario, a giudizio di Touraine, «definire i fatti sociali con fondamenti e principi che in sé non sono sociali».^v Il quinto capitolo del saggio è incentrato sulla messa in evidenza di tali principi, il primo dei quali è la *credenza nella ragione e nell'azione razionale*. Siamo eredi della tradizione illuminista che ha celebrato le enormi potenzialità della ragione, elevandola a presupposto dell'essere umano e incentrando un'intera dottrina morale sul suo dispiegamento. Ma la ragione viene da sempre sottoposta a una critica che mira a evidenziarne i rapporti con altri ambiti della cultura quali la religione, la storia o la tecnica. Qui si tratta invece di considerare la ragione per se stessa, come principio non sociale, svincolato da ulteriori implicazioni e determinata in base a un criterio di verità che esula da tutto il resto.

Il secondo principio è il *riconoscimento dei diritti dell'individuo* estesi a ogni categoria di uomo o donna, a prescindere da qualunque tipo di attributo, sia esso economico, sociale o di dotazione naturale. In molte società occidentali si è assistito a un'amplificazione arbitraria di diritti sociali e politici di certe categorie di individui, a scapito di altre. Tendenzialmente, si potrebbe individuare nel soggetto bianco, maschio e benestante il depositario di «agevolazioni», ridimensionate o negate ad altri individui che non corrispondono a questa descrizione. Il sociologo non approfondisce la questione relativa ai diritti umani, ancora largamente dibattuta e che coinvolge le voci più autorevoli del panorama culturale. Ciò che gli preme sottolineare, ai fini della discussione, è che soltanto facendo riferimento a principi non sociali si può delineare una modernità che non sia subordinata ad alcun altro principio e che possa essere diretta mediante l'esercizio delle proprie forze.

^{iv} Per un approfondimento sulle trasformazioni in seno allo stato-nazione e al ruolo dei governi nell'epoca contemporanea, cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1998, in part. il Cap. III, «E dopo lo stato nazione?».

^v A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 99.



UNA REALTÀ MULTICULTURALE

La demodernizzazione libera il Soggetto, unica figura in grado di costruire uno spazio di vita personale e aprirsi alla dimensione pubblica. Il richiamo al Soggetto è l'unica risposta all'interrogativo «*possiamo vivere insieme?*». Nel quinto capitolo del saggio *Libertà, uguaglianza, diversità*, dedicato alla società multiculturale, Touraine analizza l'orientamento del Soggetto nell'apertura agli altri e alla diversità. La tranquillità di cui hanno goduto molti dei paesi occidentali relativamente alla questione multiculturale è stata assicurata dal trionfo dell'idea nazionaldemocratica, in grado, entro certi limiti, di salvaguardare il pluralismo delle voci in campo ma, in nome di un paradigma progressista e scientifico, ha anche imposto regole e modi di vita uniformi, marginalizzando di conseguenza forme cosiddette «minoritarie». In questo modo, interi gruppi etnici so-

no stati inferiorizzati, quando non completamente distrutti. Questa idea di nazione ha cercato di coniugare il trapasso del modello di produzione industriale e la realtà delle identità locali ma lo ha fatto ingigantendo un sistema burocratico e amministrativo scivolato verso una razionalità livellatrice che ha semplicemente ignorato le differenze. Una blanda tolleranza assicurata dalle leggi non si è dimostrata una soluzione edificante nel riconoscimento delle minoranze.

Oggi ci troviamo di fronte al crollo di questa idea dello stato liberal-nazionale, caduto sotto i colpi di scure della demodernizzazione, e il multiculturalismo, non più protetto dall'apparato legislativo e burocratico, appare in tutta la sua nudità. Il pericolo maggiore che si corre oggi è la volontaria creazione di un sistema comunitaristico, volto alla produzione di una società totale che difenda a oltranza pratiche e poteri locali e, al contempo, combatta sotto ogni aspetto ciò che si configura come «diverso». Nel pensiero di Touraine, tanto il liberalismo economico globalizzato quanto il comunitarismo politico, rappresentano minacce gravissime alla comunicazione interculturale e alla libera costruzione dell'identità personale, ma nei dialoghi con Farhad Khosrokhavar conferma il principio secondo il quale, dei due prodotti della contemporaneità, la chiusura comunitaristica costituisce il peggiore dei mali.^{vi} La creazione di barriere psicologiche, a livello individuale e collettivo, frutto della follia totalitaria, neutralizzano non solamente il dialogo con l'altro, ma il suo stesso riconoscimento come essere umano. Questo è il motivo per cui «*la comunicazione interculturale sarà possibile solo se in precedenza il Soggetto è riuscito a svincolarsi dalla comunità. L'Altro potrà essere riconosciuto come tale soltanto se viene compreso, accettato e amato in quanto Soggetto*».^{vii} Soltanto quest'ultimo, consapevole del suo progetto di vita personale, diventa fulcro attivo di mediazione e può unire azione strumentale e identità culturale. Liberato dall'appartenenza a dispositivi di potere che ne inficiano l'opera e l'iniziativa, il Soggetto può

^{vi} Cfr. A. Touraine, F. Khosrokhavar, *La ricerca di sé, dialogo sul soggetto*, Il Saggiatore, Milano 2003.

^{vii} A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, cit., p. 183.

procedere a ciò che viene definita *ricomposizione del mondo* che «porta in sé principi di organizzazione e trasformazione della vita pubblica, ma è anzitutto ricomposizione dell'individuo, creazione del Soggetto come desiderio e capacità di coniugare l'azione strumentale con un'identità culturale comprendente le relazioni interpersonali e la vita sessuale e affettiva, nonché la memoria collettiva e personale».^{viii}

Tra le situazioni che la politica è costretta ad affrontare, quella dell'immigrazione occupa un posto centrale. Touraine passa in rassegna lo status di gran parte dei paesi europei, i quali fanno registrare percentuali sensibilmente diverse di cittadini immigrati, sottolineando come in Germania o in Francia la questione sia più urgente rispetto a paesi come l'Italia il cui apparato politico, tuttavia, non intende rimandare la discussione del problema. Il sociologo ricorda le due strategie cui si è fatto ricorso per ovviare a quello che ormai è considerato un problema a tutti gli effetti. La prima è quella dell'assimilazione, per cui gli immigrati, usufruendo di servizi, leggi e statuti della nazione accogliente, si fondono con la società locale dando vita a «seconde generazioni» di cittadini che perdono qualsiasi contatto con la nazione d'origine degli antenati. La seconda, invece, si basa sull'autogestione delle popolazioni immigrate, volontariamente dislocate e rette da statuti a parte. Quest'ultima soluzione, tradotta nella pratica, consente agli immigrati di mantenere integralmente usi, costumi e persino leggi, con il riconoscimento *de facto* da parte delle autorità ospitanti. Ma, chiosa Touraine, nessuna di queste soluzioni mira realmente alla costruzione di una vera realtà multiculturale volendo, la prima, immettere spontaneamente due o più culture specifiche in un unico contenitore nazionale dominante e impedendo, la seconda, qualsiasi tentativo di comunicazione, favorendo indirettamente casi di aggressività nei confronti dell'etnia mantenuta in stato di separazione. L'obiettivo relativo al vivere insieme è quello di recuperare il vero significato del multiculturalismo, da non valutarsi solo in quanto prodotto della frammentazione sociale né come crogiuolo culturale diffuso su scala mondiale: esso deve tentare la coniugazione della diversità delle culture inserite nel panorama massificato dei prodotti culturali e non deve produrre né una partecipazione senza integrazione, né un'integrazione senza partecipazione: «L'obiettivo che corrisponde all'idea di società multiculturale consiste nel coniugare la partecipazione alla razionalità strumentale con la difesa attiva di un'identità culturale e questa coniugazione non può realizzarsi che a livello di comportamenti personali».^{ix} Sarà possibile dirigersi verso una società multiculturale soltanto se si elimina la tentazione di universalizzare il proprio modo di vivere. Touraine dimostra di accettare la superiorità dell'ideale democratico, ma solo nella misura in cui riesce a promuovere il pieno riconoscimento della diversità e a coniugare felicemente l'utilizzo delle tecnologie e il ripristino delle autonomie culturali. Non potrebbe esserci, a giudizio del sociologo, nessun'altra idea di democrazia.

Nella realtà multiculturale la comunicazione non deve avvenire direttamente tra culture, sentite necessariamente come astratte e difficilmente coniugabili, ma tra esperienze di vita e ipotesi di miglioramento, personali e collettive. La dimensione personale e individuale, nel confronto con la modernità e i suoi parametri di riferimento, è imprescindibile; collocando l'altro - e di conseguenza se stessi - all'interno del procedimento di cambiamento definito dalle fasi storiche, è

^{viii} *ibid.*, 196.

^{ix} *ibid.*, 207

possibile sviluppare l'idea di confronto e riconoscimento delle culture, per cui «*la comunicazione interculturale è il dialogo tra individui e collettività che dispongono, al contempo, degli stessi principi e di esperienze storiche differenti per rapportarsi gli uni agli altri*».^x Saremo in grado di comunicare se riconosceremo negli altri degli individui sottoposti automaticamente alle stesse forze della modernità (la razionalità e i diritti umani inalienabili) e se saremo in grado di accettare l'idea secondo la quale apparteniamo allo stesso pianeta e alle stesse leggi che governano la natura: in fondo, la storia degli altri è la nostra stessa storia.



CONCLUSIONI

Il pensiero di Alain Touraine, in un'epoca contrassegnata dalla sfiducia e dall'inattività, ha il merito di partire dalla base, ovvero dall'individuo che si erge nella solitudine del mondo contemporaneo. Tentare di mettere in comunicazione le culture nella loro interezza, come se si trattasse di sistemi filosofici di vita, si dimostra di volta in volta del tutto inutile. Ma, prendendo spunto dall'isolamento generato dalla disgregazione dei diversi modelli di organizzazione sociale è possibile vedere la luce alla fine del tunnel, e questa luce si chiama Soggetto. Una figura che può ricostruirsi basando la propria articolazione sugli unici principi che non rimandano ad altro, ovvero la ragione e i diritti umani fondamentali. Partendo dalla realtà umana che ognuno di noi è e può diventare, assumendo il pieno controllo delle capacità e rifiutando la sottomissione a principi sociali che tendono a fare dell'uomo una potenza etica, accidente di una sostanza astratta e spesso costruita ad arte, ci si orienta verso la diversità considerata non più come pericolo o ostacolo, ma come ulteriore fattore di personalizzazione e autocostituzione della soggettività. È implicito, per l'intellettuale francese, rigettare ogni forma di costrizione che impedisca il pieno sviluppo delle potenzialità individuali, sia essa un fattore identitario, politico o religioso. La soggettivazione non può realizzarsi se non in totale libertà, lontana da dogmi o prescrizioni morali ritenute necessarie e intrascendibili: essa deve seguire le linee-guida della laicità, del libero orientamento della sessualità e dell'informazione. È altrettanto pacifico che il pieno riconoscimento della diversità può verificarsi soltanto se tutte le parti in gioco accettano e sviluppano questo ideale della soggettivazione, coltivando proficuamente i principi della modernità: in caso contrario, non potrà esserci alcun riconoscimento.

La sociologia di Alain Touraine mostra tuttavia il fianco a una possibile obiezione: così come la morale intenzionale kantiana, basata sullo sviluppo dell'imperativo categorico, dava per certa l'ineluttabilità della ragione come fattore universale, valido dunque in ogni uomo o donna, anche la soggettivazione touraniana basa il proprio successo dando per scontata l'universale capaci-

La sociologia di Alain Touraine mostra tuttavia il fianco a una possibile obiezione: così come la morale intenzionale kantiana, basata sullo sviluppo dell'imperativo categorico, dava per certa l'ineluttabilità della ragione come fattore universale, valido dunque in ogni uomo o donna, anche la soggettivazione touraniana basa il proprio successo dando per scontata l'universale capaci-

^x A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale*, cit., p. 238.

tà di adeguarsi ai principi non sociali della contemporaneità. Registriamo ancora, purtroppo, una serie interminabile di ostacoli, culturali, politici e individuali, che frenano a dismisura questa possibilità. Non è certo, infatti, che tutti possano o vogliano prepararsi a questo compito. Ma, come ogni teoria sociologica che si rispetti, anche quella dell'intellettuale francese si presenta come un'utopia, un contenitore astratto di potenzialità dal quale attingere e in base al quale orientare, passo dopo passo, la riuscita della propria autocostituzione e la disposizione nei confronti di chi vive in maniera diversa dalla nostra.



UN INTELLETTUALE DI VOCAZIONE.

A PROPOSITO DE LA VOCAZIONE DELL'ARCIERE. PROSPETTIVE CRITICHE SUL PENSIERO DI JOSÉ ORTEGA Y GASSETⁱ

ANNA DI SOMMA

*Ogni atto di guardare è [...] generato da una determinata intenzione: e quanto meno è cosciente in colui che guarda tanto più autenticamente ci si rivela. Gli sguardi costituiscono quindi un vocabolario.*ⁱⁱ

«Un intellettuale di vocazione - non pretendo di essere altro, e lo sono con frenesia».ⁱⁱⁱ Così si esprime il filosofo spagnolo Ortega y Gasset nell'ultima lezione contenuta in *Che cos'è filosofia*, quel corso di

ⁱ G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012. D'ora in poi il testo verrà citato con la sigla V. A.

ⁱⁱ J. Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, introduzione di L. Pellicani, tr. it. di L. Infantino, Armando, Roma 2001, p. 108.

ⁱⁱⁱ J. Ortega y Gasset, *Cos'è filosofia*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova 1994, p. 156. Cfr., sul tema generale della filosofia spagnola, G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, il Mulino, Bolo-

lezioni del 1929 precedenti di un anno *La ribellione delle masse* dove l'antidoto che il filosofo madrilenno oppone allo *specialismo* scientifico, al «*terrorismo dei laboratori*» e all'idealismo, l'altro pericolo che accompagna sempre il pensiero occidentale, è un ripensamento della filosofia, della cultura e della società. Ripensamento al cui centro è il tema della *vita*. Afferma Ortega nell'XI lezione di *Che cos'è filosofia* che

la realtà radicale è la nostra vita, quella di ciascuno di noi. Tenti pure qualcuno di parlare di un'altra realtà come più indubitabile e originaria di questa e vedrà che è impossibile. Né certamente il pensare è anteriore al vivere, poiché il pensare vede se stesso come parte della mia vita, come un suo atto particolare [...] insomma, qualsiasi realtà che volessimo porre come originaria, suppone la nostra vita, e il porre è già un atto vitale, è vivere.^{iv}

Le sue riflessioni affondano le radici nella radicalità della vita, nella circostanzialità della coscienza,^v nell'interazione inaggrabile di uomo-circostanza come affiora dalle pagine sulla categoria vitale della *trasparenza*, interpretabile come primo fatto della coscienza: «*Incontrarsi, informarsi di sé, essere trasparente è la prima categoria della nostra vita, e ancora una volta, non si dimentichi che a questo punto il sé non è solo il soggetto ma anche il mondo, questo è in modo immediato vivere.*»^{vi}

La relazione uomo-circostanza pone in primo piano la questione dell'agire e l'aspetto creativo e volontaristico dell'azione sociale, coniugato alle riflessioni esistenzialistiche, si innesta per Ortega immancabilmente sul tronco dello *storicismo*. Uno storicismo non assoluto, in cui l'uomo si trova immerso in un processo storico ben lontano dalle impostazioni *totalistiche* dell'idealismo, ma, anche, dall'utilitarismo positivisticò come emerge, soprattutto, dalle riflessioni sulla storia che mettono in luce un distacco tanto dalla ragione *galileiana* - quella della scienza - quanto dalla *cartesiana* - quella della filosofia. Si tratta dell'estremo gesto, della radicale operazione della ragione vitale, che per eliminare le scorie di *las dos grandes metáforas* della storia della filosofia - il realismo e l'idealismo - compie l'*Aufhebung* dell'impostazione «soggettocentrica» in nome

gna 2013. Cfr. anche A. Savignano, *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Genova 2005. Id., *Introduzione a José Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari 1996.

^{iv} J. Ortega y Gasset, *Cos'è filosofia*, cit., p. 143.

^v La letteratura critica non è concorde sull'inquadramento del pensiero orteghiano in una direttrice teorica ben precisa e dai contorni definiti. Come ha sottolineato Cacciatore ci sono coloro che come Ferrater Mora optano per la tripartizione: oggettivismo-prospettivismo-razio-vitalismo; altri come Morón Arroyo condensano il percorso in due nuclei principali: neokantismo e vitalismo; altri ancora che come González Caminero dividono in prospettivismo-razio-vitalismo e storicismo. Cfr. G. Cacciatore, «Ortega y Gasset e Dilthey», in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli 1993, p. 291, nota 6. In linea con la lettura di Cacciatore c'è quella «problematista» di Sevilla su cui ci soffermeremo tra poco. Da ricordare è anche la posizione di Infantino che individua nell'esistenzialismo, nella tradizione sociologica di carattere normativo e nello storicismo metodologico i percorsi lungo i quali Ortega si muove. Cfr. L. Infantino, «Prefazione», in J. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, Sugarco, Milano 1978, pp. 1-16. Infine, segnaliamo il recente volume di J. San Martín, *La fenomenologia de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid 2012, che propone una lettura fenomenologica del pensiero orteghiano.

^{vi} J. Ortega y Gasset, *Cos'è filosofia*, cit., p. 147.

dell' *esecutività*. Il carattere *esecutivo*, concreto e individuale della vita compare laddove si trascende il suo statuto meramente biologico, psicologico e antropologico per attingere a una dimensione autentica, ossia, *vitale* della filosofia. La vita *esecutiva* si configura, infatti, come «un essere occupati in questa o in un'altra attività, un fare. Ma ogni fare è occuparsi di qualcosa per qualcosa. [...] Questo per, in vista del quale io faccio questo e in questo fare vivo e sono, l'ho deciso [...] la mia vita piuttosto che fare semplicemente, è decidere un fare». ^{vii} L'uomo per Ortega è costituito da un *dinamismo* continuo e inesorabile tra l'io e la propria circostanza, ossia, con la propria collocazione spazio-temporale, *dinamismo* che lo rende un ente storico, un *vivendo*, un flusso continuo di esperienze. Nella cornice teorica orteghiana «*contrassegnata dal passaggio dalla antropologia alla metafisica*», ^{viii} sono da considerarsi apporti decisivi quelli di Scheler, Hartmann, Husserl, Dilthey, ^{ix} Heidegger^x e Kant.

Fonti teoriche, queste, con cui Ortega colloquia costantemente in una modalità *oscillante* tra la *prossimità di intenzioni* e la *distanza di soluzioni* come le riflessioni contenute in *Che cos'è filosofia* lasciano ipotizzare. Quest'opera di *transizione*, in cui la riflessione orteghiana sembra proporre in linea con Hartmann un ritorno alla metafisica, al di là della gnoseologia, e in linea con Heidegger una *distruzione*, o meglio una *decostruzione* della filosofia che ha sullo sfondo la husserliana *Lebenswelt*, mette in luce quella particolare *vocazione* all'approfondimento della «*marcia errabonda della filosofia, senza orientamento né traiettoria*»^{xi} per un suo autentico superamento nella terra vitale della filosofia; movimento, quello orteghiano, simile a quello heideggeriano nei riguardi della metafisica, di una *Überwindung*, ossia di un superamento, e di una *Verwindung*, ovvero di

^{vii} *ibid.*, p. 150.

^{viii} A. Savignano, «Introduzione», in J. Ortega y Gasset, *Cos'è filosofia*, cit., p. 7.

^{ix} Sul rapporto tra Dilthey e Ortega cfr. G. Cacciatore, *Ortega y Gasset e Dilthey*, cit. L'autore propende per un'interpretazione che superi le istanze di superamento e inveroamento critico o di marcata distanza tra il filosofo renano e quello madrileno. Non si tratta di un'iniziale influenza dello storicismo diltheyano su Ortega per poi passare «*ad una fase di critica nei confronti di una ragione storica fondata esclusivamente su processi di comprensione di carattere empatico-psicologico*» (*ibid.*, p. 290). L'aspetto su cui occorre porre l'attenzione secondo Cacciatore è il concetto di vita e del razio-vitalismo, mostrando la volontà di chiarire in che modo la diltheyana ragione storica e la orteghiana ragione vitale siano meno distanti di quanto lo stesso Ortega affermasse.

^x Il rapporto con Heidegger risulta sin dall'inizio controverso. Come ha sottolineato A. Savignano nell'*Introduzione* a *Che cos'è filosofia* vanno mitigate le posizioni estreme che individuano un debito teorico che finisce con il ridimensionare l'originalità di Ortega, come quelle di C. Morón Arroyo che «*lo considera una sintesi a-sistematica mutuata dalle riflessioni di Hartmann e di Heidegger*» o di J. Marias «*che tende a sottolineare [...] nelle opere anteriori certe attitudini precorritrici della fase matura*» (*ibid.*, p. 7). Savignano propende per la posizione di N. R. Orringer che sottolinea l'apporto decisivo ma non esclusivo della filosofia tedesca a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Cfr. C. Morrón Arroyo, *El sistema de Ortega*, Ediciones Alcalá, Madrid 1968; J. Marias, *Ortega*, Alianza, Madrid 1983; N. R. Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, CSIC, Madrid 1984. Oltre alla condivisione di temi quali quelli della fatticità dell'esistenza, della storicità, della critica alla tecnica possiamo dire con Franco Volpi che la massima prossimità tra i due è ravvisabile nello «*smascherare la massificazione dei valori e la perdita di autenticità*», F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 299.

^{xi} J. Ortega y Gasset, *Che cos'è filosofia*, cit., p. 168.

un'accezione-approfondimento.^{xii} L'alternativa teorica è quella tra problemi *silvestres* - autentici, abissali, radicali, ineludibili - e problemi *mansos* - pseudo-problemi, anticipatamente risolti, narcotizzati - dove i problemi *selvatici* ci immettono in un *fuori* assoluto nel quale ci sentiamo naufraghi, smarriti, persi: poiché la stessa «vita è perdizione. Proprio per questo ci obbliga, lo vogliamo o no, ad uno sforzo per orientarci nel caos».^{xiii} E il caos non è altro che l'assoluto dentro delle cose e delle idee che costituiscono quella foresta «indomita e pericolosa» in cui il filosofo, come il cacciatore nella campagna, è sempre all'erta.^{xiv} Gli unici modi per orientarsi sono per Ortega la filosofia e la cultura, *fari* nella tempesta per l'uomo naufrago, e che si concretizzano in quel progetto di ragione vitale che si dipana lungo tutto l'arco della sua produzione.



Il tema del *razio-vitalismo*, dello *storicismo* e dello statuto non solo teorico, ma, innanzitutto, *pragmatico* della riflessione orteghiana è messo in luce dal recente volume collettaneo *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset* a cura di Giuseppe Cacciatore e Armando Mascolo, che prendendo le distanze dal disinteresse verso la filosofia iberica e dalla ironica disinformazione secondo cui «un filosofo spagnolo desta un interesse pari a quello che sollecita un torero tedesco», si concentra sui nodi nevralgici dell'opera orteghiana e sugli interrogativi che essa pone. Ciò che guida le analisi condotte dai vari autori è, innanzitutto, l'idea che l'imperativo di riformare il *milieu* sociale e intellettuale dell'uomo spagnolo, avvertito con tragica lucidità da Ortega, renda la sua filosofia meno *accademica* e più *circostanziale* e mondana essendo legata alla funzione primaria di «*utensile per la vita*».^{xv}

L'attitudine *rigenerazionista*, come sottolinea Mascolo, caratterizza l'intero passaggio dal XIX al XX secolo in Spagna. L'autore mette in evidenza il duplice statuto del clima rigenerazionista in cui Ortega si colloca: quello *organicista* di matrice positivista che contrapponeva a una fase di malattia e degenerazione del corpo sociale una condizione di rigenerazione e salute; quello maggiormente legato alle questioni più strettamente politiche degli ultimi decenni del '98 e dove rigenerazione si lega maggiormente alla questione del valore morale della Spagna in quanto nazio-

^{xii} M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 45-65.

^{xiii} J. Ortega y Gasset, *Che cos'è filosofia*, cit., p. 170.

^{xiv} Id., *Meditazioni sulla felicità*, introduzione di D. Argeri, tr. it. di R. Cocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Gallarate 1994, p. 202: «Come il cacciatore in quel fuori assoluto che è la campagna, il filosofo è l'uomo all'erta nell'assoluto dentro delle idee, che sono anch'esse una foresta indomita e pericolosa».

^{xv} Ortega afferma in *Aurora della ragione storica* che «il significato originario della frase secondo cui una cosa rappresenta un problema per l'uomo non ha un carattere intellettuale e ancor meno scientifico. Tutto il contrario: poiché l'uomo si trova vitalmente, cioè a dire, realmente perso tra le cose, e di fronte alle cose, non ha altra soluzione che formarsi un repertorio di opinioni, credenze o atteggiamenti intimi riguardo a esse»: J. Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*, Sugarco, Milano 1983, p. 108.

ne. «Ortega forgiò il suo pensiero in un continuo e serrato dialogo con gli scrittori della generazione del '98. Con questa generazione Ortega condivide l'intenso dolore e l'amarrezza per lo stato di profonda prostrazione in cui versa la realtà spagnola, cercando di rintracciarne e analizzarne le possibili cause nell'ambito della cultura, dell'educazione, della politica e della scienza del proprio paese».^{xvi}

La terapia utilizzata dal filosofo è di carattere *pedagogico* in perfetto spirito platonico: solo un'educazione volta a un'europizzazione^{xvii} della Spagna - e qui sta il dissenso profondo che susiste tra Ortega e Unamuno come pone in luce l'autore - può risollevare le sorti dell'uomo spagnolo. Nel contesto squisitamente pratico del suo *iter* speculativo si inserisce, dunque, il discorso sulla *Bildung*, sulla *Kultur* e sull'*humanitas*, dove il fare esperienza dell'uomo è strettamente connesso alla tradizione storica d'appartenenza. Come sottolinea Mascolo, è nel continuo processo di *umanizzazione e formazione* che si evince lo stretto nesso che sussiste tra l'antropologia filosofica di Ortega e la *Bildung* tedesca con cui egli entra in contatto durante i corsi universitari che a partire dal 1905 segue a Lipsia.^{xviii} La condizione sofferente e dura del dolore per il «*marmoreo blocco d'amarrezza*» che la Spagna costituisce va *coltivata* per un risanamento più efficace. Il pessimismo *metodico*^{xix} e non metafisico che contraddistingue il pensatore madrilenico si declina con l'imperitura attesa di una possibile rinascita. L'esecuzione di tale progetto rigenerazionista è ciò che rende il *pensamiento* una faccenda, un *quehacer* che come quello della vita ha costantemente a che fare con il circostanzialismo e il prospettivismo.

Questi ultimi concetti sono al centro del saggio di Sevilla secondo il quale circostanzialismo e prospettivismo «*configuran los dos vértices laterales que triangulan la concepción orteguiana de la filosofía en un tercer punto angular, consistente a la vez en un abisal y paradójico vórtice: el "problematismo", vertiginoso impulso por el nuevo pensar que centrifuga en su movimiento espiral toda la historia de la filosofía*».^{xx} L'autore definisce Ortega «*filosofo transnazionale che conduce dal particolare all'universale; dal problematismo del reale concreto all'assolutezza dei problemi della filosofia; dalla superficie in cui la vita si circostanzializza alla profonda ed enigmatica dimora del senso*»^{xxi} in cui la connessione triangolare tra prospettiva circostanziale, prospettivista e problematista assurge a autentico «*tema del nostro tempo*». Tema che non è il problema dell'essere ma l'essere del problema. La filosofia si occuperà, anzi si *preoccuperà* di questioni radicali, anche insolubili, in cui la vita emerge come elemento *perturbante*. Quella di Ortega è interpretabile come una ontologia del problematismo in cui il pensiero si ele-

^{xvi} *ibid.*, p. 260.

^{xvii} Dove per *europizzazione* dobbiamo intendere sostanzialmente *germanizzazione*. Ortega infatti tenta di superare quella divaricazione tra *nieblas germánicas* e *claridad latina*, ossia tra profondità tedesca e impressionismo spagnolo, attraverso una dialettica profondità-superficie. Ha sottolineato quest'aspetto M. Lida Mollo in «Metafisica dell'espressione tra "ideas en germen e ideas en flor"», in E. Nicol, *Metafisica dell'espressione*, prefazione di G. Cacciatore, traduzione, introduzione e note a cura di M. L. Mollo, La Città del Sole, Napoli 2007, p. 28, nota 3.

^{xviii} V. A., p. 267.

^{xix} *ibid.*, p. 273.

^{xx} J. M. Sevilla Fernández, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de E. Hidalgo-Serna, Anthropos, Barcelona 2011, p. 311.

^{xxi} V. A., p. 413.

va a esercizio ermeneutico storico-filosofico e in cui il ruolo della ragione è centrale. Lo stesso pensiero e la stessa ragione nascono come «*reacción al problematismo*»^{xxii} e dove il problematismo è lo stesso essere della circostanza la quale per questa sua natura ci induce *non* a contemplare - come se la realtà fosse qualcosa di statico - ma ad agire - essendo essa pura possibilità, *dynamis* che esige un nostro atto di realizzazione, di autodeterminazione pratica. In questo contesto accanto alla triade ora menzionata di *prospettiva*, *problema* e *circostanza*, possiamo fare riferimento a un altro gruppo di concetti: *vita*, *ragione* e *storia* dove a emergere è il nesso uomo-mondo, io-circostanza su cui trova fondamento quel progetto orteghiano di critica della *ragione vitale* molto vicino alla diltheyana *ragione storica* e alla vichiana *ragione narrativa* e prossimo agli orientamenti dello storicismo critico problematico contemporaneo.^{xxiii}

Sul nesso vita, ragione e storia si sofferma il contributo di Cacciatore, che affronta i nuclei tematici della *crisi* e della *filosofia* sullo sfondo del *raziovitalismo*. «*La ragione vitale non è una mera riduzione della ragione alla vita, non è una ragione della vita contrapposta alla ragione della non-vita, ma è quell'abito del ragionare che sa e vuole volgersi all'individualità concreta nel suo farsi, alla vita dell'essere nel suo circostanziarsi, alla struttura storica essenziale della realtà umana*».^{xxiv} La compenetrazione di

^{xxii} J. M. Sevilla Fernández, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, cit., p. 242.

^{xxiii} Così afferma uno degli esponenti contemporanei dello storicismo critico-problematico in riferimento alla filosofia orteghiana: «*Elemento di continuo e coerente confronto con la mia particolare interpretazione dello storicismo critico-problematico*», cfr. G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, cit., p. 22. Sulla connessione di Ortega con la corrente dello storicismo, cfr. J. M. Sevilla Fernández, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, cit. e Id., *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Guerra, Perugia 2002. Per una discussione delle coordinate teoriche dello storicismo critico problematico cfr. F. Tessitore, *Profilo dello storicismo politico*, UTET, Torino 1981, Id., *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli 1971, Id., *Storicismo e pensiero politico*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1974; Id., *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1996; Id., *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2001. Sullo stesso tema cfr. G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, cit., in particolare i testi dell'Appendice, «*Politicità dello storicismo*», pp. 344-360; «*Lo storicismo critico problematico tra etica e politica*», pp. 361-87; «*Storia e teoria dello storicismo*», pp. 389-411. Lo storicismo critico problematico non è un «*reperto paleolitico [...] giustificazione acritica dell'accaduto, come astratta esaltazione dell'essere storico dell'uomo*» - Id., *Lo storicismo critico problematico tra etica e politica*, p. 361 - esso scavalca la dimensione totalistica e assoluta della storia per mantenere la tensione dialettica tra connessioni dinamiche tra universale e particolare, tra strutture logiche e dati empirici, forme e vita. Questa idea dello storicismo critico-problematico si richiama in modalità che vanno dall'assunzione critica alla messa in discussione, a Humboldt, Dilthey, Troeltsch, Meinecke, Vico, Hegel e mette in chiaro l'esigenza di coniugare la *Frage* filosofica sulla *fondazione* con la dimensione storicistica della *Weltanschauung*: «*il nuovo storicismo non rinuncia, né può farlo, ad una fondazione filosofica della storicità, che, proprio per sfuggire alle aporie di ogni ontologia metafisica della storia, dà vita ad una gnoseologia e ad un'etica che radicalmente e filosoficamente ripensano il rapporto io-altro, individualità-universalità*»: Id., *Storia e teoria dello storicismo*, p. 390.

^{xxiv} V. A., p. 40.

ragione e vita che induce Ortega a identificare la *destinazione* dell'uomo in un riassorbimento della circostanza^{xxv} consente l'assunzione da parte della verità della stessa *multilateralità* del reale.

La multilateralità della realtà contro l'astrazione, i monismi e l'unilateralità è ciò che rende la vita una questione *problematica* alla quale accostarsi attraverso un metodo *adeguato*, che sia appunto *critico-problematico*, che rifugga tanto dal relativismo dei punti di vista, quanto dalla negazione della concretezza della vita tipica di un approccio razionalista. La verità e la cultura, insomma, non hanno una connotazione metafisica, ma vitale. Esse consistono per Ortega «in determinate attività biologiche, né più né meno biologiche della digestione o della locomozione [...] non c'è cultura senza vita, non c'è spiritualità senza vitalità».^{xxvi} La cultura e la filosofia vitali si stagliano sullo sfondo di una visione *critica* della filosofia. Si tratta di una crisi come *transizione*, come nota distintiva della *generazione*, «privilegiata unità di misura della differenza rispetto all'epoca dei padri, della percezione di un nuovo livello di esistenza».^{xxvii} Come ha sottolineato l'autore, è a partire dal *dispositivo* della ragione vitale che si profilano le problematiche della *civiltà* e della *cultura*,^{xxviii} mai avulse dalla circostanza determinata di colui che pone la domanda. La cultura va considerata come «una sorta di zattera della vita a cui aggrapparsi per ridare senso a sé stessa».^{xxix} Tra vita e cultura, in verità, non c'è iato né diffrazione poiché esse sono interdipendenti, l'una può esserci solo se c'è l'altra:

Contrapporre la cultura alla vita e reclamare la pienezza dei diritti di quest'ultima davanti alla prima non significa fare professione di fede anticulturale [...] Finora la filosofia è stata sempre utopistica. Per questo ogni sistema filosofico aveva la pretesa di valere per tutti i tempi e per tutti gli uomini. La filosofia, priva di dimensione vitale, storica e prospettivista, ogni volta faceva vanamente il suo gesto definitivo [...] La ragione pura deve essere sostituita dalla ragione vitale, all'interno della quale si collochi la prima.^{xxx}

^{xxv} J. Ortega y Gasset, *Meditazione del Chisciotte*, tr. it. di B. Arpaia, introduzione di O. Lottini, Guida, Napoli 1986, p. 43.

^{xxvi} Id., *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 96-8.

^{xxvii} V. A., p. 56. Concetto, quello di generazione, che ci fa pensare al filosofo renano Dilthey, anch'egli tanto sensibile al nesso vita, ragione e storia. Le consonanze tra i due filosofi sul concetto di generazione sono state messe in luce da Cacciatore in Ortega y Gasset e Dilthey, cit. L'autore afferma che «la generazione per Dilthey è un'indicazione, al tempo stesso, di un medesimo spazio di tempo vissuto (come rapporto di contemporaneità di individui) e di uno stesso tempo interno come forma di esperienza della vita» (*ibid.*, p. 298, nota 21), e per Ortega anche la comunanza di epoca e comunanza spaziale sono gli attributi della generazione. L'autore mette in relazione, inoltre, la teoria diltheyana del *Leben* con quella orteghiana di *circostanza*, e quella che in Dilthey si configura come ragione storica diventa in Ortega ragione *narrativa*. Restano però diversi gli atteggiamenti del renano e del madrileni per quanto riguarda la correlazione tra *spiegare* e *comprendere*. Se in Dilthey si tratta di una distinzione che va salvaguardata per garantire uno spazio proprio alle «scienze dello spirito» in Ortega è più viva l'esigenza di una integrazione dei metodi dell'*Erklären* e del *Verstehen*. Ha sottolineato questo punto M. L. Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 24, nota 2.

^{xxviii} V. A., p. 64.

^{xxix} *Ibidem.*

^{xxx} J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 131-5.

Il costante misurarsi di Ortega in termini di connessione *dinamica* e non *antinomica* tra cultura e vita gli consente, secondo la linea ermeneutica seguita da Cacciatore, di andare oltre i limiti del razionalismo di stampo cartesiano e del relativismo di tipo scientifico per passare al *prospettivismo vitale*.^{xxxix}

Il tema della *fine* della filosofia nella sua dimensione tradizionale è al centro di un'altra lettura di Ortega, quella di Ferracuti, *Ortega y Gasset e la fine della filosofia*, in cui attenzione maggiore è rivolta all'operazione orteghiana di ricongiungimento di *concetto* e *intuizione* che si danno nella loro *unità* a partire proprio dall'esperienza quotidiana^{xxxix} dove il «*pensare è un'attività che comprende sia la percezione, o intuizione, sia la concettualizzazione; la mancanza di uno dei due elementi procura dati incompleti: una visione astratta, se si elimina l'intuizione; irrazionale e contraddittoria, se manca la concettualizzazione*». ^{xxxix} Intuizione e concetto e la loro relazione ci fanno venire in mente l'interrogazione kantiana contenuta nell'*Introduzione alla Logica trascendentale* in cui il filosofo di Königsberg afferma che i pensieri senza contenuto sono *vuoti* e le intuizioni senza concetti sono *cieche*.^{xxxix} La presenza kantiana in Ortega è stata sottolineata da Colonnello in *Ortega y Gasset, la «ragione vitale» e la riforma del soggetto kantiano* che si concentra sul concetto di *oggettività*, sulla questione di ciò che rende oggetto un oggetto.

A partire dal tema dell'essere dell'ente, molto vivo all'interno di quel movimento neokantiano con cui Ortega entra in contatto tra il 1906 e il 1908 - gli anni in cui ottiene la borsa di studio a Berlino e partecipa ai seminari marburghesi - egli «*si indirizza al tema della vita come problema di individualizzazione rispetto al mondo della natura e della cultura*». ^{xxxix} Per Ortega, sottolinea Colonnello, le due «anime» tedesca e spagnola, esprimono un'attitudine idealista (la prima) e un'attitudine realista (la seconda) rispetto al mondo e all'oggetto. Prendendo in considerazione soprattutto *Reflexiones de centenario* Colonnello considera l'interpretazione orteghiana di Kant soprattutto a partire dalla questione *gnoseologica*. Il problema del kantismo sarebbe per Ortega quello dei *giudizi sintetici a priori* dove emerge la caratteristica principale dell'uomo moderno: la sfiducia, la diffidenza verso il mondo che è un caos, un disordine in cui non è l'appercezione trascendentale a fare chiarezza ma l'uomo nella sua determinata situazione storico-vitale, nella sua singola esperienza. La *ratio* a cui Ortega fa ricorso è una facoltà che si allontana dai sentieri battuti dalla razionalità moderna, il cui scacco, nato dal mito dell'autotrasparenza logica ed epistemologica, è all'origine di quell'interesse sugli aspetti metaletterari di un'opera quale il *Chisciotte* di Cervantes al centro non solo degli interessi di Ortega ma anche di quella generazione che va da Unamuno a Américo Castro, da Croce a Zambrano.^{xxxix}

^{xxxix} V. A., p. 67.

^{xxxix} *ibid.*, p. 187.

^{xxxix} *ibid.*, p. 188.

^{xxxix} I. Kant, *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2007, *Logica trascendentale, Introduzione*, § 1, p. 109.

^{xxxix} V. A., p. 101.

^{xxxix} Cfr. G. Cacciatore, «Di alcuni pensieri filosofici sul Chisciotte», in *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 2, 2006, pp. 19-27, in cui l'autore mette in risalto soprattutto le posizioni di Zambrano

Proprio sullo statuto metaletterario della figura di Chisciotte va segnalata la relazione di Gorla in cui emerge una «messa in scena della prima crisi epistemologica della modernità».^{xxxvii} L'autrice analizza le osservazioni orteghiane contenute in *Meditazioni del Chisciotte* circa i generi letterari, mettendo in evidenza il concetto di *novela* concepito dal filosofo a partire dalla relazione contenuto-forma tematizzata tenendo presenti le *Novelas ejemplares* di Cervantes.

La critica orteghiana alla modernità presenta quella *vis* decostruzionista su cui si sofferma anche Galán, che analizza il concetto orteghiano di *modernità* nell'ambito della riforma della ragione. Nel saggio l'autore evidenzia come «la critica orteghiana alla modernità presenta il tipico tratto decostruzionista che suole svuotarla della sua esigenza fondamentalista nell'autocoscienza»,^{xxxviii} critica in cui si profila una nuova esigenza di *illuminismo*. Testo privilegiato in questo saggio è *La storia come sistema* del 1935 in cui, secondo Galán, sulle tracce nietzscheane e simmeliane della critica alla cultura si fa largo un'idea di *modernità* fondata sulla stretta connessione tra la struttura razionale del mondo, sulla illimitata capacità conoscitiva della *ratio* e sull'equazione *sapere* e *potere*, che rende possibile lo sviluppo progressivo della *tecnica*, che non è considerata come un *destino* ontologico, il *Geschik* heideggeriano, ma come la *forza produttiva* dell'uomo. Per l'autore è proprio il confronto con Heidegger che mette in luce lo statuto illuminista della prospettiva teoretica di Ortega, il quale non si porrebbe come un ispiratore della post-modernità alla stregua di Heidegger. Anzi, per Galán nel pensiero del filosofo spagnolo non c'è tentazione dell'abisso, nostalgia romantica delle origini, né volontà di sostituire la ragione con il mito o con il pensiero essenziale.^{xxxix}

Un altro contributo si sofferma sulla relazione Ortega-Heidegger, quello di Savignano che analizza la teoria orteghiana della vita *esecutiva* nel confronto con Husserl e Heidegger. L'autore ricostruisce le fasi dell'accostamento dell'Ortega maturo alle figure di Dilthey, Husserl e Heidegger attraverso la mediazione di Misch, il genero di Dilthey. Attenzione particolare è rivolta ai limiti e alle ambiguità dell'approccio orteghiano a questi autori, riconoscendo, tuttavia, che «Ortega è geniale pure nei fraintendimenti poiché anche a essi si può far in parte risalire l'originale teoria dell'esecutività, che rappresenta il nucleo della sua filosofia della vita in dialogo con la Lebensphilosophie e l'esistenzialismo e che ha dato luogo alla "scuola di Madrid"».^{xl} Savignano passa in rassegna le analisi di Ortega della husserliana teoria dell'*epochè* sviscerando i nodi teorici di *Sensación, construcción e intuición* (1913), dove la filosofia viene caratterizzata «in termini husserliani come scienza senza presupposti»;^{xli} di *Sobre el concepto de sensación* in cui Ortega teorizza per la prima volta il concetto di *esecutività* che si rivela come la soluzione per superare la componente idealistica della fenomenologia, ossia l'astrattezza teorica del principio cartesiano della coscienza. Secondo lo studioso le riflessioni orteghiane devono molto alle analisi critiche di Misch sull'astrattezza della coscienza e sulla

e Croce sulla figura paradigmatica di Chisciotte: «Il prototipo chisciottesco del conflitto tra la realtà sognata e immaginata e quella del mondo reale [...] è quello stesso che costringe la filosofia a farsi storia e letteratura se vuole essere all'altezza del moderno e delle sue ambiguità» (*ibid.*, p. 25).

^{xxxvii} V. A., p. 247.

^{xxxviii} *ibid.*, p. 81.

^{xxxix} *ibid.*, p. 86.

^{xl} *ibid.*, p. 400.

^{xli} *ibid.*, p. 386.

epochè^{xlii}. Sulla scorta dell'interpretazione di Misch, il filosofo spagnolo pensa che Heidegger non abbia fatto altro che riconvertire sul piano delle categorie dell'esistenza le diltheyane categorie della vita senza un apporto innovativo. Nel tentativo di superamento dell'aspetto idealistico della fenomenologia si inserisce, però, l'importanza che la posizione heideggeriana riveste, la cui categoria esistenziale della *Befindlichkeit* Ortega ritiene essere l'unico aspetto veramente originale. Solo l'attenzione sulla situazione emotiva risulta illuminante poiché getta luce sull'elemento *pate-* tico del vivere umano che solo secondariamente istituisce con il mondo circostante una relazione *teoretica*.^{xliii}

Nel volume non sono mancati saggi che hanno messo in luce affinità e differenze tra Ortega e autori come Popper, come mette in luce Pellicani nel saggio, il quale in *Società aperta e i suoi nemici* effettua una *diagnosi* delle società *aperte* e *chiuse* assumendo come paradigmi Sparta e Atene. Come Popper anche Ortega rimane turbato da quei movimenti apparentemente rivoluzionari ma sostanzialmente autoritari e reazionari, come il bolscevismo, il fascismo e il nazismo che si affermano tra le due guerre e che hanno come scopo quello di distruggere l'edificio della civiltà liberale.^{xliv} Come sottolinea Pellicani, Ortega, in consonanza con Popper, asserisce in *Una interpretazione della storia universale* che «la vita di un popolo in tutti i suoi lati può essere caratterizzata da queste due attitudini: una, di essere aperta ad altri modi differenti di essere uomo, diversi dal suo; l'altra non dirò di essere chiusa, perché sarebbe improprio, ma di essere sommersa nel proprio modo d'essere, attenta soltanto ad esso; insomma assorta in se stessa».^{xlv} Entrambi i filosofi analizzano attraverso indagini storico-sociologiche le condizioni che hanno reso possibile la degenerazione e la disgregazione della società tradizionale con l'inizio della modernità.

Altre figure che hanno costruito un «colloquio di pensiero» con Ortega, e su cui interessanti posizioni e prospettive sono state elaborate, sono quelle di María Zambrano, su cui si sofferma la relazione di Spanu^{xlvi} che sottolinea come la ragione *poetica* elaborata dalla filosofa sia debitrice alla orteghiana ragione *vitale* soprattutto per il concetto di *persona* e il concetto di *biografia*, che è un modo *rischioso* di accedere all'altro, eppure l'unico modo possibile: «Ogni vita è un segreto, un enigma. Per questo la biografia è sempre una rischiosa intuizione. Non esiste un metodo sicuro per trovare la chiave dell'arcano dell'esistenza altrui».^{xlvii}

Sul filosofo José Manuel Gallegos Rocafull, che «ci introduce non tanto nella questione del cattolicesimo in Ortega, ma della presenza di Ortega in molti filosofi cattolici spagnoli»^{xlviii} discute Porciello, la cui interpretazione si lega all'esigenza di comprendere se l'incontro di Ortega con un pensatore

^{xlii} *ibid.*, p. 389.

^{xliii} *ibid.*, p. 399.

^{xliv} *ibid.*, p. 344.

^{xlv} J. Ortega y Gasset, *Per una interpretazione della storia universale*, cit., pp. 142-3.

^{xlvi} Sulla figura di Zambrano cfr. G. Cacciatore, «María Zambrano: la storia come delirio e destino», e Id., «Il pensiero insulare di María Zambrano: mito, metafora, immaginazione dell'umanità originaria», in Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, cit., pp. 79-124; 159-75.

^{xlvii} J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 8.

^{xlviii} V. A., p. 350.

tomista possa essere considerato una sintesi o un paradosso^{xlix} tenendo in considerazione soprattutto quanto Rocafulfull afferma in *Personas y Masas. En torno al problema de nuestro tiempo*.¹

Altro personaggio chiave di queste analisi sulla filosofia di Ortega è Ramon Menéndez Pidal, che precede di poco la cosiddetta generazione del '98, con il quale quest'ultima si misura costantemente. Nel suo saggio Tessitore ricostruisce il confronto, anzi, lo scontro, tra Ortega e Pidal, esponenti di due visioni della Spagna. L'autore parte dai presupposti teorici del testo che Pidal pubblica nel 1947 a mo' di introduzione della rivista da lui diretta *Historia de España: Los españoles en la historia*,^{li} che prosegue quella polemica con Ortega già avviata nel testo del 1926 *Orígenes del español* e che traccia una storia della linguistica della Spagna nella salda convinzione di una correlazione stretta tra parola, storia e società. L'analisi filologica pidaliana mostra di privilegiare quella zona della Spagna, la Castiglia, centrale anche nelle analisi orteghiane sollecitate proprio dall'opera di Pidal.

La figura di Samuel Ramos sensibile alla cultura dei «*trasterrados*»^{lii} e discepolo di Antonio Caso è al centro del saggio di Durante. L'autrice costruisce il parallelo tra i due autori a partire dalla idea orteghiana di *cultura vivente*^{liii} di cui l'opera del pensatore messicano sarebbe un invero, come dimostra anche l'uso che Ramos fa della metafora orteghiana del naufragio e della teoria del *prospettivismo*.

Luis de Llera ricostruisce la dinamica di diffusione del pensiero orteghiano in quella terra che Ortega non visitò ma che il linea con la sua *vocazione all'ospitalità* accolse il suo pensiero, il quale insieme a quello di Caso, Vasconcelos, Zea, Ramos, Gaos, contribuì alla configurazione di quella *mexicanidad*, che vede una stretta correlazione, e non coincidenza totale, tra la rivoluzione filosofica e quella politica.^{liv} L'autore si sofferma sull'analogia di intenti di Caso e Ortega ravvisabile nell'operazione di «importazione» della filosofia europea in Spagna, riconoscendone, nondimeno, le profonde divergenze. Entrambi estimatori dei tedeschi Husserl e Heidegger e del francese Bergson, Caso e Ortega rintracciano di fatto nella filosofia europea strumenti finalizzati a scopi molto distanti tra loro: da un lato, Caso ha in mente una ridefinizione della metafisica; dall'altro, Ortega pensa a una modernizzazione e a un rinnovamento degli studi spagnoli. L'autore passa, poi, in rassegna le vicende di quelle tre generazioni di discepoli messicani del pensatore di *El Escorial*: gli *Historiadores*, gli *Hiperiones*, che univano il genio filosofico alla inclinazione politica; gli *Hegelianos*, attirando l'attenzione sul magistero di Gaos, discepolo introverso e solitario molto diverso dal maestro Ortega, e sull'importanza del primo alunno di Gaos in Messico: Leopoldo Zea.

^{xlix} *ibid.*, p. 354.

¹ J. M. Gallegos Rocafulfull, *Personas y Masas. En torno al problema de nuestro tiempo*, del Valle, México 1944.

^{li} R. Menéndez Pidal, *Historia de España: Los españoles en la historia*, tr. it di E. Ruggiero, Laterza, Roma-Bari, 1951.

^{lii} «Il Messico fu con ogni probabilità la nazione latino americana maggiormente impegnata nell'accoglienza degli esiliati spagnoli». Sull'importanza del Messico per l'accoglienza degli esiliati spagnoli cfr. M. L. Mollo, *Metafisica dell'espressione tra «ideas in germen e ideas en flor»*, cit., pp. 27-8, nota 2.

^{liii} V. A., p. 160.

^{liv} *ibid.*, p. 123.

Sull'importanza della figura di Leopoldo Zea si concentrano le riflessioni di Colonna che sottolinea come per il filosofo messicano l'importanza di Ortega per l'America latina vada rintracciata nell'intento di *occidentalizzare* la Spagna e l'America latina.^{lv}

Le riflessioni di Tejada esposte si appuntano sulla discussione della tensione tra ragione *vitale* e *storica* soprattutto sulla scorta degli studi condotti sulla metafora della vita.^{lvi} La vita è considerata come metafora in cui vanno rintracciati «*a mo' di germe narrativo e in modo molto approfondito, la sua filosofia dell'io e della circostanza, così come la visione della mummificazione della cultura e la necessità di rivitalizzarla attraverso i movimenti natatori del naufrago, cioè dell'uomo moderno. La ragione narrativa affonda le radici proprio in questa figura concettuale*».^{lvii} Si tratta di quel *proiettile* che trasmette l'idea di *vocazione* che anima le pagine specularmente dense di questa *polifonia* di approcci che è *La vocazione dell'arciere* e che risponde a un'idea *pragmatista* di verità che non si dà un volta per tutte ma si costruisce *comunitariamente* nel costante confronto tra le posizioni. Come lo stesso Ortega sottolinea in *Prologo per gli Spagnoli* nelle sue analisi sul «*daffare*», sulla circostanzialità del pensiero, e sulla vocazione all'orientamento della cultura: «*Noi siamo il nostro quehacer [...] dobbiamo fare il nostro daffare. Esso si delinea quando la vocazione di ognuno di noi viene messa di fronte alla circostanza. Ma la circostanza risponde ponendo condizioni alla vocazione [...] Il pensiero non è la funzione di un organo, ma lo sforzo esasperato di un essere che si sente perduto nel mondo e aspira a orientarsi*».^{lviii}

Tale dimensione *pratica* si ritrova anche nel canale *comunicativo* privilegiato dal pensatore spagnolo: l'articolo di giornale. «*Ho sempre creduto che la chiarezza costituisse la cortesia del filosofo*»,^{lix} con questa citazione si apre il contributo di Blanco che si propone di chiarire alcuni aspetti di quella che è ritenuta una carenza negli studi sul pensiero del filosofo madrileno: il tema del giornalismo che appare, piuttosto, consustanziale al suo stile di pensiero, soprattutto perché il principale obiettivo della sua attività pubblica fu quello di farsi comprendere. Afferma il filosofo riguardo la sua produzione teorica che essa «*è, per sua stessa essenza e presenza, circostanziale*»^{lx} così come la vita che «*nella sua stessa sostanza è circostanziale*»^{lxi}. Alla luce di tali affermazioni si comprende come una relazione comunicativa radicale e vitale non poteva che assumere le caratteristiche del giornalismo, quella «*piazza intellettuale*»^{lxii} che è un modo di democratizzazione della filosofia, la quale si trova gettata anche tra i meno avvezzi ai suoi temi e al suo linguaggio, perdendo i connotati sistematici che l'avevano contraddistinta. Blanco mette in luce gli aspetti negativi e positivi della pratica giornalistica che se, da un lato, consente di instillare *pillole* di sapienza al di fuori del mondo chiuso dell'accademia e dei tecnicismi esoterici, dall'altro, permette di fare uso di quel procedimento che alla filosofia è connaturato: il rendere in maniera quanto più possibile

^{lv} *ibid.*, p. 93.

^{lvi} R. Tejada, «La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos», in *Revista de Estudios Orteguianos*, 7, 2003.

^{lvii} V. A., p. 454.

^{lviii} J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 15-7.

^{lix} Id., *Che cos'è filosofia*, cit., p. 6.

^{lx} Id., *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 13.

^{lxi} *ibid.*, p. 14.

^{lxii} *ibid.*, pp. 17-9.

completa le ragioni di ciò che si dice. Il saggio e l'articolo di giornale si configurano scienza senza la prova esplicita^{lxiii} e in cui la missione esegetica orteghiana si concretizza affrontando «*i problemi mediante cerchi concentrici, così che il lettore rifletta sui molteplici aspetti delle cose, li comprenda e possa, attraverso essi, giungere alla pienezza del loro significato*».^{lxiv} La sua filosofia - strettamente intrecciata a attività politiche e culturali - si risolve in quell'azione *pedagogica* che consacra la vita alla verità, una verità radicale che guarda in faccia il *di dentro* delle cose e, per questo, circostanziale perché è, in ultima analisi, a ciò che ci circonda che facciamo riferimento nel nostro vivere quotidiano.

L'opera di Ortega ospita un pensiero complesso, un pensiero che si richiama alla realtà e alle sue innumerevoli sfaccettature in cui le due polarità inseparabili e complementari sono l'io e la circostanza, che vanno l'uno verso l'altra in un movimento di andata e ritorno in cui possiamo individuare tre fasi che si ripetono ciclicamente: alterazione; raccoglimento; azione secondo quanto sostiene Lavedán. Alla luce della schematizzazione proposta, l'uomo, dapprima, è naufrago nel mondo, poi abbozza prime forme di controllo su di esso e, infine, mette in opera quell'azione di creazione che fa della vita un'opera della fantasia.^{lxv} L'unità inseparabile di io e circostanza comporta quell'unità di sfera sociale e personale dove l'altro è una presenza costante all'interno dell'io perché per Ortega è «*evidente che vivere è incontrarmi con il mondo. Se mi incontrassi, al momento, solo con me stesso, io esisterei, ma questo esistere non sarebbe vivere [...] Scoprendo il mio io, il mio me stesso, trovo che questo consiste di qualcosa che si occupa di ciò che non è suo, ma appartiene ad altri*».^{lxvi}

Il tema dell'apertura all'altro può consentire un confronto tra la filosofia di Ortega e le tematiche dell'interculturalità. Infatti, Ortega pensa «*che ogni cultura abbia bisogno di confrontarsi periodicamente con qualche altra. E questo confronto presuppone che fra esse vi sia una conoscenza, un'intimità precedente, insomma una influenza. Anzi penso che questo sia uno dei due fatti fondamentali nella storia umana. Il primo è la comparsa di culture autoctone, ma il secondo è che una fertilizzi l'altra*».^{lxvii} Se facciamo riferimento all'interpretazione di uno dei suoi più importanti teorici, possiamo sostenere che l'interculturalità si configura come un tentativo di superamento dell'antica istanza *fondazionale* dell'etica configurandosi come negoziazione delle singole *Weltanschauungen* dove la responsabilità morale è parte integrante dell'«*analitica interculturale dei concetti*».^{lxviii} L'intersoggettività sarà, allora, la questione cardine della riflessione interculturale e in cui ogni singola identità è indagata a partire dalla connessione con la propria circostanza o *esser-nel-mondo*. L'approccio pluralistico che l'intercultura propone fa riferimento più all'intersoggettività orteghiana che husserliana e questo perché la persona non è per Ortega solo un io, ossia un soggetto solipsistico, ma, un io circostanziale, che include una realtà il cui modo d'essere è il circondare, uno stare intorno che è sia ciò che è più vicino «*il nostro contorno prossimo*», sia ciò che è più lontano, in quanto dob-

^{lxiii} Id., *Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 39.

^{lxiv} V. A., p. 31.

^{lxv} V. A., p. 219.

^{lxvi} J. Ortega y Gasset, *Che cos'è filosofia*, cit., p. 144.

^{lxvii} Id., *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 29.

^{lxviii} Cfr. G. Cacciatore, «Etica interculturale e universalismo "critico"», in G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010, pp. 29-42.

biamo «cercare la nostra circostanza» come insegnano le *Meditazioni sul Chisciotte* e *umanizzarla*, non decadendo a cosa tra cose. Tensione, quella tra *io* e *circostanza*, in cui quest'ultima costituisce la cornice, il contesto, il paesaggio in cui l'uomo svolge il tragico compito di vivere insieme agli altri, oscillanti tra latenza, opacità e trasparenza.

Tale tensione plasma lo stesso io nell'autoappercezione, come ribadisce Mollo nel suo contributo. La spinosa questione dell'intersoggettività e l'importanza che l'altro assume nella cornice teoretica orteghiana è al centro del saggio della studiosa. L'autrice parte da due domande fondamentali: l'altro si trova nel mio io o nella mia circostanza? Qual è il modo d'accesso all'altro?^{lxxix} Siamo nel bel mezzo della questione dell'intersoggettività, tanto cara a Husserl e a Ortega. Mollo mette in luce prossimità e distanza tra Ortega e Husserl riguardo al tema dell'alterità, tema che si lega innanzitutto alla questione del *corpo*, mostrando come tale problematica non riesca ad avere una soluzione in Ortega, come emerge dalle riflessioni contenute ne *La percezione del prossimo* del 1919. In questo testo il filosofo madrileno mette in discussione le teorie di matrice husserliana che negano la percezione immediata del prossimo, criticando in particolar modo l'apprensione *analogizzante* secondo cui è possibile riconoscere gli *Erlebnisse* di un Altro tenendo conto di un comune orizzonte di intenzionalità che trasforma sulla base di una somiglianza tra il corpo proprio e quello altrui la percezione della propria vita interiore in presupposizione del «dentro» dell'altro.^{lxxx} Ortega mette in discussione questo «sospetto» dell'altro sulla base della posteriorità dell'io e dell'anteriorità dell'altro. La conoscenza dei gesti del prossimo precede quella dei nostri, l'ego concreto assume le sembianze di un *alter tu*: «Si esagera la prossimità in cui ognuno è riguardo a se stesso e si esagera la nostra distanza dal prossimo. Se, prescindendo dalle teorie, ricorriamo ai fatti, ci rendiamo conto che non siamo più vicini al prossimo di noi stessi».^{lxxxi} La studiosa pone l'accento, non solo, sulla critica orteghiana all'*Einfühlung*, ma, anche, sulla riconfigurazione del rapporto dentro-fuori; intimità-estraneità; immediatezza-mediatezza dove è l'idea di vita come realtà radicale a fare da filo conduttore della itinerante dottrina dell'intersoggettività.^{lxxxii}

Avviandoci alla conclusione di queste annotazioni possiamo affermare che nella pluralità di approcci al «caso Ortega» emerge come dispositivo teoretico unitario il tema della vita, dell'uomo che si misura costantemente con lo sforzo di indagare le ragioni della vita e che non può farlo se non a partire dalle «navigazioni attraverso l'umano che ci circonda». Ciò consente di trovare analogie tra la filosofia di Ortega e, come si è detto, la teoria dell'interculturalità. L'«altro» è una presenza all'interno dell'io che struttura la stessa esperienza che abbiamo di noi stessi, ma l'io e l'altro per quanto congeneri non si identificano: ogni individuo conserva, da un lato, un'identità *ipse* e non *idem* - per utilizzare un'immagine cara a Ricoeur in *Sé come un altro* - mantenendo, dall'altro, sempre un'identità che è *specificata*, che non può dissolversi nella molteplicità delle dif-

^{lxxix} V. A., p. 285.

^{lxxx} *ibid.*, p. 312.

^{lxxxi} J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Taurus, Madrid 2006, vol. VI, p. 217.

^{lxxxii} V. A., p. 324.

ferenze pur costituendosi come identità «meticcica».^{lxxiii} Così come *ibrida* è l'essenza della *traduzione* su cui pure Ortega si sofferma, proponendo una soluzione di «storicismo linguistico» che fa leva sull'inconciliabilità tra la lingua di partenza e quella di arrivo come sottolinea nel suo contributo Sessa.^{lxxiv} Contaminazione, confronto, ibridazione e all'opposto, chiusura, arroccamento in se stessi e isolamento (i due canali della mente monoculturale e multi e interculturale^{lxxv}) sono possibili perché tra l'io e l'altro non c'è un confine, una barriera, ma una frontiera nella quale sparisce l'isolamento e appaiono le diversità comunicanti e reciprocamente riconscentisi in quella «conversazione umanissima»,^{lxxvi} grazie alla quale, come insegna Ortega, «non mi è possibile sentire qualcosa come *persona se non imparo a considerarmi come oggetto della sua periferia*».^{lxxvii}

^{lxxiii} Cfr. G. Cacciatore, «Logica poetica e identità meticcica. Sul nesso fra immaginazione, identità e interculturalità», in V. Gessa Kurotschka, C. De Luzenberger (a cura di), *Immaginazione, etica, interculturalità*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 213-29.

^{lxxiv} V. A., p. 409.

^{lxxv} I canali seguiti dalla mente multiculturale, interculturale e monoculturale. Cfr., su questo tema, L. Anolli, *La mente multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

^{lxxvi} J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 23: «Il dire, il logos in realtà non è altro che una reazione ben determinata di una singola vita. Per questo a rigore non vi sono altri argomenti se non quelli dell'uomo all'uomo. Infatti un'idea è sempre un po' stupida se chi la dice non tiene conto nel dirla di colui a cui la dice. Il dire, il logos è, nella sua realtà in senso stretto, conversazione umanissima, dialogica, dialogos - argumentum hominis ad hominem. Il dialogo è il logos dal punto di vista dell'altro, del prossimo».

^{lxxvii} *ibid.*, p. 11.



*Deblica barea:
un piccolo grande mistero del flamenco*

Gianni Ferracuti

All'interno del flamenco, uno degli stili (*palos*) più antichi è la *debla*, di cui già si avevano notizie scarse e frammentarie verso la metà dell'Ottocento. Nei pochi componimenti rimasti, il testo si conclude con l'espressione «*deblica barea*», per la quale non è stata fornita alcuna spiegazione plausibile. In un recente articolo pubblicato su *Studi Interculturali*ⁱ proponevo di leggere tale espressione (che è una trascrizione dal canto orale) come «*deblica barreá*», basandomi sul fatto che non c'è differenza di pronuncia tra «r» e «rr» e sull'ipotesi che lo

spostamento dell'accento tonico dipenda dalla modulazione del canto. Naturalmente, quest'ultima ipotesi resta aleatoria in assenza di un riscontro testuale. Ora, in un testo pubblicato da Manuel Machado su «*La Libertad*» del 17 giugno 1922,ⁱⁱ pagina 1, trovo la seguente affermazione:

El cante flamenco, hondo o gitano - que de las tres maneras se dice -va desde la «solear», «madre del cante», clásicamente, hasta la «toná», pasando por la «soleariya», la «caña», el «polo» y la «policaña», la «seguriya gitana» o «playera» (ópera suprema y hondura máxima del «cante de sentimiento»), la «carcelera» o «martinete», la «liviana» y la «debla» (palabra «cañi», que significa diosa... o Dios sabe lo que significa... ¡Deblica bareá!».

La testimonianza di Manuel Machado, che trascrive la parola come tronca, ha un certo peso, sia per la sua conoscenza personale del flamenco, sia per una tradizione di studi familiari; pertanto credo che si possa considerare un ottimo punto di appoggio per la mia ipotesi. Ripropongo, dunque, la mia interpretazione di uno dei testi più interessanti dell'intero corpus delle *coplas* flamencas:

*No quiero escendé d'arai
caló en mi nasimiento
sino que quiero yo sé
como mi generamiento*

ⁱ G. Ferracuti, «Deblica barea: la tradizione segreta del flamenco», *Studi Interculturali*, n. 1, 2013, pp. 56-86.

ⁱⁱ Manuel Machado, «El «cante hondo»», *La libertad*, 17.06.1922, pp. 1-2, p. 1.

deblica barea.

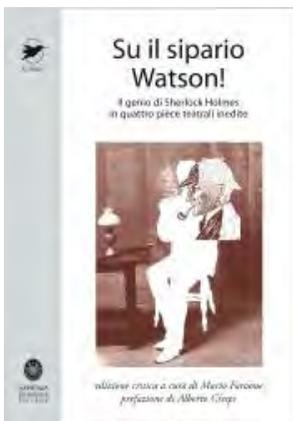
Machado Álvarez dice che, secondo il suo informatore, tale *copla* poteva essere cantata come *debla* o come *toná*, ma paragonandola a una *copla* riportata da Gómez de la Serna, non c'è dubbio che sia una *debla*. Ugualmente, non c'è dubbio che il termine *deblica* (diminutivo di *debla*) indichi qui il tipo di canzone: dei nove esempi riportati da Machado Álvarez, otto terminano col verso «*deblica barea*». Ora, se il termine *debla* precede la formazione del *caló* - la lingua dei gitani di Spagna-, e quindi era già in uso quando è stata composta la *copla* sopra riportata, che è in castigliano, è possibile che l'autore della *copla* usi tale termine proprio nel senso di *canzone*, senza nessun interesse per il significato etimologico, vale a dire senza alcuna invocazione a Dio: cioè l'autore esprime un pensiero usando uno schema musicale, una struttura di canzone che gli preesiste, che si chiama *debla*, e che viene citata all'interno della *copla*, così come avviene in molti casi, ad esempio con la *soleá* e i ritornelli *soleá más soleá*, o *soleá triste de mí*, che fanno parte integrante del testo del canto. Lo specifico del caso, rispetto all'esempio della *soleá* o altri analoghi, è semplicemente che, per l'antichità del termine, l'espressione *debla*, e poi *deblica barea*, non si capisce più. La mia ipotesi, pertanto, è che il termine *debla* compaia con il significato di *canzone*, in un testo scritto in castigliano e dove castigliana è anche l'altra parola misteriosa: *barea*.

Tutti i ritornelli trascritti da Machado Álvarez come *deblica barea*, e risultati misteriosi, provengono, com'è ovvio, dalla tradizione orale, dove sono pronunciati *deblica barrea* (con la doppia *r*: in spagnolo *barea* e *barrea* hanno la stessa pronuncia): da quella stessa tradizione orale di *cantaores* che hanno perduto il significato dell'espressione e che non possono garantirne la trascrizione - forse non hanno mai visto scritte queste parole. Se si accetta l'ipotesi, *barrea* è una voce del verbo *barrear* (infangare): participio passato femminile: *barreada*, che per la caduta della *d* intervocalica diventa *barreaa*, e quindi *barreá* - con un accento tonico sull'ultima sillaba: la struttura enarmonica del *cante* trasforma la parola da tronca a piana. Se l'informante conoscesse il significato delle parole, pronunciandole nella conversazione direbbe *barreá*; non conoscendole, non ha motivo di spostare (o ristabilire) l'accento sull'ultima sillaba. In conclusione, *deblica bar(r)ea* potrebbe significare: *canzone infangata*. E questa sarebbe la traduzione della *copla* completa:

*Non voglio discendere da moro (arai),
[voglio essere] gitano (caló) di nascita,
ma voglio io essere [sé=ser]
come la mia generazione:
una triste canzone infangata.*

I primi due versi alludono a ciò che *vuole essere*: non a ciò che è. Non dice: *non discendo da moro*, ma *non voglio - o non voglio più - discendere da moro*; *voglio (ho deciso di) essere gitano*. Gli altri due versi, introdotti dall'avversativa *sino que*, contrappongono alla *maschera* di gitano il vero sentimento: *ma voglio essere come la mia generazione: una triste canzone infangata* - stupenda immagine poetica dell'odio gettato sopra i *moriscos*, rappresentati metaforicamente dal canto triste della *debla*. Machado Álvarez, parlando della *debla*, diceva: «Altri *cantaores* [...] mi assicuravano che *debla barea* equivaleva a dire una menzogna [mentira], una cosa falsa», spiegando questo concetto con un

cambiamento rispetto allo stile iniziale del canto. Invece Gómez de la Serna riferisce la falsità al contenuto testuale della *copla*: «La *debla* è un canto estremamente triste di un uomo che apparentemente è una cosa, mentre in verità è un'altra». Ed ha ragione: la verità è esattamente quella che, nascosta dentro la maschera del gitano, non può essere mostrata in pubblico. Questa *copla* è la testimonianza diretta, addirittura oculare, del travaso moresco nel mondo gitano, e la perdita del suo significato autentico nella tradizione orale è la prova testuale dell'amalgama gitano-moresco, che conserva la tradizione musicale del regno di Granada e la ritrasmette, con un'elaborazione di circa due secoli, in forma di flamenco.



Su il sipario Watson: Il genio di Sherlock Holmes in quattro pièces teatrali inedite, a cura di Mario Faraone, Roma, Sapienza Università Editrice, 2013, €18,00, ISBN 978-88-958-1487-2

Il volume contiene la prima traduzione integrale con edizione critica di quattro testi teatrali con Sherlock Holmes e il dottor Watson come protagonisti, rappresentati sui palcoscenici di tutto il mondo tra la fine del XIX e i primi trent'anni del XX secolo: *Sherlock Holmes. Dramma in quattro atti* e l'edizione critica a *Il doloroso dilemma di Sherlock Holmes. Divertissement in un decimo di atto*, entrambe di William Gillette; vi sono, poi, il poco noto *Il diamante della corona: una sera con Sherlock Holmes*, uno dei pochi testi teatrali di Arthur Conan Doyle e *Passi sulle scale, dramma in un atto* di Anthony Nathan O'Malley, finora inedito anche in originale.

Quando nel 1899 l'attore americano William Gillette iniziò a portare sulle scene *Sherlock Holmes. Dramma in quattro atti*, opera teatrale da lui scritta con l'approvazione di Arthur Conan Doyle che aveva creato il personaggio del grande investigatore, forse non si rendeva conto della qualità rivoluzionaria della sua azione. Infatti, è grazie al testo di Gillette, e alla sua instancabile attività di attore grazie alla quale portò in giro per il mondo Sherlock Holmes per più di trent'anni e per più di 1300 repliche, se oggi uno dei personaggi più celebri e più amati dai lettori e dagli spettatori di tutto il mondo ha le caratteristiche iconografiche, letterarie e teatrali che ben sappiamo. Quando vediamo un cappello e una mantellina a scacchi, una lente d'ingrandimento di grandi dimensioni e una pipa calabash, riconosciamo immediatamente l'eroe di mille avventure che, a fianco del fedelissimo e affettuoso dottor Watson, si lancia nella lotta contro il crimine e nella personale battaglia contro il pericoloso e intelligentissimo professor Moriarty. Gillette ha codificato l'immagine dell'investigatore, e ha creato le basi dalle quali in poco più di un secolo sono apparsi oltre duecento adattamenti e trasposizioni teatrali, cinematografiche e televisive e oltre duemila apocrifi e riscritture, conferendo a Sherlock Holmes la palma di personaggio più rappresentato e interpretato della storia. Nell'anno che celebra il 125° dalla creazione del personaggio e il 75° dalla scom-

parso del grande attore e drammaturgo William Gillette, questa prima traduzione integrale ed edizione critica dell'opera vuole offrire al pubblico italiano la possibilità di conoscere questo testo teatrale di grande spessore e di indubbia rilevanza culturale. Accanto ai testi in originale e in traduzione, il volume comprende un corposo apparato di note critiche e di riferimenti culturali e un'analisi introduttiva a opera del curatore.

Dalla Prefazione di Alberto Crespi (per gentile concessione):

William Gillette (1853-1937), l'uomo che scrisse il dramma *Sherlock Holmes* in collaborazione con Sir Arthur Conan Doyle, non è l'inventore della lametta da barba. Quella fu scoperta dal quasi coetaneo King Camp Gillette (1855-1932), anch'egli americano, che non risulta essere parente del drammaturgo. In realtà la lametta, destinata a rivoluzionare le abitudini mattutine di quasi tutti i maschi del pianeta, esisteva da qualche tempo in vari modelli e Gillette fu solo il primo a brevettarla e a commercializzarla in modo capillare. Spesso, nella storia degli oggetti e delle idee, non conta chi inventa, ma chi intuisce il potenziale di un'invenzione e sa divulgarla nel modo più giusto. I fratelli Lumière inventarono il cinema (assieme a tanti altri, da Edison in giù) ma furono Georges Méliès in Francia e David W. Griffith in America a farne la prodigiosa fabbrica di sogni che ancora oggi ci diverte tanto.

William Gillette non inventò la lametta da barba e ovviamente non inventò nemmeno Sherlock Holmes. Ciò non di meno, Holmes non sarebbe - ancora oggi - l'investigatore più amato e conosciuto del mondo se non avesse incontrato Gillette. Nel testo che state per leggere compare la celeberrima frase «Elementare, Watson!» (in inglese la citazione precisa è «*Oh, this is elementary, my dear Watson*»), che come sanno tutti gli «holmesologi» o «sherlockologi» (scegliete voi il neologismo che vi fa meno orrore) non compare mai, dicasi mai!, nei romanzi e nei racconti di Conan Doyle. L'ha inventata Gillette, e scusate se è poco. C'è di più. Interpretando il personaggio di Sherlock Holmes sul palcoscenico, Gillette indossò il «deerstalker», il famoso cappello da cacciatore, e tenne in bocca l'altrettanto celebre pipa ricurva: il primo veniva in realtà dalle illustrazioni di Sidney Paget, la seconda fu una sua idea. In altre parole, senza Gillette non esisterebbe la leggendaria silhouette di Holmes che, tra le altre cose, orna le pareti della stazione della metropolitana di Baker Street, a Londra: uno dei «loghi» più azzeccati e potenti nella storia del marketing.

È proprio questo l'aspetto più affascinante della trasposizione teatrale di Sherlock Holmes: il suo nascere da una collaborazione. Conan Doyle aveva già «ucciso» il suo personaggio nel 1893, nel racconto *The Final Problem* (in italiano, *L'ultima avventura*); lo farà «resuscitare», come è noto, dieci anni dopo in *The Adventure of the Empty House* (*La casa vuota*, 1903) dove si racconta il suo ritorno dalla morte che lascia di stucco il povero Watson. Nell'arco di questo decennio Conan Doyle scrisse anche il romanzo *The Hound of the Baskervilles* (*Il mastino dei Baskerville*, 1902) che però è tecnicamente un prequel, ovvero racconta un'avventura vissuta da Holmes prima (ovviamente!) della sua morte. Dal 1893 al 1902 Conan Doyle trascurò completamente il suo personaggio, per dedicarsi ad altre esperienze letterarie, salvo... salvo l'idea di sfruttare in teatro la sua popolarità, per mere esigenze alimentari. Il romanziere, però, non padroneggiava al meglio la scrittura drammaturgica. Fu quindi providenziale l'ingresso in scena di un americano, il produttore tea-

trale Charles Frohman, che prima chiese a Conan Doyle di acquistare i diritti dei suoi libri, poi lo spinse a scrivere un dramma sulla rivalità fra Holmes e il genio criminale Moriarty e infine, trovandosi fra le mani un testo virtualmente irrapresentabile, convinse lo scrittore ad accettare la collaborazione di un attore/regista/autore che era perfetto per il ruolo di Holmes e sarebbe stato in grado di riscrivere il copione. Signori, ecco a voi William Gillette.

Oggi nessuno ricorda più William Gillette, ma nell'ultimo decennio dell'800 era il teatrante più famoso d'America. Scriveva, dirigeva e soprattutto recitava: era un divo tutt'fare. Se cercate sue foto in rete, scoprirete una curiosa somiglianza con un divo cinematografico di oggi, Liam Neeson. Due suoi drammi, *Held by the Enemy* e *Secret Service*, gli avevano data fama mondiale. Come attore era (è) considerato un innovatore per lo stile asciutto e realistico, lontano dall'enfasi e dalla gestualità esasperata tipiche del teatro americano dell'800. Con queste caratteristiche sarebbe potuto essere, probabilmente, un grande attore cinematografico; ma essendo nato nel 1853 il cinema arrivò tardi nella sua vita, e in una fase in cui la nuova forma di spettacolo era ancora vista con sussiego e sospetto dagli artisti di teatro. Gillette girò comunque alcuni film dal 1916 in poi, collaborando con almeno due grandi registi: Donald Crisp, che portò al cinema il suo dramma *Held by the Enemy*, e nientemeno che Orson Welles, il quale realizzò nel '37 un breve filmato che doveva essere utilizzato durante la messinscena, per il glorioso Mercury Theatre, di *Too Much Johnson*. Tutto questo, comunque, nel XX secolo. Alla fine del XIX secolo Gillette era un uomo di teatro al mille per mille e in questa veste avvenne l'incontro con Conan Doyle. Lavorando sul duello Holmes-Moriarty già sceneggiato dal romanziere, Gillette fece un lavoro di patchwork. Rubacchiò elementi da almeno tre testi letterari preesistenti: *A Scandal in Bohemia* (*Uno scandalo in Boemia*), *A Study in Scarlet* (*Uno studio in rosso*) e il citato *The Final Problem*. Il risultato è un dramma equilibrato ed efficace, in cui Holmes e Moriarty (che per la prima volta ha anche un nome di battesimo: Robert, altra innovazione di Gillette) si distribuiscono quasi equamente battute e presenza in palcoscenico.

Lo *Sherlock Holmes* teatrale fu un enorme successo. Gillette lo rappresentò circa 1.300 volte! Dopo il consueto giro in provincia (Buffalo, Rochester, Syracuse) debuttò al Garrick Theatre di Broadway, New York, il 6 novembre 1899. Arrivò nella patria di Holmes e Conan Doyle nel nuovo secolo: la «prima» londinese ebbe luogo il 9 settembre 1901 nel prestigioso Lyceum Theatre diretto da Sir Henry Irving, decano degli attori inglesi. Gillette fu il primo americano a calcare quelle tavole! Allora non poteva saperlo, ma pare proprio che al suo fianco, in un ruolo minore, lavorasse un attore ancora più grande di lui: la leggenda vuole che a Londra, nei panni del paggio Billy, ci fosse un Charlie Chaplin appena dodicenne.

Il testo di Gillette non è mai passato di moda. Il «suo» Holmes è stato interpretato in teatro da attori del calibro di Frank Langella, Leonard Nimoy (sì, lo Spock di *Star Trek*) e Robert Stephens, che per quanto ci riguarda è lo Sherlock Holmes del nostro cuore, avendo interpretato il detective in quel meraviglioso film «apocrifo» che è *The Private Life of Sherlock Holmes* (*La vita privata di Sherlock Holmes*, 1970) del sommo Billy Wilder. È stato portato anche al cinema: la prima volta da Gillette medesimo, nel 1916, in un film muto purtroppo perduto; la seconda nel 1922, con John Barrymore nel ruolo del titolo. Poi ci sono stati anche due film sonori, sempre con attori di gran nome: Clive Brook nel 1932 e Basil Rathbone (lo Sherlock Holmes più classico e iconico) nel

1939. Ora che siamo abbondantemente entrati nel XXI secolo, il canone di Conan Doyle è tornato d'attualità grazie ai nuovi film in cui Holmes è interpretato da Robert Downey jr. e Watson, con una folgorante idea di mis-casting, da un «bello» come Jude Law. Sono film ricolmi di effetti speciali, con un Holmes «d'azione», molto fisico e trasformista: il trionfo del cinema post-moderno. Eppure, anche in queste scelte apparentemente blasfeme si nasconde un paradossale scrupolo filologico. Esploso nell'epoca d'oro della letteratura d'intrattenimento, Sherlock Holmes è uno dei padri del post-moderno e la scrittura a quattro mani di Gillette e Conan Doyle lo conferma: nulla di romantico nel passaggio di consegne fra scrittore e teatrante, e nel consapevole sfruttamento commerciale di una potenziale miniera d'oro. Conan Doyle è uno dei padri della società dello spettacolo, ma la natura multimediale di Sherlock Holmes nasce dal suo incontro con William Gillette in un'epoca in cui la parola «multimediale» non esisteva ancora. Forse è un'altra invenzione di Gillette, ancora più importante della pipa ricurva e della frase «Elementare, Watson!». E, forse, anche della lametta da barba.

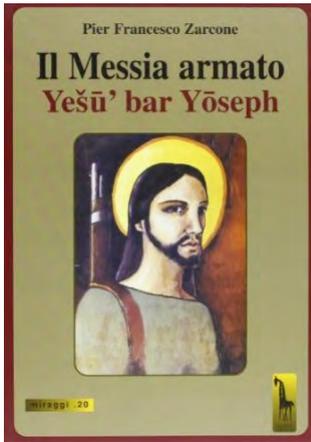
Mario Faraone è dottore di ricerca in Letteratura Inglese e in Letterature di Lingua Inglese (Università di Roma «La Sapienza» - IUO di Napoli), e «Fellow» della Christopher Isherwood Foundation at the Huntington, Los Angeles, USA. Ha conseguito il «Perfezionamento in traduzione letteraria» presso l'Università di Roma «La Sapienza», diretto da Riccardo Duranti e Giuseppe Massara. Ha pubblicato studi e articoli su Christopher Isherwood, Edward Upward, T.S. Eliot, Henry James, William Shakespeare, William Beckford, Ezra Pound, Samuel Beckett, Thomas Wolfe, l'influenza delle filosofie e religioni orientali sugli scrittori di lingua inglese; il rapporto tra creazione artistica e impegno politico negli anni Trenta; l'Oriente e l'Inghilterra nello sguardo interculturale dei viaggiatori.

La prefazione del volume è a cura di Alberto Crespi, conduttore radiofonico della trasmissione di Radio 3 «Hollywood Party». Crespi è stato anche selezionatore della Mostra Internazionale del Cinema di Venezia, direttore di Festival, docente di storia del cinema e critico cinematografico del quotidiano «L'Unità».

Il testo, disponibile nelle librerie di tutta Italia sia direttamente che su ordinazione, e presso le librerie Arion Roma, è anche acquistabile online con lo sconto del 15%, spese postali a carico dell'editore, presso il sito web della Sapienza Università Editrice:

www.editricesapienza.it/node/7272.

Chi è interessato a ricevere maggiori informazioni sui contenuti, può richiedere un file PDF con l'indice scrivendo all'indirizzo: <mario_faraone@libero.it>.



Pier Francesco Zarcone, Il messia armato: Yešū' bar Yōseph, presentazione di don Ferdinando Sudati, Marsari Editore, Bolsena (VT), 2013, 284 pagine, € 18,00, ISBN 978-88-457-0283-9

Una delle caratteristiche più originali di Pier Francesco Zarcone come studioso delle religioni mediterranee è l'aver saputo mantenere uniti ambiti di ricerca solo apparentemente separati: la dimensione teologica, il processo di formazione nella storia del sistema di credenze, le pratiche rituali, la proiezione del pensiero religioso nella vita sociale, le sue implicazioni politiche, i suoi rapporti con il potere... Questa complessità emerge in particolare nell'ultimo libro di Zarcone, *Il messia armato*, e fornisce degli eccellenti risultati nella ricostruzione della figura storica di Gesù e del

suo radicamento nella cultura del suo tempo.

Quella relativa al Gesù storico è una delle poche questioni intellettuali realmente importanti del nostro tempo, non soltanto per gli sviluppi positivi che può dare al dialogo interreligioso (si può vedere al riguardo l'articolo di Marina Niro, «Uno sguardo al dialogo ebraico-cristiano: la figura di Gesù», sul numero 1/2013 di *Studi Interculturali*, pp. 87-100), ma anche - se non soprattutto - per una salutare chiarificazione dell'identità cristiana e un recupero del significato autentico dell'essere cristiani nel mondo. Nei limiti delle possibilità delle scienze storiche, la figura di Gesù va ricostruita prescindendo dalla mitizzazione e dalla demitizzazione, e ignorando gli interessi e i pregiudizi ideologici degli atei e dei credenti, provando ad accertare quella piccola parte di verità accessibile all'uomo.

Un primo merito del testo di Zarcone è quello di svolgere la sua ricerca senza implicare alcun pregiudizio per la fede religiosa: non c'è nulla, nella narrazione, che possa offendere la fede di un credente o metterla in dubbio; anzi, quando vengono affrontate questioni teologiche, lo si fa con argomentazioni adeguate e mostrando la conoscenza non solo della teologia cattolico-romana ma anche di quella ortodossa, nonché della cultura ebraica, nella quale Gesù e i primi cristiani si muovevano. Al tempo stesso, però, la dimensione religiosa e quella umana di Gesù si intrecciano inscindibilmente e l'una diventa chiave di lettura dell'altra. Nella ricostruzione di Zarcone, il «Regno di Dio» è rappresentabile col simbolo della croce: ha un asse verticale, che allude alla sua proiezione soprannaturale, alla dimensione eterna e al regno dei cieli, e che si intreccia, però, con un asse orizzontale, che allude alla sua dimensione umana, sociale, politica, sicché non è pensabile un Regno di Dio che non si inizi a costruire qui e ora, nel mondo terreno, cercando di realizzare la giustizia sociale e di liberare gli oppressi. Il messaggio di Gesù «equivaleva, sul piano spirituale, a un palinogenetico rinnovamento delle fonti della spiritualità d'Israele puntando alla loro universalizzazione e additando il nucleo della Torah nell'imitazione del Padre, nella consonanza con Dio, nell'essere perfetti come lo è il Padre celeste (Mt 5, 48). In questa prospettiva, la liberazione politico-sociale aveva il significato di un globale moto rivoluzionario (in senso astronomico) che abbatte per recuperare, o ricostituire, a un livello supe-

riore le potenzialità originarie. Il suo insegnamento induceva a una riflessione sul valore dell'essere umano al di là delle esigenze della società mondana» (p. 116).

Nella duplice dimensione, sovranaturale e terrena, del regno, la figura e la prassi politica di Gesù emergono senza oscurare minimamente il discorso religioso - anzi, l'unità tra le due dimensioni è tale che risulta del tutto inadeguato, scorretto, il nostro punto di vista che teorizza una pratica religiosa che, proprio in quanto religiosa, non sia contemporaneamente un processo di trasformazione della società. Prima che il cattolicesimo diventasse una dottrina consolatoria, affiancata a qualunque potere di qualunque segno, prima che la giustizia terrena fosse trasposta in un'uguaglianza futura, realizzabile solo col ballo della morte, il messaggio di Cristo implicava una ribellione e il messianismo esigeva una comunità basata sulla giustizia: «Il Regno di Dio di cui parla Gesù non è una proiezione nell'aldilà. Questo Regno non sta nei cieli (da cui semmai proviene) ma sulla terra, infatti il termine era usato anche da altre fazioni ebraiche in lotta per la liberazione o in attesa di essa. Regno di Dio è la società libera e giusta da instaurare innanzitutto nella terra di Palestina assunta come terra di Dio. La dimensione solo ultraterrena del Regno è di matrice cristiana successiva, e comunque estranea all'eredità della prima comunità nazarena di Gerusalemme. Il fatto che nelle Beatitudini Gesù abbia presentato il Regno di Dio come promesso ai poveri e agli sfruttati a esclusione di ricchi e potenti ha la sua chiara rilevanza» (p. 132).

Con questa impostazione, Zarcone ripercorre passo passo la vita di Gesù utilizzando tutte le fonti disponibili e dando vita, pur nel rigoroso rispetto della metodologia scientifica, a una narrazione avvincente, facendoci seguire le tappe della sua predicazione, fino a quel vero e proprio tentativo insurrezionale che fu l'assalto al Tempio, centro di potere e mercimonio, all'arresto e alla morte; gli ultimi capitoli dell'opera sono dedicati a delineare il dibattito della comunità cristiana dopo la morte del Maestro. In conclusione, *Il Messia armato* ci presenta la lieta sorpresa di un Gesù che molti di noi non conoscevano, ma che avevano sempre sperato di incontrare, da qualche parte, nel labirinto della propria vita.

Gianni Ferracuti



La patria degli altri, a cura di Mariella Combi, Luigi Marinelli e Barbara Ronchetti, Roma, Sapienza Università Editrice, 2013, € 20,00, ISBN: 978-88-95814-91-9

«Da tempo penso alla letteratura come “patria degli altri”, come il luogo dove trovano dimora ed espressione personaggi, sentimenti, idee altre che a fatica, o per nulla, vengono accolte nel mondo dei “fatti” realmente accaduti. Letteratura come fiction è dunque, in parte, diversa dai fatti; per alcuni, soprattutto nel passato, il divario tra fact e fiction è addirittura incolumabile; «queste cose accadono solo nei romanzi» si diceva sovente, oggi, al contrario, il confine tra le due dimensioni si fa assottigliando come Rometta e Giulio, il testo al centro del mio interesse, tende in vario modo a sottolineare. Il di-

scorso naturalmente è molto complesso e parte da lontano».

Ho scelto la prima frase del saggio di Igina Tattoni, «*Fiction come patria degli altri: Rometta e Giulio*» (pp. 145-55) come spunto iniziale di questa breve recensione dell'eterogeneo e sostanzialmente ricco volume collettaneo *La patria degli altri*, curato da Mariella Combi, Luigi Marinelli e Barbara Ronchetti, per i tipi della Sapienza Università Editrice che, grazie all'acuta lungimiranza editoriale del direttore Luigi Migliaccio - coadiuvato da un buon comitato scientifico, editoriale e redazionale - risulta essere una delle case editrici più stimolanti e innovatrici del panorama culturale accademico italiano, anche se ancora relativamente poco nota. E ho scelto di partire da questo saggio per una serie di motivi pratici e affettivi. Infatti, il testo di cui si occupa Tattoni nel suo saggio è un testo letterario - disciplina scientifica a me cara e a me propria: *Rometta e Giulio*, pubblicato da Feltrinelli nel 2001, secondo romanzo di Jadelin Mabiala Gangbo, scrittore italiano di lingua congolese, nato nel 1976 a Brazzaville nella Repubblica del Congo, vissuto tra Imola e Bologna sin dall'età di quattro anni, e attualmente residente e attivo a Londra.

Il testo, ovviamente, è una riscrittura del *Romeo and Juliet* di William Shakespeare «un'autobiografia mascherata da romanzo e da opera teatrale insieme [...] uno dei "personaggi" più interessanti e significativi di questo testo è il narratore / autore che si rivolge fin dall'inizio a un non meglio identificato "mio sire" e, così facendo, fa (scrive di) intercultura a partire dalla dimensione metanarrativa». L'approccio dell'analisi critica testuale è interessante, perché è solo uno dei vari tagli metodologici offerti da questo volume di studi eterogenei, eppure tutti diretti a offrire una lettura sinergica e stratificata della realtà contemporanea che, sempre di più e in sempre più ambiti, sta coinvolgendo anche la realtà italiana che, umile cenerentola od ottusa provinciale, è una delle buone ultime a essersi accorte che il mondo cambia e che i concetti di patrie, confini e identità diventano sempre più labili e sempre meno vincolanti nelle scelte dei migranti.

Saggi di assoluta consistenza come quello dell'italianista e comparatista Franca Sinopoli sulle «Riflessioni per una transazionalità italiana», o quello dell'anglista e postcolonialista Maria Antonietta Saracino sulle «Patrie immaginarie / Patrie letterarie», o quello della slavista Barbara Ronchetti dallo stimolante titolo «Passeggiando tra le patrie. Visioni in transito nella cultura russa contemporanea», pur nell'ambito legittimo delle loro specifiche differenze disciplinare, offrono tuttavia un approccio comune ai problemi e alle trasformazioni sociali, culturali e linguistiche della società contemporanea, che viaggia su binari sempre più diversificati, ma tendenti a un traguardo sempre più chiaro: una visione interculturale della società (delle «società», in effetti) del mondo contemporaneo, è una delle possibili chiavi di lettura della modernità.

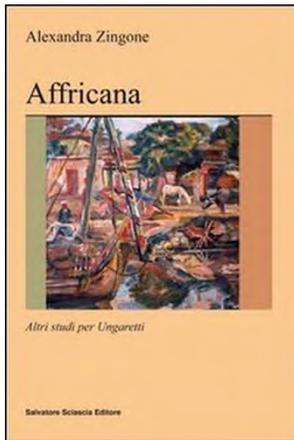
Riportare, su gentile concessione dell'editore, una sintesi dell'introduzione di Barbara Ronchetti, una delle curatrici della collettanea, è il modo migliore per rendere giustizia alla qualità multidisciplinare e alla dimensione interculturale dell'intero volume:

«Lo spazio nel quale viviamo, e nel quale siamo chiamati a svolgere la nostra funzione di studiosi e docenti, oltre che di cittadini, è sempre più spesso attraversato dal moltiplicarsi di tempi e luoghi in cui affiora e si rende necessaria la convivenza di porzioni di mondi che hanno origini ed eredità non immediatamente in dialogo. È necessario accogliere progressivamente, nei vari campi del sapere, la nozione di uno spazio-tempo in

movimento. L'“altra sponda” verso cui guardava la letteratura classica europea (Herzen), reinterpretata nella visione del mondo bipartito (Nabokov) si arricchisce progressivamente di nuovi margini, di una “terza sponda del fiume” (Guimarães Rosa). In questo cammino, creazione artistica e riflessione critica si incontrano, costruendo prospettive teoriche e pratiche politiche che procedono seguendo le molteplici direzioni degli attraversamenti e degli incontri transculturali nel mondo contemporaneo. La “Serie Interculturale” [...] intende promuovere la conoscenza delle dinamiche interculturali non solo in una prospettiva interlinguistica, ma anche come fondamento costitutivo delle occasioni di riflessione che i territori della contemporaneità “in movimento” offrono, sia come analisi del presente sia come ricostruzione di processi storici, privilegiando saperi e attività che possano approfondire e comprendere gli andamenti di tali confronti. La Serie accoglie ambiti metodologici ed esercizi interpretativi provenienti dalle molte voci dello spazio interculturale che non è univoco, ma comprende campi di studio, strategie di indagine e atteggiamenti differenti rispetto al reale. [...] Accogliendo nel confronto regioni e pensieri diversi, la Serie vuole far emergere aporie e contraddizioni della riflessione identitaria e dissolvendo le illusioni di “unicità” arricchire con interrogativi inattesi il dibattito delle comunità scientifiche internazionali. [...] Il libro raccoglie infatti i contributi di tredici studiosi che da alcuni anni collaborano alle attività del “Seminario di Studi Interculturali e sull'Alterità” della Sapienza, nel quale la multiformità degli approcci scientifici si combina con l'appartenenza a diverse generazioni e con esperienze accademiche maturate in ambiti disciplinari distinti. Saperi lontani sia dal punto di vista geografico che epistemologico si presentano come luoghi di riflessione sotto il profilo antropologico, letterario, artistico, linguistico, traduttivo, trans-genere, intersemiotico. Gli interventi, legati al comune lavoro sui concetti di “alterità” e “patria”, presentano in alcuni casi il risultato di indagini e riflessioni maturate da tempo; altrove propongono ipotesi di ricerche da avviare. Anche la prospettiva scelta varia, dallo studio di dettagli testuali al tentativo di ampie sintesi, nel comune convincimento che la diversità di sguardi e di orientamenti costituisca una ricchezza aggiunta capace di conferire al volume la dinamicità di un dibattito aperto. [...] Ne emerge un insieme «dialogico» di proposte ermeneutiche, per le quali l'eco delle discussioni seminariali ha una funzione strutturante in grado di dare risalto alla ricerca in fieri. La specificità dei punti di osservazione individuali e la possibilità che ciascuno mostra di interrogare le alterità di territori diversi, entro spazi geografici e saperi disciplinari capaci di attraversare soglie e confini, acquistano, nell'incontro, una dimensione “volumetrica”. Di fronte a questo composito scambio di prospettive [...], il presente si delinea come una regione dai confini labili e imprecisi, entro la quale gli esseri umani subiscono il flusso di accadimenti non sempre comprensibili inseguendo con vigore e passione un legame fra le parti. La ricerca di questo legame coincide con l'interrogativo sul territorio che il singolo deve e può occupare, un luogo non definito nel quale la nozione di spazio dell'azione e spazio dell'osservazione può essere costantemente rivista o addirittura ribaltata. L'uomo (e il ricercatore) contemporaneo, infatti, sa che questa ideale sponda che lo separa dalla realtà contigua è una frontiera mobile in grado di trasformare ogni testimone in oggetto da scrutare, secondo una facoltà costante dello sguardo volto verso l'esterno, capace di mutare rotta e tornare indietro nella direzione originaria, grazie alla vista di ciò che si è appena guardato (Ronchetti). L'incontro con l'alterità offre la possibilità di mettere sullo stesso piano e in comunicazione il mondo concreto, tangibile, fuori di noi, e quello meno tangibile ma non meno effettivo, efficace, che è dentro di noi, “nella rivelazione della mente” (Tattoni). La relazione tra familiare ed estraneo, proprio e altrui può rivelare lo sgomento che si prova nell'essere costretti a trovare un modo per riconfigurare il rapporto con l'ambiente circostante, con la lingua e cultura originarie, con uno spazio che non è più proprio, ma di un lontano monarca di terre sconosciute, che per ragioni incomprensibili ai

più deve essere considerato come legittimo sovrano (Saracino). Il concetto di “patria” osservato alla luce delle irregolarità culturali e letterarie novecentesche pone in risalto le caratteristiche fondamentali della mobilità nel confronto con il binomio centro-periferie (Sinopoli). Luogo di memorie e di progetti culturali, luogo insieme materiale e simbolico, concreto e astratto, che delimita nello stesso tempo il mondo (in quanto spazio culturale determinato) e la presenza dell’uomo in esso, la patria non è concepibile come dato di natura, ma piuttosto come prodotto culturale mai definito una volta per tutte e che a sua volta rinvia, sul piano soggettivo, al duplice ordine delle fedeltà e delle scelte (Combi). La coesistenza di mondi diversi e l’intreccio di strutture che si compenetrano reciprocamente mostrano le qualità dinamiche di città-patria, capaci di rappresentare la coesistenza di epoche diverse, nelle quali la presenza dell’“altro” è doppia o, comunque, incrociata (Gargano). Recarsi in una città “altra” può trasformare il viandante nello spettatore di un film e la sua interpretazione è influenzata da quello che cerca dentro di sé, dai suoi desideri, e in un certo senso da quello che veramente è. Da un simile approccio all’alterità geografica derivano due possibilità: vedere quello che si è già deciso di osservare, o si crede di avere dentro di sé, oppure far sì che l’incontro con la patria/città degli altri sveli delle pieghe del nostro essere che non si erano mai rivelate prima (Mastrangelo). E qui, sul terreno dell’alterità vissuta, si rivela tutta la potenza ermeneutica del concetto bachtiniano di “esotopia”: le vite degli altri sono anche le nostre vite. Così, in un dialogo inatteso fra sponde lontane, la doppiezza dello sguardo segna il protagonista esiliato della Commedia: lo sguardo dell’uomo di “carne”, fortemente ancorato alla terra, e lo sguardo «interiore» che si proietta in alto, che cerca oltre, che guarda all’infinito del divino. Se l’esilio è condanna, è anche occasione: solo guardandosi dall’esterno è possibile rileggere la propria storia uscendo dalle strettoie e dalle angustie del proprio piccolo mondo, assumendo uno sguardo più aperto, temperato dalla distanza, capace di guardare al futuro (Punzi). La posizione esistenziale dello scrittore in esilio può trovare espressione in una terra di mezzo fra geografie immaginarie e reali e appartenenze di genere lontane, collocando la scelta di una terra d’origine letteraria proprio tra quegli opposti, in una sorta di limbo debole, sempre scomodo e perlopiù agli altri sgradito, ma di grande portata (est)etica ed ermeneutica sulla realtà stessa (Marinelli). L’appartenenza conflittuale a diversi mondi segna il rapporto di subalternità culturale e politica nella riflessione artistica. La condizione dell’immigrato, viaggiatore rimasto in secca, fermo davanti al porto, mostra tutta la complessità del singolo caso, della posizione personale, in una congiuntura sociale, storica e culturale determinata. La declinazione femminile dell’abbandono testimonia di una relazione materna con la terra perduta (Terrenato), la lingua e il corpo delle donne cercano nei versi di rispondere alla femminilità, definita, interpretata e valutata per secoli dal genere maschile (Zuccheri). La patria diventa terra del desiderio, di ciò che non è, ma che può essere, e il poeta rivendica per sé, e per l’uomo in genere, il diritto di guardare a quello che non c’è, ma che dovrebbe e potrebbe esserci (Minucci). Il territorio immateriale e apparentemente fragile delle emozioni è occasione per indagare le dinamiche complesse e invisibili di diffusione e controllo di comportamenti, opinioni, forme di vita, i molteplici “altri” punti di vista e modi di intendere e progettare la propria vita. Considerare l’altro, che sia esso di genere, di cultura, storia, lingua o luogo, è rivolgere prima di tutto una riflessione su noi stessi, sulla costruzione culturale della soggettività a partire dal rapporto che abbiamo con l’alterità (Subrizi). Progettato in una più ampia cornice di investigazioni attorno alle alterità, il [... volume] presenta, con un attraversamento di spazi e luoghi non necessariamente comunicanti, possibilità di comprensione delle patrie spaesate dell’epoca contemporanea, riconoscibili nelle esperienze poetiche ed esistenziali di donne e uomini del passato e del presente. [...]

Mario Faraone



Alexandra Zingone, *Affricana. Altri studi per Ungaretti*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2012, pp. 311, € 28

«L'autoritratto di Ungaretti, nomade tra le lingue - l'italiano, l'arabo, il francese - schizzato sulle colonne caire e alessandrine, rappresenta certamente l'elemento di assoluta rilevanza della [intervista araba del '60, apparsa sulla Bourse e ripresa subito dopo sul Journal d'Alexandrie]. La questione calamita immediatamente l'attenzione su un problema di essenziale importanza concernente il rapporto del poeta con la civiltà araba: la conoscenza della lingua. Parlant arabe. Ungaretti non era mai stato tanto esplicito al riguardo. Collocando la lingua araba tra l'italiano e il francese, il poeta indicava chiaramente le tre lingue della sua formazione, parlate in Egitto».

Leggo con molta attenzione questa frase, nel sottocapitolo *Ungaretti nomade tra le lingue* dell'interessante e affascinante studio di Alexandra Zingone, *Affricana. Altri studi su Ungaretti*, Salvatore Sciascia editore, 2012, dedicato a Giuseppe Ungaretti, uno dei massimi poeti della letteratura contemporanea, nato ad Alessandria d'Egitto nel 1888. La leggo con molta attenzione e interesse, come del resto l'intero studio, perché è l'ennesima dimostrazione (se mai ce ne fosse bisogno) di come l'ambito interculturale mediterraneo rappresenti un crogiolo di estrema importanza, una sintesi che preserva le diversità, un dialogo millenario che permette a culture e civiltà spesso diversissime di creare significati comuni e fecondi per una convivenza interetnica di estrema valenza sociale e umana. E la leggo con molta attenzione perché io stesso sono italiano d'Africa, come Ungaretti, nato e vissuto in Libia dal 1960 al 1970 circa, e posso testimoniare come una simile esperienza possa aprire la mente e la curiosità verso l'altro e la sua dignità culturale, e come bene abbia fatto Zingone a offrirci uno studio così riccamente articolato e così ben documentato.

Ungaretti, del resto, vive una vera e propria esperienza interculturale di marcata importanza per la sua futura attività di studioso: figlio di un operaio che aveva lavorato a lungo al mantenimento di quel canale di Suez progettato e costruito da Ferdinando di Lesseps insieme all'ingegnere trentino Luigi Negrelli, e in buona misura sponsorizzato da Pasquale Revoltella, ricco imprenditore triestino e suddito asburgico, Ungaretti fu tenuto a balia da una donna nativa del Sudan, cresciuto da una domestica croata e da una badante argentina, ambiente multilinguistico e interculturale davvero come pochi. Quando nel 1912 lasciò l'Egitto e si trasferì a Parigi, non fece altro che aggiungere un altro tassello al mosaico della sua preparazione interculturale, un'altra freccia al suo arco di interprete artistico di una diversità che proprio in quei decenni veniva messa a dura prova da quello che Theodore Mommsen ha definito il «delirio imperialistico».

Lo studio competente e ben argomentato di Zingone, dotato di un notevole spessore analitico, permette di approfondire un numero consistente di testi di Ungaretti, offrendo la possibilità di comprendere le dimensioni interculturali della sua poetica e della sua arte: infatti, spiccano l'influsso determinante del *chant arabe*, annunciato a George Cattau, i richiami al pittore Mohamed Naghi, fondatore dell'arte moderna in Egitto e già *camarade d'école* di Ungaretti,

L'autoritratto del poeta *voyageur* tra i continenti e nomade tra le lingue, «*parlant italien, arabe, français*». Certo, Ungaretti non è il solo grande artista del Novecento che si abbevera a fonti interculturali di grande vitalità, basti ricordare altri due straordinari scrittori che ad Alessandria d'Egitto legano la una buona parte della propria produzione, come Konstantinos Kafavis - poeta e giornalista greco che nella città egiziana nasce nel 1863 e muore nel 1933 - e Lawrence Durrell - romanziere britannico nato a Jalandhar, India, nel 1912 e scomparso a Sommière, Francia, nel 1990, autore dello straordinario *Alexandria Quartet*. Ma come afferma Zingone, Ungaretti «è riconducibile alla prepotente ottica della scena d'Africa. La sua scrittura critica per le icone pittoriche - con la ricerca del *sens de la lumière* è eredità di un pensiero visivo sorto al limite del deserto, con tutto il suo valore di urto. Prospettiva che orienta, per effetti di metamorfosi dall'occhio alla mente, la fascinosa relazione critica poesia-pittura».

Mario Faraone

VERONICA BALBO ha conseguito la Laurea Triennale in «Scienze e Tecniche dell'Interculturalità» presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Trieste, nell'Anno Accademico 2003-2004, e successivamente la Laurea Magistrale in «Istituzioni e politiche dei Diritti Umani e della Pace», presso la Facoltà di Scienze Politiche, Università degli studi di Padova, nell'Anno Accademico 2007-2008, con una tesi dal titolo «Il conflitto russo-ceceno nella giurisprudenza della C.E.D.U.: Un approccio innovativo sulla giurisdizione per materia della corte». Si è occupata di accoglienza rifugiati, affiancamento di consulente legale per i rifugiati, ricerca e gestione di alcuni casi, e ha lavorato con diversi enti e associazioni. Dal 2008 opera come educatrice per la «Coop. 2001 Agenzia Sociale» di Trieste, occupandosi dell'affiancamento di minori disabili in ambienti scolastici ed extra-scolastici al fine di permettere loro una maggiore integrazione sociale.

ANNA DI SOMMA è Dottoranda in Scienze Filosofiche presso l'Università Federico II di Napoli con un progetto di ricerca sul pensiero di Ernesto Grassi con particolare attenzione all'importanza di Vico e Heidegger nella tematizzazione grassiana dell'umanesimo, della metafora e dell'immaginazione. Si laurea nel 2012 in Scienze Filosofiche con una tesi dal titolo «Metafisica e *Lichtung* nel pensiero di M. Heidegger», relatori i proff. G. Cacciatore e A. Giugliano. Tra i suoi lavori: «M. Heidegger e l'attuazione della filosofia. Note a quattro recenti studi heideggeriani», in *Logos*, 9, Napoli 2014; *La «selvaggia chiarezza». La *Lichtungsgeschichte* e i suoi sinonimi* in corso di stampa; *Il grande Kronos dai «torti pensieri». Considerazioni in margine a L. Ruggiu, Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, in corso di stampa.

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» 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; saggi su arte e politica negli anni Trenta, sulla narrativa di viaggio, sulla diaspora indiana nel Regno Unito, e studi su Shakespeare Emerson, Beckett, Joyce, Eliot, Beckford, Meredith, e Powell. Ha recentemente pubblicato *L'isola e il treno*, studio monografico su impegno politico e produzione artistica nell'opera dell'intellettuale marxista britannico Edward Upward; *Il morso del cobra*, studio sulla ricezione artistica della religione Vedanta negli scritti di Christopher Isherwood; e *Su il sipario, Watson!*, la prima edizione critica e annotata dei drammi teatrali di William Gillette e Arthur Conan Doyle su Sherlock Holmes.

GIANNI FERRACUTI (1952) insegna Letteratura Spagnola all'Università di Trieste. Svolge ricerche sulla letteratura e la società del rinascimento e del barocco e sul periodo modernista. Ha realizzato diversi studi e traduzioni su Ortega y Gasset e la filosofia spagnola contemporanea, tra cui *Traversando i deserti d'occidente: Ortega y Gasset e la morte della filosofia*, «Mediterranea», 13 /2012 (volume monografico). Ha fondato e dirige il Centro di Studi Interculturali «Mediterranea» (Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste), che pubblica collana di studi «Mediterranea» e la rivista «Studi Interculturali». Gestisce dal 1998 il sito «Il Bolero di Ravel», www.ilbolerodiravel.org, e www.retemediterranea.it dove sono disponibili le pubblicazioni del Centro.

GIUSEPPE VAIRA è nato nel 1979 a Foggia, città nella quale vive e lavora. Si è laureato in Lingue e Letterature Straniere con una tesi sul confronto tra Italo Svevo e James Joyce e, successivamente, in Filosofia, presentando una tesi sul concetto di identità in Thomas Stearns Eliot. Dal 2006 insegna Lingue e Civiltà inglese presso gli istituti di istruzione secondaria di secondo grado. Fautore di numerose iniziative scolastiche volte a favorire l'integrazione e il riconoscimento dei diritti umani, svolge regolarmente attività di didattica della Lingua Italiana agli stranieri. Dal 2010 è docente esperto di Lingua e Letteratura Inglese presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Giovanni Paolo II» di Foggia.

PIER FRANCESCO ZARCONI (1947), 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), *Spagna libertaria* (Massari), *Islam. Un mondo in espansione* (Massari). È di recente pubblicazione *Il Messia armato. Yeshu bar Yoseph* (Massari 2013). Collabora regolarmente col blog «Utopia Rossa», con articoli sui cristianesimi e commenti alle vicende del mondo islamico.