studi interculturali

STUDI INTERCULTURALI 2/2017 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali 2/2017

Charles-Pierre Baudelaire

(Paris, 9.4.1821 - 31.8.1867)

«Je suis l'Empire à la fin de la décadence,
Qui regarde passer les grands Barbares blancs
En composant des acrostiches indolents
D'un style d'or où la langueur du soleil danse»

Studi Interculturali #2 /2017
issn 2281-1273 - isbn 978-0-244-33481-9

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

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

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

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo *www.ilbolerodiravel.org*.
Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 14.09.17.

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

Sommario

Pier Francesco Zarcone
La Sharī'at, questa sconosciuta *7*

Mario Faraone
«Fair Liberty, Was All His Cry»: Rex Warner, Jonathan Swift e la Libertà *49*

Gianni Ferracuti
«Con un alarde de poder pagano»: sonata de primavera *83*

Sergio Portelli
Italianità culturale e nazionalismo a Malta tra Ottocento e Novecento *115*

Raffaele Federici
Archéologie du futur. La musique en vinyle entre le lien social et la post-nostalgie *133*

Gabriella Valera
L'enigma delle «figure» nella pittura di Miroslav Pengal *143*

Quaderni di Studi Interculturali n. 2 - Supplemento al n. 2/2017:

Gianni Ferracuti: Blas Infante, il flamenco e l'identità culturale andalusa.

LA *SHARĪ'AT*, QUESTA SCONOSCIUTA

PIER FRANCESCO ZARCONE

La parola araba *sharī'at* nella sua accezione originaria significa «via», «cammino verso la fonte», «via diritta», «strada battuta», «sentiero» e indica pure (ormai in senso prevalente) il diritto religioso contenuto nel Sacro Corano (*Qur'ān*) e da esso derivato. Ormai è di uso comune nei *media*, a motivo dell'espansivo fenomeno del radicalismo islamico, jihadista e non. Se poi si andasse a chiedere, anche a persone di media cultura, elementi ulteriori per meglio capire di che si tratti, allora la curiosità resterebbe generalmente insoddisfatta. Nella migliore delle ipotesi è possibile, per quanti abbiano effettuato qualche lettura più specifica, dire qualcosa sulle fonti del diritto musulmano, il tutto visto in una luce negativa e con abbondanza di fraintendimenti.

Prima di ogni cosa è opportuno chiarire che non siamo in presenza di una «legge codificata» alla maniera del diritto dell'Europa continentale, tanto per intenderci, nonostante che tra le rivendicazioni del radicalismo musulmano (ma a volte anche di movimenti islamici definiti «moderati» dagli occidentali) si trovi al primo posto la reintroduzione della *Sharī'at* quale disciplina giuridica religiosa della società e dei singoli. Il che darebbe ragione alle superficiali interpretazioni dell'Occidente, che la presentano come l'insieme normativo destinato a regolare per l'appunto gli aspetti della vita sociale e privata; anzi, come l'unico insieme normativo legittimo in quanto proveniente da Dio, il solo legislatore, dovendosi ridurre la normazione dei governi locali all'ambito essenzialmente amministrativo. Tuttavia, se qualcuno si recasse in una libreria islamica per comprare una copia della *Sharī'at* non troverebbe «il» libro: nella migliore delle ipotesi gli verrebbero presentati il Corano, una raccolta completa dei detti e fatti del Profeta (se il libraio fosse sunnita) e taluni commentari della scuola giuridico/religiosa più influente nel paese. Infatti la *Sharī'at* non è mai stata codificata e forse nemmeno è codificabile.

In prima approssimazione si potrebbe dire che innanzi tutto la «si ricava» dal Corano e dagli *ahādīth* (i detti) del Profeta. Spiegheremo meglio in seguito quel che ciò significa. Tuttavia, procedendo solo su questa linea, seppure legittimata da una certa prassi di giuristi islamici, si perde la giusta prospettiva di quel che per l'Islām è la *Sharī'at,* e non ci si scosta da un equivoco servito per imporre e perpetuare il potere dei dottori della Legge (*'ulamā*). Gli specialisti della giurisprudenza (*Fiqh*) hanno voluto restringere la *Sharī'at* allo specifico campo del loro lavoro, mentre il senso di essa è molto più ampio, esprimendo l'idea della «via» che ingloba in sé tutti gli aspetti dell'Islām strumentali ai fini della Rivelazione divina, cioè la scienza della fede (*al-'aqīda*), il *Fiqh* e la mistica (*taṣawwuf*). Si deve prendere atto che in base a questo riduttivismo lo strumento è diventato un fine, a scapito della realizzazione della purezza della mente e del cuore per l'incontro col divino. La *Sharī'at* non deve essere confusa con la norma razionale (*nāmūs*), e quando i teologi parlano di superiorità sciaraitica rispetto a quest'ultima, tale valutazione non si riferisce alle singole norme della *Sharī'at* né al loro insieme, bensì al fine per cui è sorta, cioè un ideale etico (*makārim al-ajlāq*) individuale e collettivo additato dal Profeta. Ne deriva che il potere politico organizzato, proprio per essere tale e quand'anche si presenti come islamico, non può andare oltre la cura della puntuale osservanza della *Sharī'at*, perché se ne perseguisse anche le finalità si trascenderebbe come realtà statale e il suo fine sarebbe ultra-

mondano e già più politico. Si eleverebbe alla dimensione del Califfato, che però storicamente non è mai comparso per ciò che dovrebbe essere: una realtà portatrice di parte dell'eredità profetica di Muḥammad e che tratta gli affari terreni nella prospettiva spirituale di un mondo «altro». Per questo lo storico marocchino Abdallāh al-'Arawī (francesizzato in Laroui; n. 1933) notò che il Califfato non può essere negato in base al suo fine, ma non può essere affermato in base alla sua realtà, in quanto il suo fine etico-spirituale ne fa un'utopia in senso stretto.

Tornando a noi, sarebbe più opportuno parlare di «sistema giuridico» piuttosto che di Legge islamica, e infatti fino al sec. XIX (cioè fino alla grande irruzione del colonialismo europeo nel mondo musulmano) questa espressione era ignota tra i Musulmani: in arabo non c'è una parola equivalente al nostro «diritto».

Qui c'è un dato in apparenza paradossale: non esiste una «legge» islamica nel senso occidentale del termine poiché non esiste uno Stato islamico. Come in tutti i contesti religiosi monoteisti, anche nell'Islām a stretto rigore teorico non è individuabile una reale autonomia della politica (in senso lato) rispetto alla religione, e non si dimentichi che anche nella cultura occidentale questa autonomia è una realtà molto moderna. Ne consegue che la *Sharī'at* ha dovuto assumere il ruolo di sistema regolatore della vita nella *Umma*, la comunità musulmana che l'Islām colloca al posto dello Stato: la *Umma* ha un'essenza etico/religiosa e non essenzialmente mondana come invece è quella dello Stato.

Per quanto possa sembrare un'eresia a chi di solito limita le fonti della propria conoscenza ai *mass-media*, va affermata l'esistenza di forti similitudini con la *common law* britannica, particolarmente riguardo all'importanza dei precedenti e all'uso dell'analogia. In entrambi tali sistemi giuridici, non c'è legge scritta, e se la *common law* è un diritto formato dai giudici, la *Sharī'at* è formata essenzialmente dai giuristi. Gli storici del diritto discutono su un altro punto che non ci si aspetterebbe: cioè se la *common law* abbia tra le sue ascendenze proprio il sistema musulmano. Chi risponde positivamente al quesito sostiene che istituti fondamentali del diritto britannico o derivino o siano stati adattati dal diritto islamico dopo la conquista normanna dell'Inghilterra in base a conoscenze già acquisite dal

regno normanno di Sicilia. Comunque sia, ciò non vuol dire affatto negare il ruolo della tradizione anglo-sassone sulla *common law*.

Gli Sciiti nei territori islamici: *Paesi Abitanti Sciiti Percentuale*			
Iran	68.700.000	61.800.000	89,96
Pakistan	165.800.800	33.200.000	20,02
Iraq	26.000.000	17.400.000	66,92
Turchia	71.517.100	15.000.000	20,97
India	1.009.000.000	11.000.000	1,09
Yemen	23.800.000	10.710.000	45,00
Azerbaigian	9.000.000	7.650.000	85,00
Afghanistan	31.000.000	5.900.000	19,03
Arabia Saudita	27.000.000	4.000.000	14,81
Siria	18.000.000	2.200.000	12,22
Libano	3.900.000	1.700.000	43,59
Tagikistan	7.300.000	1.100.000	15,00
Kuwait	2.400.000	730.000	30,42
Bahrayn	700.000	520.000	74,29
Emirati Arabi Uniti	2.600.000	160.000	6,15
Qatar	890.000	140.000	15,73
Oman	3.100.000	31.000	1,00

Quando si parla di diritto islamico, sia pure a prescindere dalla correttezza di tale espressione, va subito tenuto presente che il potere politico (ovvero oggi lo Stato) non può intervenire in alcun modo nell'elaborazione normativa, riservata ai soli giuristi (*fuqahā'*), che si distinguono in *usūlī* (studiosi della fonti) e *muḥaddīth* (specialisti degli *ahadīth*, i detti e fatti del Profeta). In sostanza, più che di un diritto positivo si tratta del frutto di elaborazioni di fonti religiose per meglio interpretare la volontà di Dio. Questo dà luogo a una sorta di tensione (per cosi dire) tra tendenza etico-spirituale e tendenza «istituzionale» in cui tende a prevalere l'aspetto normativo. Altro elemento da considerare (e che invece radicali islamisti e jihadisti trascurano), proprio per la sacralità di base della *Sharī'at*, è che il fine primario della rivelazione coranica non è tanto la regolazione dei rapporti fra gli esseri umani quanto il rapporto tra il singolo e Dio.

In genere in Occidente gli studi islamistici risultano essenzialmente focalizzati sul solo Sunnismo, quantitativamente maggioritario (circa l'80% dei Musulmani), e pochissimi so-

no ancora gli specialisti di Sciismo. Di conseguenza anche il discorso sulla *Sharī'at* viene presentato nella versione sunnita. In questa sede cercheremo invece una visione in qualche modo comparata, benché sinteticamente per ragioni di spazio. In merito allo Sciismo va ricordato che lì la corporazione degli *'ulamā* col passare del tempo si è strutturata in termini organizzativi «forti», ossia gerarchici, costituendosi in una sorta di «simil-clero», dotato non solo di prestigio (fatti salvi i normali «anticlericalismi» generati da situazioni del genere) ma anche di autorità. D'altro canto essendo lo Sciismo fortemente esoterico, alla fine le cose non potevano andare diversamente.[i]

A differenza del Sunnismo, nello Sciismo esiste una forte tensione dialettica tra *Sharī'at,* cifra esteriore della religione positiva, e *haqīqat*, ovvero la sua verità spirituale ed esoterica; di modo che per lo Sciita il rispetto della normativa sciaraitica deve essere vivificata dalla *haqīqat*, in quanto la sua è una religione della Resurrezione (*Dīn al-Qiyāmat*). La *Sharī'at* è la forma essoterica (*zahīr*) in cui si manifesta la rivelazione e di essa si deve cercare il contenuto esoterico (*bātin*). Per lo Sciismo duodecimano *zāhir* e *bātin* sussistono con reciprocità, cosicché Profeta e l'*Imām* sono considerati due luci generate da un'unica Luce (lo Sciismo ismailita, invece, fa pendere la bilancia verso l'esoterico, e quindi dà la precedenza all'*Imām* rispetto al Profeta). Il Sunnismo, invece, è religione della sola *Sharī'at*, non vivificata dalla gnosi (*'irfān*), e i loro dottori della Legge non la interpretano in modo da aprire anche la via mistica (*tarīqat*). Circa questo limite del Sunnismo, scrisse Henry Corbin che *«con il rifiuto di tutto ciò che connota l'esoterico, si determina anche la radicale degradazione dell'essoterico [...]: infatti in assenza della gnosi [...] non può esistere la sharī'at, nella sua vera condizione [...]. Lasciato a sé stesso, l'essoterico [...] è solo natura morta».*[ii]

Al centro dello Sciismo c'è il concetto di *walāyat* (in persiano *dūstī*; traducibile con amore, amicizia spirituale) un circuito spirituale che va verso l'*Imām* e lo lega ai suoi fedeli. L'Islām sciita è quindi religione dell'amore prima e a prescindere da ogni forma di Sufismo. La ricaduta di ciò ai nostri fini sta nel fatto che ogni atto religioso per essere valido deve essere sostenuto da un'intenzione d'amore. Per usare di nuovo le parole di Corbin, la *walāyat*

---

[i] Lo Sciismo divide gli esseri umani in tre categorie: la massa (*al-'āmma*), l'élite (*al-khāssa*), l'élite dell'élite (*khāssat al-khāssa*).

[ii] Henry Corbin, *Nell'Islam Iranico*, Mimesis, Milano-Udine 2012, vol. I, p. 145.

> *prevale su tutte le obbligazioni della* Sharī'at, *non solo nel senso che essa è la sola che può autenticare il loro compimento, ma, in caso di debolezza, è in grado di colmarle. [...] Poiché le opere procedono [...] dall'intimo dell'essere (dal* bātin*), per l'etica sciita è dunque necessario che le azioni devote e l'osservanza delle obbligazioni rituali scaturiscano da un sentimento d'amore: altrimenti sono vuoto formalismo. [...] la validità spirituale delle opere e il loro gradimento da parte di Dio sono condizionati dalla fede (*imān*); ma fa parte integrante della fede il sentimento d'amore nei riguardi dei Dodici* Imām *e del loro Imamāto.*[iii]

In base a quanto detto, vale solo per il Sunnismo l'osservare che l'impostazione modernista (nonostante le apparenze) del radicalismo islamista fa perdere di vista un aspetto essenziale della fenomenica giuridica sunnita tradizionale: la sua variegata articolazione nelle modalità e nelle tecniche operative agevolate anche dalla mancanza di una gerarchia del sacro, per cui in caso di controversie giuridiche non esiste alcuna un'autorità superiore capace di dirimerle.

In una persona di comune intelligenza quanto detto sullo Sciismo non può che suscitare la domanda: «ma come la mettiamo con l'attuale regime iraniano che palesemente privilegia la stretta osservanza del suo diritto islamico?». La risposta va trovata nella storia. Lo Sciismo puramente esoterico e iniziatico è stato la tradizione dominante fino al X secolo, ed era incentrata sulla figura dell'*Imām* quale essere teofanico (cioè manifestazione di Dio) capace di leggere i significati occulti del Corano. Dopo il X secolo, entrato in occultamento il dodicesimo *Imām*, di cui si attende il ritorno nei Tempi Ultimi, il vuoto da lui lasciato è stato occupato dai giuristi teologi, con la conseguenza che si formerà e alla fine prevarrà una corrente anche politica arrivata al suo culmine con Khomeini, e parallelamente si è avuta la marginalizzazione di fatto delle tradizionali correnti esoteriche, quand'anche esse siano ancora operanti. La reverenza formale verso l'esoterico è invece rimasta, caso non unico nello sviluppo delle religioni organizzate. Ma le vie della Storia sono tortuose, soprattutto se si crede nell'occulto operare di una provvidenzialità al loro interno. E quindi, senza sapere come andranno poi le cose, si può osservare che esistendo ancora nello Sciismo duodecimano una consistente corrente mistica, più orientata verso gli aspetti interiori e spirituali rispetto a quelli giuridico-sociali, certe potenzialità ancora sussistono e di esse dirà qualcosa solo il futuro.

[iii] *ibidem*, pp. 335-6.

D'altro canto, per ora in teoria, ma non è detto che poi non accada, è allo Sciismo che possono fare riferimento i riformatori musulmani intenzionati a operare indipendentemente dall'influsso occidentale, giacché i classici testi religiosi sciiti sono gli unici nel mondo islamico, a parlare (fino al ritorno dell'*Imām* occulto) in una prospettiva di fede (e non laica) sulla separazione fra religione e politica, fra spirituale e temporale, avendo in più una consolidata ermeneutica coranica che ha aperto la via a letture non letteraliste del testo rivelato.

Nella nostra esposizione tratteremo soprattutto dell'esperienza sciaraitica nel cosiddetto «periodo classico» della civiltà musulmana. La questione circa le modifiche di impostazione in età contemporanea sarà trattata alla fine.

Abbiamo detto che la *Sharīʿat* non è riducibile a mero «diritto islamico», quand'anche in alcuni Stati musulmani (come l'Arabia Saudita) essa venga intesa come fonte di diritto positivo dal carattere coercitivo, e identica è la posizione dei vari movimenti jihadisti. Nell'Islām originario, come affermano anche taluni dotti sunniti contemporanei (si pensi a Tarīq Ramadān, per esempio), essa indirizzava il comportamento etico con poco potere coercitivo, proprio a motivo del suo fine principale, consistente (come già detto) nel regolare rapporto tra ciascuno e Dio. Ad ogni modo i versetti coranici definiti e definibili «legali» sono in numero ridottissimo rispetto all'insieme di 6236 versetti (*āyātun*; sing. *āyat*), e in quanto tali non presentano una portata cosi ampia o esaustiva da poter costituire un codice giuridico completo.

La *Sharī'at* si riferisce tanto al «foro interno» (ovvero alla sfera della coscienza del singolo) quanto al «foro esterno» (ossia alle azioni e ai comportamenti pubblici): circa il primo ambito solo Dio giudica, mentre il foro esterno è di competenza dei magistrati e dei giuristi. Ovviamente esso è il centro e il fulcro delle scienze religiose *(al-'ulūm ad-ḍīniyya)*. Riguardo a esse è appena il caso di ricordare la necessità di una tara fra le interpretazioni aventi una base religiosa e quelle invece mero 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 solo di feroci concezioni patriarcali). In prosieguo eviteremo di parlare di *Sharīʿat* proprio per la sua non riducibilità alla componente giuridica, e per quanto possibile preferiremo la parola *fiqh*, che indica la giurisprudenza religiosa. Ricavar-

lo dalla rivelazione coranica implica - a motivo di quanto dianzi detto - un grande lavoro di interpretazione al di là del mero testo sacro dell'Islām.

La prima e più importante fonte integrativa consiste nella vita del Profeta Muḥāmmad, considerata «esemplare» avendo egli meglio compreso fra gli esseri umani gli intendimenti divini. La sua biografia, cioè i suoi comportamenti, insieme ai suoi detti (*ahadīth*, sing. *hadīth*) costituisce la *Sunnah*, la tradizione. Corano e *Sunnah* sono quindi le fonti (*usūl*) originarie del «diritto» musulmano e sono dette *nass*, cioè testo, ovvero fonti testuali.

Le fonti religiose

Il Corano

Benché i Musulmani (di qualsiasi corrente) non lo ammettano, riguardo alla formazione del Corano esistono aspetti problematici. Forse al momento di iniziare la collazione completa delle rivelazioni ricevute dal Profeta si pensava che il lavoro sarebbe stato facile, ma non fu affatto così. L'iniziale compilazione del testo fu disposta dal primo Califfo, Abū-Bakr (573-634), ma quando il terzo Califfo, Uthmān (570-656), attendeva l'edizione definitiva ci si accorse dell'esistenza di altre quattro edizioni rivali. Esse sono ormai sparite da lungo tempo, ma da alcune tradizioni si sa che differivano da quella «ufficiale», alcune per omissioni ma altre per aggiunte. Uthmān affidò quindi a Zayd, segretario del Profeta, l'incarico di mettere a punto un'edizione definitiva da valere per tutti, e inoltre dette ordine di distruggere ogni altro testo coranico in circolazione. E così fu.[iv]

Per chi musulmano non è, tuttavia i problemi rimangono. Innanzi tutto, si può davvero sostenere che la raccolta supervisionata da Zayd abbia risposto al requisito della completezza? Certe tracce fanno pensare di no,[v] e come concluse il prof. Michael Cook,

[iv] Tuttavia i musulmani di Kufa rifiutarono l'edizione di Uthmān, e conservarono la loro usandola fino all'anno 1000 della nostra era.

[v] Esiste, per esempio una lettera teologica risalente al 700 circa, scritta da Hasan al-Basrī in cui si cita un versetto coranico, nello stesso stile del libro sacro, che però manca nell'attuale testo e assomiglia solo in parte ad altri due versetti simili (10, 33 e 40, 6). Lo stesso si potrebbe dire per una versione difforme del 40, 6 riportata da ibn Mas'ūd (m. 652 o 653).

> *Altri elementi che indicano come il testo del Corano non fosse ancora cosi stabilmente determinato nei decenni dopo la morte di Uthmān, sono le monete e le iscrizioni ufficiali dell'ultimo decennio del VII secolo [...]. Esse riproducono quello che senza alcun dubbio è materiale coranico, ma con varianti (...). Nello stesso periodo o poco più tardi si racconta che Hajjaj, governatore dell'Iraq, operò una serie di cambiamenti al testo coranico che in diversi casi implicano la sostituzione di una parola con un'altra, e ne inviò copie alle provincie.*[vi]

Oggi il testo coranico approvato da Uthmān è accettato anche dagli Sciiti, ma in passato le cose stavano diversamente: nelle raccolte degli *ahadīth* imāmiti si trovano accuse di incompletezza e manipolazione circa la formazione del testo e si riporta una tradizione per cui il cugino e genero del Profeta, 'Alī, in possesso del testo originario del Corano lo avrebbe nascosto per sottrarlo alla distruzione a cui il terzo Califfo lo aveva votato. Si sarebbe trattato di un testo tre volte più voluminoso dell'attuale, e che sarà rivelato solo nei Tempi Ultimi. La tesi della contraffazione del Corano fu poi abbandonata dagli Sciiti duedocimani sul finire del X secolo, periodo politicamente non casuale. Infatti tra il 945 e il 1055 il Califfato abbaside (sunnita) di Baghdād era controllato dalla dinastia sultanale persiana dei Buyidi, musulmani sciiti, i quali politicamente non avevano né intenzione né interesse a continuare la polemica che avrebbe scatenato contro di loro la reazione delle maggioritarie masse sunnite del califfato. Tuttavia ogni tanto la questione è riemersa, particolarmente dal sec. XII al XVIII. Forse l'ultimo autorevole sciita a farsene portatore fu il persiano Mīrzā Husayn Nūrī (m. 1902). Comunque stiano le cose, è un dato di fatto che la più antica copia del Corano esistente risale solo al IX secolo.[vii]

[vi] M. Cook, *Il Corano*, Einaudi, Torino 2001, pp. 126-7.

[vii] Se apriamo una copia del Corano in arabo, vediamo una particolarità in comune solo con i libri arabi per l'infanzia o con i manuali per imparare *ex novo* la lingua: sono infatti segnate le vocali brevi. Come si dice in gergo, è un testo vocalizzato, a differenza di quanto accade nei giornali, nelle insegne, etc. Essendo semita, l'arabo è una lingua consonantica e consonanti sono tutte le 28 lettere del suo alfabeto (quand'anche tre di esse abbiano un suono, ma non la valenza - da vocale), e anticamente non si segnavano le vocali brevi (a, i, u). L'innovazione consistente nello scriverle nelle edizioni del Corano ebbe l'ovvio scopo di evitarne letture ritenute errate; errate perché - ovviamente - uno stesso insieme di lettere consonantiche possiede un significato diverso a seconda delle vocali brevi che vi si inseriscano. Si deve ricordare quanto scrisse anni fa l'arabista francese Alfred Guillaume a complicare vieppiù il caso: «*L'antica scrittura kufica in cui il Corano fu originariamente*

La sistemazione delle *Suwar* (pl. di *Sūra*) nel testo del Corano di Uthmān non corrisponde a uno specifico criterio logico-sistematico: esse sono semplicemente disposte in base al numero dei loro versetti, a cominciare dalle più lunghe. Non si è quindi in grado di conoscerne con precisione l'ordine corologico, e questo è fonte di difficoltà interpretative di un certo peso. Le *Suwar* vengono distinte in meccane e medinesi, a seconda del luogo di rivelazione - ovvero rivelate quando Muḥāmmad risiedeva alla Mecca oppure nel periodo di permanenza a Yathrib, poi chiamata Medina (in arabo *Madinat an-ṇabī*, città del Profeta).[viii] Le prime hanno un contenuto più spirituale, di portata universale; le seconde riguardano la creazione della comunità musulmana, e secondo interpreti contemporanei - musulmani, ma anatemizzati ferocemente dai tradizionalisti - sarebbero quelle storicamente più contingenti.

L'interpretazione del Corano (denominazione derivante dal verbo *qara'a*, recitare) è un problema a parte, di cui si è accennato in un nostro precedente articolo, e qui diciamo soltanto che in particolare il mondo sunnita è fortemente (e anche violentemente) refrattario a considerare il testo sacro alla stregua di un prodotto linguistico appartenente a una cultura specifica, e quindi non vengono utilizzati gli elementi forniti dalla moderne scienze del linguaggio (fonetica, morfologia, sintassi, semantica, filologia). I versetti prescrittivi (*āyātun al-ahkām*) riguardanti questioni giuridiche (in senso stretto o lato) sono 500 su 6632, e di essi soltanto un centinaio sono di contenuto giuridico in senso proprio. Si tratta di: norme sulla libertà e la schiavitù; sul matrimonio e le successioni; sul diritto penale; sugli scambi commerciali; sulla proibizione dell'usura; sull'imposizione fiscale; sul diritto di guerra; sul trattamento dei prigionieri; sulla condizione dei non musulmani protetti e dei

---

scritto, non conteneva alcuna indicazione di vocali, e cosi le consonanti dei verbi potevano essere lette sia come attive che come passive, e, peggio ancora, molte delle stesse consonanti non potevano essere distinte senza i punti diacritici che furono aggiunti in seguito, *non sappiamo quando e da chi*» (A. Guillaume, *Islam,* Cappelli, Bologna 1961, p. 71).

[viii] In proposito la prima questione sta nello stabilire quali siano le une e quali le altre. In via preliminare si potrebbe anche accettare il criterio di Hishām ibn 'Urwa (m. 763) che considerava dato nella Mecca tutto ciò che si riferisce a comunità e generazioni del passato oppure alle «credenziali» del Profeta, e dato in Medina le prescrizioni e norme di comportamento. Ma poi nei dettagli resta aperta la discussione, in quanto (per non farla tanto lunga) brani di una sura ritenuta meccana potrebbero essere stati rivelati in Medina, e viceversa.

politeisti; sul diritto pubblico (rapporti politici fra individuo e società, regole per il buon governo; sul diritto internazionale.

Parleremo in seguito della soluzione interpretativa data alle contraddizioni interne (o apparenti tali) tra i versetti (*āyāt*) coranici. Al momento diciamo solo che per l'impostazione classica vale il ricorso al principio del *nāsikh wa 'l-mansūkh*, cioè al criterio cronologico, per cui il versetto rivelato successivamente abroga il precedente. Resta aperto il problema di come ciò si concili con la tesi dell'eternità del Corano diventata dogma dell'Islām sunnita. Ovviamente del Corano possono darsi due tipi di lettura: la letterale (*tafsīr*) e l'allegorica (*ta'wil*). Il radicalismo sunnita guarda con estrema diffidenza a quest'ultima, che invece è stata ed è parte integrante dell'impostazione sciita.

La Sunnah

Per i Sunniti la *Sunnah an-nabī*, ovvero del Profeta, costituisce lo studio della vita di Muḥāmmad (*sīra* o *sīrāt*) con particolare riguardo al suo modo di comportarsi (*riwayāt*) nelle più diverse circostanze. D'altro canto è lo stesso Corano (XXXIII, 20) a dichiarare il profeta eccellente modello da imitare. Una certa tradizione musulmana gli attribuisce la *ismah*, l'immunità dai peccati gravi.

Il discorso sugli *ahadīth* è alquanto complesso, e antichi studiosi autori di raccolte (*Sunan*, pl. di *Sunnah*) - come Muḥāmmad ash-Shāfi'ī (m. 820), Aḥmad ibn Hanbal (m. 855), al-Bukhārī, (m. 870), al-Muslim (m. 870), ibn Māja (m. 886), ad-Dāwūd (m. 889), at-Tirmidhī (m. 892), an-Nasā'ī, (m. 916), ar-Rāmahurmuzī (m. 971) e ibn al-Salāh (m. 1245) - svilupparono i criteri per stabilirne l'autenticità. Gli *ahadīth* sono inquadrabili in quattro tipi fondamentali sulla base dell'affidabilità del contenuto: *sahīh*, (sano, autentico), *hasan* (buono, utilizzabile esistendo prove di validità), *mutawassit* (mediocre), *da'īf* (debole, utilizzabile ma non a scopo normativo), *maudu'* (non autentico).[ix]

[ix] Esistono anche altre classificazioni: 1) sulla base del numero di trasmettitori (*rāwī*), cioè materiale considerato *mutawātir*, (successivo) se i trasmettitori sono tanti fin dalle origini, il che li fa ritenere autentici; materiale considerato *mashhūr* (singolare) se i primi trasmettitori sono stati molti e la catena trasmissiva è notoriamente accertata; materiale considerato *Ahād* (singolare), e se il narratore è uno solo, è detto unico (*habar al-wāhid*); materiale considerato *gharīb*, strano, in pratica utilizzato solo da alcuni dotti, che se ne rendono personalmente garanti. Vi è poi la classificazione in ba-

La *Sunnah* sunnita e quella sciita non coincidono affatto. Nello Sciismo a prevalere quantitativamente non sono gli *ahadīth* del Profeta, bensì quelli imāmiti, ed esistono anche detti della figlia di Muḥāmmad, Fātima, la moglie di ʻAlī ibn Abī Tālib, cugino e genero del Profeta nonché primo *Imām* per i suoi seguaci (restiamo cioè nell'ambito della cosiddetta «gente della casa», *ahl al-bayt*, cioè la famiglia del Profeta intesa in senso stretto; invece i Sunniti la estendono a tutta la parentela, naturale e acquisita, cioè mogli comprese). Questa diversa strutturazione della *Sunnah* sciita è l'ovvia conseguenza l'esoterismo di questa componente islamica che considera l'*Imām* il «Corano parlante» e il Profeta il rivelatore dell'aspetto essoterico della religione, cioè del «Corano muto». Per gli Sciiti, terminato con Muḥāmmad il ciclo della profezia (*dā'irat an-nobowwat*), si è aperto il ciclo dell'iniziazione spirituale dell'*Imām* (o ciclo della *walāyat*, dell'amicizia con Dio).

Si aggiunga che gli Sciiti non considerano affidabili i detti tramandati da compagni di Muḥāmmad che non abbiano sostenuto il califfato di ʻAlī: innanzi tutto si diffida per la taccia di traditori che grava su di essi, e poi esistono forti sospetti di falsificazione e si obietta tanto la mancanza di spirito critico nella scelta e conservazione degli *ahadīth* (in *ahadīth* conservati dagli Sciiti lo stesso Profeta aveva raccomandato che i detti a lui attribuiti fossero sempre confrontati col Corano) quanto la soppressione di detti poco graditi ai Califfi successivi ad ʻAlī. Infine c'è l'accusa conclusiva: gli *ahadīth* contestati hanno sottratto all'Islām sunnita lo spirito vivo della religione divina, trasformandolo in ordinario sistema sociale, senza legami con la spiritualità e l'etica delle origini.

Ne consegue che nello Sciismo gli *ahadīth* direttamente uditi per voce del Profeta o di suoi famigliari (nel senso ristretto sopra evidenziato) hanno lo stesso valore dei versetti coranici; per quelli invece pervenuti tramite intermediari, valgono i seguenti criteri: se contengono principi dottrinari, sono validi i detti ripetutamente attestati oppure avallati da testimoni di sicura autorevolezza, mentre i detti «unici» o isolati, cioè riferiti da una sola fonte, non sono validi; invece se contenenti norme giuridiche valgono anche i detti unici o isolati, sempre che ritenuti degni di fede.

---

se ai narratori di riferimento: materiale considerato *marfū'*, riferito a una narrazione attribuita specificamente al Profeta; materiale considerato *mawqūf*, se la narrazione è attribuita direttamente a un compagno (*Saḥāba*) del Profeta; materiale considerato *maqṭū'*, quando la narrazione è attribuita a un *tab'i* (successore di uno dei compagni di Muḥāmmad, pl: *tabi'ūn*).

Per i Sunniti la vita di Muḥāmmad è la migliore interpretazione del Corano e viene a costituire una forma di rivelazione, definita *ghair matluwin*, cioè non espressa verbalmente, che si affianca a quella verbalmente espressa (*matluwun*) del Corano. Nello Sciismo vale lo stesso per la vita di ciascun *Imām*.

Per i Sunniti la *Sunnah* comprende le parole (*Sunnah al-qaul*), gli atti (*Sunnah al-fl'l*) e i silenzi del Profeta (*Sunnah at-taqrir*). Non fanno parte della *Sunnah* le prescrizioni costitutive di un diritto specifico per il solo Profeta (*khaṣā'iṣ*).[x]

Anche nella *Sunnah* ci possono essere elementi contraddittori; in tal caso per stabilire l'abrogazione (*an-naskh*) di uno di essi si applicano i seguenti criteri: prevale l'*hadīth* posteriore cronologicamente; se non si conosce la data dei detti profetici in contrasto fra loro, si deve ricorrere ad ogni altra circostanza illuminante; va preferito l' *hadīth* in forma positiva (*muthbit*) a quello in forma negativa (*nāfi*); l'*hadīth* riferito da un maggior numero di testimoni prevale; lo stesso dicasi per quello più vicino al testo coranico o per *hadīth* verbale rispetto a quello di azione.

La veridicità degli *ahadīth* è indiscutibile per l'islamico «medio», ma per gli studiosi occidentali (anche per gli Sciiti e qualche musulmano sunnita) è sovente problematica. Vari studi hanno dimostrato che in parecchi di essi non c'è tanto la parola del Profeta, bensì il riflesso di dibattiti avvenuti in seguito nella società musulmana, anche di natura politica, per legittimare interessi delle dinastie califfali degli Umayyadi e degli Abbasidi (750-1258), insieme a retaggi tribali, a influsso culturali persiani, e così via. In definitiva, scindere il vero dal falso tra gli *ahadīth* è impresa impossibile.

Il Fiqh

Il lavoro di «estrazione» delle norme giuridiche da queste fonti di base costituisce il *Fiqh*, parola che significa comprensione profonda e viene altresì a indicare la giurisprudenza islamica (il giurista è il *faqī*, pl. *fuqahā'*) che elabora il diritto. Il *Fiqh* spesso presenta come diritto religioso ciò che tale non è a stretto rigore. Per esempio, è consentita la pena

[x] Esempi: è solo per lui l'obbligo di lavarsi i denti prima della preghiera e il divieto di mangiare aglio; solo lui può unire in matrimonio senza autorizzazione delle parti, sposare più di quattro mogli e non essere vincolato dai giuramenti fatti; ogni musulmano è obbligato a ripudiare la moglie se il profeta desidera averla; nessuno può sposare una moglie da lui ripudiata o la sua vedova.

di pena di morte per quattro reati: omicidio ingiusto, adulterio, bestemmia, apostasia; orbene, l'estensione di tale pena all'omosessualità, come avviene, per esempio, Arabia Saudita, Nigeria, Iran, non farebbe parte della *Sharī'at*.

Lo storico ibn Khaldūn (1332-1406) definì il *Fiqh* «la conoscenza dei comandamenti di Dio» relativamente alle azioni definibili *wājib* (obbligatorie), *ḥarām* (vietate), *mandūb* (raccomandate), *makrūḥ* (disapprovate), *mubāḥ* (indifferenti). Aggiungiamo che l'aspetto etico dovrebbe essere preminente nel *Fiqh* rispetto all'aspetto puramente giuridico-normativo, avendo presente la dimensione escatologica.

La scienza giuridica (*'ilm al-fiqh*) si divide in studio delle fonti (*usūl al-fiqh*) e dei singoli rami del diritto (*furū al-fiqh*), i quali si dividono in regole circa il culto e la pratica religiosa (*al-ibadāt*) e regole sulle questioni e gli affari sociali (*al-mu'āmalāt).* Mentre il contenuto del primo ambito risulta con chiarezza dalle fonti, lo stesso non accade per il secondo ambito, che deve confrontarsi col continuo divenire delle realtà socio-economiche e per questo è definibile l'area del possibile. Un possibile non sempre facile da definire. Si pensi che solo alcuni casi concreti (taluni dei quali storicamente contingenti) furono risolti da Muḥāmmad, e solo per taluni altri egli espresse le sue opinioni: l'area da colmare è quindi vastissima ed estremamente dinamica. In concreto, abbiamo una collezione sunnita di detti del Profeta datata al IX secolo che ne contiene ben 300.000, ma solo 8.000 sono unanimemente considerati autentici nel mondo musulmano.

Una situazione non certo l'ideale per l'attività di estrazione delle norme, tuttavia non è certo questo ad ostacolare l'ermeneutica giuridica, se si pensa che nemmeno la nostra giurisprudenza è propriamente il regno della certezza giudica, stanti le contraddittorie sentenze dei giudici di merito e della Cassazione. Forse dire in termini assoluti che nel mondo del diritto regna l'opinabilità sarebbe un po' azzardato, ma nemmeno tanto lontano dal vero.

Per meglio riprendere e chiarire la differenza fra *Sharī'at* e *Fiqh* si dice spesso che la prima va considerata analogamente a una bussola, mentre il secondo è come una mappa su cui avvalersi della bussola. In base ai contenuti nel *Fiqh* sono distinguibili due grandi aree: *fiqh al-'ibādāt* (riguardante pratiche rituali, norme di comportamento) cioè il rapporto con

Dio, e ovviamente in essa si collocano i cinque pilastri dell'Islām (*arkān al-Islām*)[xi] e *fiqh al-um'āmalāt* (pratiche e alle relazioni sociali).

Per finire l'argomento, dobbiamo ora parlare della questione dell'immutabilità o meno del *Fiqh*. Nella concretezza storica sono riscontrabili riforme, nuove letture delle fonti e differenti impostazioni circa l'applicazione o applicabilità di certi precetti. Oggi non mancano autorevoli studiosi islamici per i quali è indispensabile l'adeguamento a nuove situazioni sociali, e al riguardo è utile ricordare l'opinione di Muḥāmmad Hamidullāh, (m. 2002), secondo il quale mentre la *Sharī'at* costituisce l'immutabile Via rivelata, invece il *Fiqh* deve essere dinamico e in costante elaborazione dal momento che l'evoluzione è la caratteristica del nostro mondo.

L'Ijmā

È il consenso comunitario (viene dalla radice *jīm-mīm-ʿayn*, esprimente il mettere assieme o raggruppare) basato su un *hadīth* secondo cui la comunità musulmana (*Umma*) non può essere concorde su un errore, in quanto è ispirata da Dio. Questo consenso è considerato dai Sunniti una forma di rivelazione, e viene usato per dare corpo a una determinata interpretazione del Corano o all'applicabilità di un precetto. Certo è che si presenta come una fonte estremamente problematica, e infatti gli Sciiti - a motivo dell'incertezza di fondo esistente in tale ambito - non l'ammettono se non in termini di «*hadīth* incerto» (in persiano, *khabar-e vāhed*), con quel che ciò implica. Per lo Sciismo a costituire prova (*hujjah*) degna di fede sono Corano, *Sunnah* e intelletto umano (*'aql*).

Il problema sta nello stabilire chi dovrebbe manifestare il consenso. Che si tratti di un effettivo *consensus populi* è da escludere poiché oltre tutto non sarebbe affatto di facile determinazione; si tratta più semplicemente dell'accordo tra i maggiori giuristi di una data epoca o generazione, i quali non sono certo esponenziali del consenso dell'*Umma*. Si dice

[xi] Sono: *shahāda* (professione di fede), *salāt* (la preghiera da recitare 5 volte al giorno in periodi determinati), *zakāt* (elemosina obbligatoria: una volta ogni anno lunare islamico), *as-sawm arramaDān* (digiuno del mese di *Ramaḍān*), *hajj* (pellegrinaggio alla Mecca. La *shahāda* sciita si distingue da quella sunnita poiché alla frase rituale «non vi è altro Dio che Dio e Muḥāmmad è il suo Profeta» (*lā ilāha illa Allāh wa Muḥāmmad rasul Allāh*) si aggiunge «e 'Alī è amico di Dio» (*wa 'Alī walī Allāh*).

che il contenuto di tale accordo deve radicarsi nel Corano e nella *Sunnah*, ma questo non dice nulla giacché queste due fonti presentano profili di incertezza o incompletezza.

Notoriamente nell'Islām sunnita non c'è clero né il simil-clero esistente in quello sciita, ma ci sono gli *'ulamā* (potente corporazione di fatto), i quali però, oltre ad appartenere a scuole giuridiche diverse (ne parleremo in seguito), non è detto per nulla che siano sempre di idee unanimi. Basterebbe un loro consenso maggioritario per ottenere un *Ijmā* dall'esito vincolante? E se si formasse un consenso moderno diverso da un consenso antico? In realtà nella storia islamica difficilmente si sono formati consensi di portata generale, tranne per brevi periodi oltre tutto legati a determinate esigenze politiche dei Califfi, diventati ben presto meri sovrani temporali. A ben guardare, nell'intero *corpus* giuridico musulmano sunnita i casi risolti con l'*Ijmā* non superano l'1%.

Il Qiyās

Più che di fonte vera e propria, in realtà, sarebbe meglio parlare di metodologie volte a ricavare norme giuridiche per i casi non regolati né dal Corano, né dalla *Sunnah* né dall'*Ijmā*. Il principale metodo del *Qiyās* è l'analogia, la cui applicazione è sottoposta a precise condizioni: esistenza di un caso nuovo; un precedente caso in qualche modo similare e regolato o da Corano e/o *Sunnah*; l'esistenza di una *ratio legis* (*'illa*) comune; la possibilità di applicare al nuovo caso la norma riguardante il caso precedente. Un metodo importante per individuare e valutare la *ratio* in questione è la congruenza (*munasaba*). Un esempio di applicazione del *Qiyās* riguarda le bevande alcooliche: essendo proibite perché intossicano la mente, qualunque sostanza che produca effetti similari viene di conseguenza proibita, come le droghe. Ci sono quattro forme di applicazione del *Qiyās*: *mafhm an-nass* (chiarezza del testo), *tamthil* (somiglianza), *istihsan* e *istislah*, di cui parleremo fra poco.

Per quanto il Corano e l'agire di Muḥāmmad presentino esempi di ricorso all'analogia, questo metodo è tuttavia fonte di contrasti fomentati dai tradizionalisti radicali (come sempre più realisti del re) che tacciano di empietà l'uso della ragione umana per colmare quelle che potrebbero essere definite «lacune» nella normazione divina. Innegabilmente si tratta di una pratica interpretativa derivante dai contatti con le culture ellenista e iranica, quindi di natura non propriamente islamica, d'altro canto esiste un *hadīth* del Profeta che invita a cercare la saggezza anche fino in Cina.

È un dato di fatto che (particolarmente nel Sunnismo) l'analogia nella produzione giuridica sia stata usata e abusata. Il procedimento analogico - importante strumento per il passaggio dal noto all'ignoto (*qiyās al-gā'ib 'alā al-shāhid*) - funziona correttamente se coesistono due presupposti necessari: la stessa natura dei due termini dell'analogia, e la comunanza all'interno dell'elemento sostanziale costitutivo di detta natura. Ai fini di tale accertamento soccorre (o dovrebbe soccorrere) un apposito esame (*sabr*) analitico (*taqsīm*). L'abuso fattone dai dottori della giurisprudenza islamica ha portato a trasformare casi singoli in fonti, a loro volta soggette a nuove applicazioni analogiche, i cui risultati a loro volta si sono trasformati in fonti ulteriori.

IJTIHĀD (E RA'Y)

Per finire un altro metodo considerato fonte giuridica: si tratta, come si desume dalla stessa radice verbale di *jihād*, (letteralmente sforzo sulla Via di Dio), *j-h-d*, dello sforzo riflessivo personale del giurista erudito (*mujtahid*), e si pone quale fonte sussidiaria del diritto. Il *mujtahid* non è necessariamente un *faqih* o un *'alim* (sing. di *'ulamā*): è l'esegeta che si avvale della sua cultura e del suo buon senso o ragionamento personale (*ra'y*). Anche nello Sciismo l'*Ijtihād* compete al *mujtahid*, mentre ai comuni fedeli spetta l'imitazione (*taqlīd*), ma col divieto di assumere come fonte di essa un *mujtahid* defunto, poiché si ritiene necessaria la presenza vivente del maestro qualificato.[xii]

Inizialmente, il *ra'y* era utilizzato per formulare delle massime volte a far capire anche ai meno istruiti i precetti giuridico-religiosi, e spesso funzionava da mezzo per islamizzare contenuti di origine preislamica, e comunque all'inizio influenzarono la formazione del *Fiqh*.

Rientra nell'*Ijtihād* il ragionamento detto *istihsan*, cioè la «preferenza» giuridica nel quadro della personale interpretazione, il considerare valido qualcosa anche se non approvata da altri. Alcuni l'hanno definito l'allontanamento dalle conseguenze di una analogia in fa-

[xii] Nella gerarchia degli *'ulamā* sciiti i ruoli importanti sono: *Hujjat al-Islām* (*Hojatoleslam* in persiano), o prova dell'Islām, entrato in uso in tarda epoca qajar per designare gli studiosi di scienze religiose non ancora assurti al livello di *mujtahid*; *Marja'at-taqlīd* (o fonte di imitazione); *Āyat Allāh* (*Ayatollāh* è inglesismo), o segno di Dio, nel sec. XX riservato ai grandi *Marja'at-taqlīd*, ma in uso anche in epoche più antiche.

vore di un'analogia più valida; altri, hanno parlato di rinuncia di un'analogia per una prova più forte proveniente dal Corano, dalla *Sunnah* o dall'*Ijmā*; altri ancora hanno parlato di sacrificio di implicazioni di una prova attraverso l'eccezione giuridica. L'i*stihsan* è stato cosi classificato: attraverso i sacri testi (*nass*), sulla base del consenso (*Ijmā*), sulla base di quanto sia buono (*maruf*), sulla base della necessità (*darurah*), sulla base del beneficio (*maslahah*), sulla base dell'analogia (*Qiyās*). In buona sostanza, lo schema è il seguente: si preferisce l'interpretazione X perché ritenuta più aderente al singolo caso concreto, quand'anche essa appaia più debole dell'interpretazione Y. Palesemente con questo sistema di cerca di operare in base ai criteri di equità e convenienza pratica, in linea col carattere flessibile dell'esperienza sciaraitica. Viene molto usato dalla scuola ortodossa hanafita, ma non è ammesso dagli Shafiiti.

Un altro metodo dell'*Ijtihād* è l'*istislāh*, il ritenere adeguato, ovvero la ricerca dell'interesse pubblico, soprattutto quando si devono risolvere problemi per i quali non si trova una chiara risposta nella rivelazione ed esistano circostanze speciali che giustifichino il ricorso a questo strumento (per esempio è stato usato per ammettere le trasfusioni di sangue e il trapianto di organi). L'i*stislāh* si basa sul considerare «bene» tutto quanto sia collegato ai c.d. cinque «beni di base»: religione, vita, ragione, lignaggio e proprietà. Alcuni vi aggiungono anche l'onore. Adottato da ibn Hanbal, è respinto dagli Shafiiti.

Si tenga presente che secondo alcuni dottori della legge *Ijmā* e *Qiyās* farebbero entrambe parte della *Ijtihād*: in questo modo sarebbe l'*Ijtihād* a costituire la terza fonte dopo Corano e *Sunnah,* suddividendosi in *Ijtihād* collettivo *(Ijtihād jamā'i* e individuale ossia il *Qiyās*.

In questo ambito in epoca contemporanea si è affacciato (timidamente, a dire il vero, e non a livello generale) il concetto giuridico del pubblico interesse (*maslaba*), come in Tunisia, dove per contrastare la poligamia se ne sostenne la contrarietà al pubblico interesse poiché un marito non si può comportare in maniera uguale verso tutte le possibili mogli (quattro), e questa disparità è contraria a quanto stabilito nel Corano.

È utile ricordare un episodio della vita del Profeta. Quando affidò a Sa'd ibn Mu'adh il governo dello Yemen, gli chiese a quali regole si sarebbe ispirato e ibn Mu'adh gli rispose «Secondo il Corano, la parola di Dio»; al che Muḥāmmad approvò, ma insistette: «E se il Corano non soccorre?». La risposta fu «seguendo l'esempio dell'Inviato di Dio». Il Profeta insistette ancora: «E se nemmeno la *Sunnah* soccorre?». La risposta fu «Allora userò la mia personale opinione»; e il Profeta approvò in modo conclusivo.

*****

Ricorre spesso negli scritti degli islamologi il tema dell'avvenuta «chiusura delle porte dell'*Ijtihād*» tra l'855 e l'inizio dell'XI secolo in ambito sunnita, nel quadro di un più ampio processo di stasi del pensiero critico. Oggi non mancano gli autori musulmani che o presentano la cosa in modo più *soft*, o addirittura la negano. Certo è che sarebbe vano andare alla ricerca di un «proclama di chiusura», che del resto - mancando un'autorità religiosa centrale - nessuno avrebbe mai potuto emanare legittimamente. E si potrebbe aggiungere che quand'anche (per ipotesi) taluno l'avesse fatto, in un ambiente culturalmente vivace ciò avrebbe avuto scarsa influenza. Ad ogni modo la stagnazione che ha coinvolto l'*Ijtihād* è un dato di fatto, seppure non si possa parlare di totale paralisi della giurisprudenza musulmana sunnita, anche perché chiamata ad affrontare situazioni di tipo nuovo, e questo fino al secolo XIX.

Il problema non ha mai riguardato lo Sciismo, in cui l'*Ijtihād* è rimasto sempre del tutto funzionante. In questo settore dell'*Islām* vige a latere il *taqlid*, o principio di emulazione nel senso che la società viene distinta in due categorie: il gruppo ristretto dei *Marja 'at-taqlīd*, o fonti di emulazione, cioè i Grandi *Āyat Allāh* (*Āyat Allāh Uẓma*) titolare del diritto di *Ijtihād*; ciascuno di essi può effettuare interpretazioni indipendenti a cui si atterranno i rispettivi seguaci; e poi ci sono i c.d. emulatori, il popolo dei credenti. Ogni sciita sceglie il proprio *Marja'at-taqlīd*, di modo che *Ijtihād* e *taqlīd* vengono a costituire nello Sciismo un legame tra fedele e *mujtahid* da lui scelto come guida. Da un lato questo ha rafforzato il potere morale, sociale e politico degli *Āyat Allāh*, ma da un altro lato ha fatto di costoro una corporazione capace di opporsi alla prepotenza dei governanti.

La consuetudine, fonte «sussidiaria»

Le varie scuole giuridiche musulmane (di cui si dirà in seguito) la utilizzano in modo diverso: si tratta della consuetudine (*'urf*), sostenuta dalla scuola hanafita e malikita, ma rigettato da quella shaafiitia, e cioè la prassi locale, il c.d. diritto comune, l'usanza tradizionale. Per gli hanafiti in certi casi prevale sul *qiyās*, ma mai sul Corano e la *Sunnah*. Lo *'urf* è essenzialmente preislamico, ed è rimasto dove non contrastante con le fonti islamiche, di-

ventando così consuetudine permessa, e quindi fonte sussidiaria di diritto. Casi tipicamente consuetudinari sono la circoncisione e la determinazione del tempo entro cui deve essere pagata la dote.

In alcune scuole giuridiche lo si distingue fra: *'urf 'amm* (consuetudine generale) e *'urf ḫāṣṣ*, consuetudine particolare o locale (*maḥallī*) che non assurge a fonte di diritto. La validità della consuetudine dipende da alcune condizioni: sia avallata da giuristi autorevoli; abbia prova e attestazione da parte di persone degne di fede; non sia in contrasto con Corano e *Sunnah*. Di tipo consuetudinario ci sarebbe anche la *'āda*, cioè l'abitudine comune, il costume, ma essa è fuori dall'ambito sciaraitico e serve per lo più a risolvere questioni non connesse in modo rigoroso con norme religiose.

Il problema dell'abrogazione all'interno del Corano e tra Corano e *Sunnah*

In merito al problema delle contraddizioni all'interno del Corano, deve dirsi che nel diritto islamico si è formata col tempo una vera e propria scienza dell'abrogazione, per quanto il tema dell'abrogazione del Corano per mezzo del Corano stesso abbia avuto rilevanza e spazio minori di quello dell'abrogazione di versetti del Corano da parte della *Sunnah* o della *Sunnah* da parte del Corano. Tema che coglie di sorpresa alla luce della credenza sunnita nell'eternità del testo sacro, o meglio, nella sua appartenenza agli attributi di Dio. È ovvio che sulla questione non vi siano opinioni uniformi e nei fatti il ricorso all'abrogazione opera generalmente a vantaggio delle posizioni più radicali e oscurantiste nel mondo musulmano.

Un esempio tipico è dato dalla sura dell'Ape, d'origine meccana, che postula una serenità di rapporti con i monoteisti non musulmani, inseriti nella categoria del «popolo del Libro» (*ahl al-kitāb*), mentre la sura del Pentimento, d'origine medinese, ha un tenore combattivo nei loro confronti e contiene il famoso «versetto della spada» («uccidete i miscredenti ovunque li troviate») che secondo radicali e jihadisti abrogherebbe più di centoventi versetti precedenti. Non mancano tuttavia quanti sostengono che invece sia il «Corano medinese» a poter subire abrogazioni da parte del «Corano meccano», poiché le sure meccane (le più antiche) contengono il messaggio universale ed eterno di Dio all'umanità, mentre la successiva rivelazione data a *Madīnat an-nabī* presentano un contenuto contin-

gente relativo alla gestione della nuova comunità musulmana. Un ulteriore elemento caratterizzante il «Corano meccano» rispetto a quello medinese sta nel fatto che il primo è fondato sulla fede e non sulla legge, e la sua essenza consiste nell'adorazione di Dio (*'ibāda*) e nella volontà di servire solo Lui. L'abrogazione coranica di parti della *Sunnah* è senza problemi. Così, il Corano ha abrogato la disposizione di Muḥāmmad sull'obbligo di pregare rivolti a Gerusalemme.

E passiamo all'abrogazione di versetti coranici da parte della *Sunnah*, questione riguardante i Musulmani sunniti. Il caso più noto e tipico riguarda la sura II, 176, che raccomanda di effettuare un lascito testamentario ai genitori ed ai parenti più prossimi: poiché la determinazione delle quote ereditarie è fatta nella *Sunnah*, si è ritenuto che questa avesse la prevalenza.

L'*ijmā* e il *qiyās*, non costituendo espressa rivelazione divina, non hanno forza abrogativa verso Corano e *Sunnah*. L'*ijmā* può solo indicare quale norma sia caduta in disuso. In un solo caso essa ha operato abrogativamente sul Corano: fu quando il Califfo 'Umār, constatato che i fornicatori puniti con bastonate ed esilio, in applicazione di un disposto corânico, una volta lontani dalla comunità apostatavano, in virtù della *ijmā* soppresse l'esilio. Riguardo al *qiyās*, esso ha prodotto un principio molto noto e di vasta applicazione nel diritto musulmano: la necessità rende lecite le cose vietate (*ad-durūrah tubiḥu'l Maḥzurāt*); naturalmente quando violando il divieto formale ci sia la possibilità di salvaguardare la ragione determinante della norma. Principio applicato dallo stesso Muḥāmmad quando, dopo aver proibito di mangiare la carne di un animale morto, lo permise in caso di fame non soddisfabile diversamente.

TALUNI CONTENUTI DEL DIRITTO RELIGIOSO

I contenuti più o meno noti del sistema giuridico islamico non godono affatto di buona stampa in Occidente. La comparazione fra diritto occidentale e diritto religioso musulmano effettuata in base a come si presentano oggi - e quindi senza considerarne affatto la storicità, cioè che uno si è enormemente sviluppato nell'ispirazione e nei fini, e l'altro no - non rende giustizia al secondo dei due. Già prima del sec. XII nel diritto religioso avevano trovato posto concetti e istituti riguardanti la solidarietà sociale, la dignità umana e del la-

voro, la condanna dei comportamenti antisociali, la presunzione di innocenza, l'assistenza ai bisognosi, le regole per il contratto giusto, la correttezza commerciale, l'abuso dei diritti, il rispetto per la sfera privata, l'uguaglianza di fronte alla giustizia, la non retroattività, ecc. Secondo alcuni storici vari di tali concetti passarono poi in Europa attraverso *al-Ándalus*, l'emirato di Sicilia e le traduzioni latine del sec. XII. Esistevano anche elementi oggi considerabili tipici dello «Stato di diritto», come la soggezione di tutti alle norme, l'inesistenza di soggetti al di sopra di esse, l'obbligo per i funzionari pubblici di rispettarle al pari della gente comune, il dovere del giudice di non discriminare in base a religione, razza, parentela o pregiudizi. Cioè principi che in Occidente si affacceranno dopo molti secoli. Citare i casi di concreta devianza da tali istanze non riguarda il sistema giuridico in sé, musulmano od occidentale che sia.

Sul diritto penale islamico la valutazione corrente da noi è negativa al massimo, trattandosi di una sfera giuridica definita «medievale» e sicuramente fra le più contingenti sul piano storico. Senza dubbio esulano dai confini del diritto religioso le legislazioni di quei paesi in cui le sentenze penali sono spietate ed a volte di entità ben superiore al danno posto in essere.

Altro delicato punto riguarda la libertà di espressione, ugualmente da vedere in prospettiva storica. Durante la c.d. età dell'oro della civiltà musulmana inizialmente la libertà di espressione fu addirittura sancita dal Califfo 'Umār nel se. VII; e durante il Califfato abbaside ricevette il seguente apprezzamento da parte di al-Hashimi, cugino del Califfo al-Ma'mūn (786-833), in una lettera a un oppositore religioso:

> *Porta avanti tutti gli argomenti che desideri, e dì quel che davvero intendi, e parla di ciò che pensi apertamente. Ora che sei al sicuro e libero di dire quel che vuoi, indica per piacere un arbitro che giudichi fra noi imparzialmente, e se si inclina solo verso la verità, al di là del dominio delle passioni, questo arbitro dovrà essere la Ragione, per la quale Dio ci faccia responsabili per le nostre ricompense e punizioni. In questo modo combatto con giustizia con te e ti ho dato completa sicurezza, e sono pronto ad accettare qualsiasi decisione che dia la Ragione contro di me o contro di te. Giacché «non esiste costrizione nella religione» (Corano, 2, 256) e solo ti ho invitato ad accettare la nostra fede con spontaneità e per tua stessa iniziativa, ed ho solo additato la bruttezza del tuo credo attuale.*

Quanto dianzi detto vale per affermare che non si tratta di un tema proibito dal diritto religioso musulmano in quanto tale, indipendentemente da come poi siano andate le cose;

altrimenti sarebbe come dire che la filantropia non faccia parte fondamentale del Cristianesimo sol perché i Cristiani (o asseriti tali) per lo più hanno preferito dimenticarsene.

Infine l'annosa questione femminile. Qui entrano in gioco più i fattori del patriarcalismo e del maschilismo che non il diritto religioso. Intendiamoci subito al riguardo, perché questo è il classico ambito in cui prima di scagliare la metaforica pietra si dovrebbe effettuare un serio esame di coscienza storico, cioè considerando cosa fosse la condizione femminile in buona parte dell'Europa almeno fino alla seconda metà del sec. XX, tanto dal punto di vista giuridico quanto in base alle prassi maschiliste, e magari evitando di prendere come parametri assoluti Arabia Saudita, Talibani e Isis. Il diritto islamico sulla donna è sicuramente storicamente datato e quindi fonte di ingiustizie, per quanto sia vero che con l'Islām la condizione femminile migliorò enormemente rispetto al periodo preislamico, e gli islamologi concordano sul fatto che furono garantiti alle donne (almeno sulla carta) più diritti che non le legislazioni europee dell'epoca. Oggi la situazione è cambiata, ma non si deve dimenticare che la tanto decantata *common law* britannica negò per molto tempo alla donna sposata il diritto di proprietà e sotto, certi aspetti, una piena personalità giuridica indipendente dal marito; e che, coerentemente con questo punto di vista, l'applicazione delle leggi britanniche ai Musulmani delle colonie ebbe come risultato per le donne sposate la perdita di diritti rispetto a quanto proprio la normazione sciaraitica assicurava loro.

Ruoli istituzionali nella prassi giuridica islamica

Quanto dianzi detto circa le fonti della *Sharī'at* già fa capire che non siamo in presenza di una produzione governativa, bensì del mondo dei giuristi. In ordine a essi, ed ai rispettivi ruoli, va distinto fra *Muftī* e *Qādi*, che spesso in Occidente sono confusi. Il primo è un esperto giurista (un soggetto privato, in definitiva) con la funzione di emettere su richiesta dei singoli interessati un responso giuridico (*fatwā*; pl. *fatawā*) su un caso particolare. Si tratta di opinione non vincolante, ma idonea a risolvere anche liti e casi dubbi in base al prestigio personale del singolo *Muftī*. L'importanza di questi responsi è dimostrata dal fatto che la giurisprudenza islamica in realtà non è costituita dalle deliberazioni giudiziali, bensì da quanto prodotto dai *Muftī*. Questo insieme ha anche costituito la base per i testi giuridici scritti dagli studiosi del diritto. Un esempio significativo di *fatwā* è quella emana-

ta nel 1990 da un *Muftī* di Gerusalemme confermante che la signora Hanan Ashrawi era persona giusta per fungere da portavoce dei Palestinesi alla Conferenza di Madrid: il caso era dubbio trattandosi di donna, cristiana, abituata a fumare in pubblico, senza figli maschi ma solo femmine e col marito che effettuava i lavori domestici. L'antitesi, quindi, della tipica donna musulmana secondo le valutazioni della vigente cultura patriarcale. La *fatwā* eliminò ogni dubbio in proposito.

Il *Qādi* è invece il giudice deliberante, soggetto pubblico, e non privato come lo è il *Muftī*. La funzione del *Qādi* era molto ampia, e ne rivela il ruolo all'interno della società musulmana, in cui era fortemente radicato: sovrintendeva alla costruzione di moschee e alle opere pubbliche, controllava le fondazioni pie (*waqf*) e operava da mediatore extragiudiziale. In definitiva mediava anche nell'esercizio delle funzioni giudiziarie, giacché il processo islamico classico non punta a un risultato definibile in termini di vincitore-vinto, bensì di ricomposizione fra le parti della disarmonia alla base della lite, in modo da evitare irreparabili rotture fra membri della stessa comunità.

Ultimo soggetto è il professore di diritto, e questo ci porta a parlare della *madrasah* (pl. *madāris*) la scuola coranica e giuridica nata verso la fine del sec. X. Tale istituzione, inizialmente nata per iniziativa privata, ben presto suscito l'interesse dei governanti e dei potenti che si attivarono a fondarne in gran numero e a dotarle di mezzi finanziari notevoli; per il prestigio cosi acquisito, le più importanti divennero anche ambito di formazione di elementi della futura classe dirigente. Ad ogni buon conto la *madrasah* non ebbe mai il monopolio della formazione giuridica, tant'è che non mancarono giudici mai formatisi all'interno di una di esse.

Il citato interesse dei sovrani e delle classi alte introduce il discorso sui rapporti fra il potere politico e l'ambito sciaraitico, che esso tutto sommato il primo controllava poco e male, innanzi tutto non essendo produttore del diritto religioso, che possedeva una propria sfera di autonomia rispetto ai sovrani, e godeva di un radicamento popolare tale da costituire contro di loro un bastione non sempre sormontabile. Lo stesso Califfo non può essere considerato fonte del diritto, e difatti non si conoscono editti giuridici di provenienza califfale tali da essere entrati a far parte della giurisprudenza musulmana. Gli atti legislativi a carattere occasionale, o su richiesta degli interessati dovevano essere in armonia con la *Sharī'at*; ovviamente i giudici potevano rivolgersi al Califfo per chiedere lumi su questioni particolarmente difficili, ma anche il Califfo poteva fare ciò con i giudici. D'altro

canto il suo compito consisteva nella difesa della *Sharī'at*, nella sua applicazione, e non nella sua produzione.

Tutto questo non significa delineare uno scenario idilliaco sui rapporti fra potere politico islamico e mondo della *Sharī'at*, ma solo approssimarsi alla comprensione delle rispettive posizioni di forza e debolezza. La storia delle società musulmane è costellata di poteri politici arbitrari e tirannici, ma anche di sovrani paragonabili a colossi dal piede di argilla in quanto costantemente bisognosi di legittimazione religiosa che in caso di loro entrata a «gamba tesa» nella sfera della *Sharī'at* poteva costare molto caro. Per cui, alla fin fine, Califfi e potenti di vario rango dovevano sottostare - volenti o nolenti - a una produzione sciaraitica da essi non controllata. Ovviamente una tale situazione implicava una dialettica costante di rinegoziazione con i soggetti istituzionali della *Sharī'at*, e, al di fuori dai casi di mancanza di interesse materiale o politico - non mancarono certo i momenti di frizione, anche acuta; tuttavia per i potenti era sempre conveniente valutare aprioristicamente i pro e i contro di loro intromissioni autoritarie. Tornando alla *madrasah*, c'è da dire che l'opera di fondazione da parte di Califfi e potenti vari rientrava nella logica dell'acquisizione-mantenimento della propria legittimità religiosa-politica.

Nella *madrasah* era il docente e scegliere cosa e come insegnare e quali testi far usare dagli studenti, tuttavia questa sua libertà a un certo momento venne limitata dall'approvazione ufficiale dei testi giuridici consentiti. Inoltre era lui, non avendo la *madrasah* personalità giuridica, a rilasciare gli attestati curricolari agli studenti alla fine dei corsi. È quasi superfluo notare che il consolidarsi e l'estendersi di questa istituzione con il sostegno economico dei potenti consentì loro di acquisire anche la fedeltà (magari provvisoria) dei giuristi che vi operavano.

L'istituzione in parola divenne anche centro di promozione sociale, sia per accedere alle cariche di giudice (ben pagate dai governanti) sia per sviluppare una carriera accademica o per diventare *Muftī* o autore di testi giuridici. Progressivamente si formò un processo di sviluppo di professionalizzazione dei giuristi e di formazione di loro dinastie famigliari. Il monopolio di queste dinastie si consolido definitivamente nel sec. XVI durante l'impero ottomano nel quadro di una precisa politica di centralizzazione.

Radicali islamici e jihadisti forniscono un'immagine distorta dell'amministrazione della giustizia in base alla *Sharī'at* cioè l'immagine di una prassi spietata, cieca e disumana. Questa immagine è moderna, poiché la giustizia secondo la *Sharī'at* tradizionale è stata stori-

camente altra cosa, come già accennato. «La soluzione amichevole è il miglior verdetto» costituisce al riguardo un principio cardine, dietro il quale operavano precise realtà sociologiche.

In società articolate in una pluralità dei corpi intermedi (per i colonialisti si trattava di frammentazione) come famiglie, clan, tribù, quartieri urbani, confraternite religiose, una gran parte delle questioni e delle liti trovavano soluzione più o meno conciliativa proprio in queste entità sociali, a partire dalla famiglia (che non era mononucleare come nell'Occidente contemporaneo). Quando poi le controversie finivano in tribunale, lì le parti in causa trovavano un ambiente del tutto diverso dai tribunali a cui noi siamo abituati e che riteniamo «normali». Il giudice era parte integrante del corpo sociale in cui operava e suo compito primario era il mantenimento dell'armonia al suo interno, dando il massimo della considerazione ai profili etici, collettivi e personali. dei contendenti. Si è già detto che la logica del processo sciaraitico non consisteva nel rigido e impersonale binomio «vittoria-soccombenza» a motivo di una limitazione del giudice alla sola applicazione della legge nella sua astrazione, cioè a prescindere dai profili di equità. Poiché il deliberato processuale mirava a precisi risultati sociali ed etici, la vittoria parziale (volta alla composizione) era più normale della condanna secca, peraltro inevitabile in casi di gravi violazioni dell'ordine morale e sociale; e il ruolo del giudicante doveva svilupparsi nella mediazione dialettica fra norma giuridica ed esigenze morali tanto dei contendenti quanto del corpo sociale nel suo complesso.

Nelle aule di giustizia, poi, il processo si svolgeva in modo estremamente informale, in cui le parti, che esponevano liberamente le proprie ragioni senza avvocati, raramente erano digiuni di diritto (come invece accade normalmente per i cittadini degli Stati moderni), giacché la *Sharī'at*, a parte le inevitabili sottigliezze giuridiche riservate ai giuristi o da essi create per difendere la loro indispensabilità, era una tradizione sociale vivente e condivisa che consentiva ai litiganti autorappresentati di potersela cavare da soli. E questo riguardava anche le donne, nonostante che in genere si pensi il contrario: infatti, in quanto titolari di personalità giuridica esse potevano agire da sole nei tribunali, e spesso lo facevano con astuzia e abilità non inferiori a quelle degli uomini.

LE SCUOLE GIURIDICHE

Di tali scuole (*madhhahib*, sing. *madhhab*) se ne annoverano quattro nel Sunnismo e tre nello Sciismo; rispettivamente: la Hanafita, la Malikita, la Shafiita e la Hanbalita; e quindi la Zaydita, la Jafarita e la Fatimida Mustali.

a) le scuole sunnite

Risalgono tutte a un arco temporale che va dall'VIII al IX secolo. In seguito 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 con frequenza a motivo del forte radicamento della tradizione culturale vigente nelle singole aree del mondo islamico.

Ecco le quattro scuole:

- *Mālikiyya*: fondata da Mālik ibn Anas (*710-795*). Recepì i costumi giuridici della regione araba dell'Hijāz, con particolare riguardo a quelli di Medina. Ovviamente dà un grande importanza agli *ahadīth* del Profeta. Presenta un carattere conservatore, solo apparentemente temperato dal ricorso al criterio della *maslaha* (utilità per la comunità islamica). Per quanto riguarda l'*ijmā*, si basa esclusivamente sul consenso dei saggi di Medina. È presente nell'Arabia orientale, nell'Alto Egitto, nel Maghrib e in Mauritania e Nigeria.

- *Hanafiyya*: fondata da Abū Hanīfa (*699-767*) di Kufa. Fu la scuola ufficiale sotto i califfi Abasidi 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 e un certo margine alla libertà individuale e ai diritti della donna nei contratti di matrimonio. Pratica l'inferenza analogica e la valutazione discrezionale (*istihsān*). Vale la pena di ricordare che il suo fondatore non fu immune da sospetti di eterodossia.

- *Shāfiyya*: fondata dal palestinese Muḥammad ibn ash-Shāfi'ī (767-820) che puntò a una sintesi della scienza giuridica islamica classica incentrata - in ordine alle fonti (*usūl*) primarie - sul Corano e sulla *Sunnah*, svalutando invece l'analogia (*Qiyās*) e il consenso (*Ijmā'*). Questa scuola ha utilizzato l'ammonimento coranico a ubbidire al Dio e al suo Profeta nel senso di considerare di ispirazione divina anche i suoi detti e fatti, il che ha comportato, rispetto alla figura del Profeta, un cambio di paradigma: Muḥāmmad non più *primus inter pares*, suscettibile (fermo restando il rispetto dovutogli) di confutazioni in base sia al Corano sia alla ragione, bensì l'interprete autentico del Corano per ispirazione divina e il legislatore di secondo grado rispetto al libro sacro. L'effetto fu che i detti e i fatti del Profeta hanno acquistato un'importanza quasi pari al Corano, per cui il Corano viene interpretato alla luce della *Sunnah*. Questa impostazione ha finito con l'influenzare anche la *Hanafiyya*. La scuola di ash-Shāfi'ī è oggi forte nell'Alto Egitto, in Siria, nell'Arabia meridionale, in Africa orientale e nel Sud-est asiatico.

- *Hanbalī*: si tratta della più rigorosa fra le scuole giuridiche sunnite. Fondata da Aḥmad ibn Hanbal (780-855), 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 wahhabita. Oggi è forte in Arabia Saudita e negli Emirati Arabi.

b) scuole sciite:

Oggi sono due, ma in passato erano tre; le prime due appartengono allo Sciismo Duodecimano (*imāmiyya ithnā 'ashariyya*), la terza fu ismailita fatimide:

- *Zaydita*, dal fondatore Zayd ibn 'Alī ibn al-Husayn Zayn al-'Abīdīn ibn 'Alī ibn Abī Tālib (695-740), che fu il primo a effettuare la cernita e la raccolta degli *ahadīth* del Profeta: è molto forte nello Yemen;

- *Jafarita*, fondata Ja'far ibn Muḥāmmad as-Sādiq, ovvero Abū Abd Allāh Ja'far ibn Muḥāmmad ibn 'Alī (702-765), sesto *Imām* per gli Sciiti duodecimani, gli ismailiti e gli alawiti; è egemone in Iran, Iraq meridionale, Libano meridionale, Bahrayn e Azerbaigian. Questa scuola è praticamente sconosciuta in Occidente a motivo della già accennata preferenza degli islamologi per l'Islām sunnita. Con Ja'far as-Sādiq avvenne la reale sistemazione dei fondamenti dell'esoterismo sciita ed egli è considerato il padre della lettura mi-

stica ed esoterica del Corano, del *ta'wil* o ermeneutica spirituale. Fino all'occultamento del XII *Imām* (905) era l'*Imām* vivente ad avere il potere di effettuare la lettura esoterica del testo rivelato andando oltre la sua lettera, e quindi di penetrare attraverso l'apparente opacità dello scritto per coglierne il senso simbolico reale (o meglio, i vari livelli di tale senso). Si trattava di un'autorità interpretativa per gli Sciiti suscettibile di colpire la basi della concezione legalista imperante fra i Sunniti,[xiii] e quindi pericolosa per il potere califfale. Fu comunque sotto la sua guida che la comunità sciita iniziò ad organizzarsi come corpo sociale ed economico a sé stante. Questa scuola ha effettuato una correlazione fra rivelazione e intelletto umano (*aql*) che ha consentito ai giuristi sciiti di pronunciarsi, fino a oggi, su un ventaglio di questioni mutevoli con i tempi e le situazioni.

- *Fatimida Mustali*, sviluppatasi durante il periodo fatimide, come impostazione è stata - al pari della Zaydita - più prossima alle scuole sunnite.

La formazione delle scuole giuridiche «ufficiali» fu una necessità per il mondo islamico. Infatti, l'iniziale proliferazione di scuole individuali semplicemente aumentava senza costrutto l'altrettanto proliferare di differenti interpretazioni giuridiche implicate dalla stessa struttura della *Sharī'at*, con la conseguenza del vuoto di autorità di riferimento riguardo alla formulazione di principi, metodiche e norme giuridiche, non essendoci un diritto islamico di formazione statale o governativa, per cui l'autorità giuridica risiedeva nel prestigio dei dottori della legge. Alla fine queste scuole fecero da punto di collegamento tra le singole società ed i rispettivi vari dinasti, spesso di breve durata. Alla fine le scuole sopra indicate si affermarono *de facto*, ma non senza conseguenze anche *de jure*, giacché fino alla loro sostanziale dissoluzione dovuta al colonialismo non fu possibile ai singoli giuristi operare indipendentemente da esse, quand'anche i cittadini comuni potessero passare da una scuola all'altra per singoli negozi o chiarimenti operativi.

I dinasti e governanti musulmani avevano bisogno di queste scuole, per vari motivi. Innanzi tutto, poiché il loro potere era di per sé visto con sospetto (a dir poco) dai sudditi per motivi religiosi, la parola indicante il potere politico in arabo è *mulk*, e il sovrano *mālik* che originariamente significavano «possesso» e «possessore», ma solo a Dio compete il possesso delle cose del mondo, era indispensabile godere di legittimità, e solo i giuristi della *Sharī'at* potevano in qualche modo assicurarla loro. Inoltre (come del resto in tutte le so-

[xiii] Qui sta forse la matrice antinomista del successivo Sciismo ismailita e del problema del reale valore vincolante della normativa o rivelata o desunta dalla rivelazione.

cietà preindustriali) questi dominatori erano privi dell'apparato burocratico necessario a controllare le società ad essi sottoposte, ed era quindi indispensabile utilizzare allo scopo la classe dei giuristi.

Il diritto penale

Stante la natura religiosa della *Sharī'at* peccato e reato si confondono. La dottrina islamica distingue tre tipi fondamentali di reati, fermo restando che non sono punibili il minore impubere e gli incapaci (di intendere e volere per follia o intossicazione).

Innanzi tutto ci sono i più gravi, puniti dal Corano e dalla *Sunnah*, detti reati *hudūd*, nei cui confronti la discrezionalità del giudice è assai limitata; ragion per cui non era facile sfuggire alla fustigazione e alla pena di morte se si commetteva apostasia, bestemmia, adulterio, e pesanti pene erano riservate a furto e brigantaggio. Tutti questi reati sono perseguibili d'ufficio in quanto contro Dio.

Abbiamo poi i reati sangue (*qisans*), anch'essi sottoposti a pene stabilite da Corano e *Sunnah*, e quindi ancora una volta con limitata discrezionalità del giudicante. In via di base vige la legge del taglione peraltro sostituibile, se la vittima o la sua famiglia lo consentono, col c.d. «prezzo del sangue o del perdono» (*diya*). La volontarietà dell'atto non viene presa in considerazione, di modo che il ricorso al pagamento di una somma era normale anche in caso di incidente.

Infine ci sono i reati *tazīr*, cioè quelle azioni che in una data epoca venivano considerate negative per la convivenza sociale pur non essendo previste pene da Corano e *Sunnah*. Le fattispecie risultano variare a seconda delle epoche e dei luoghi. Qui si ha piena discrezionalità da parte del giudice che commina sanzioni diverse come prigione, flagellazione, confisca dei beni, ammonizione, a cui poteva aggiungersi la sanzione del togliere il turbante, simbolo anche di posizione nella società. La discrezionalità non va confusa con l'arbitrarietà, essendo sinonimo di ponderazione di interessi primari e secondari. D'altro canto non sempre erano precisi i confini dei reati in questione e le situazioni erano da valutare di volta in volta.

Dal punto di vista tecnico-giuridico va osservato che il diritto penale islamico non conosce le fattispecie e i concetti di tentativo di reato, di recidiva, di cumulo delle pene, di

attenuanti o aggravanti, di dolo e di colpa (non contando il c.d. elemento soggettivo del reato).

L'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA NEL PERIODO OTTOMANO

Per le dimensioni raggiunte e per aver incluso quasi totalmente il mondo di lingua araba, fino all'incontro/scontro col colonialismo europeo, l'impero ottomano è importante per accertare la situazione della *Sharī'at* in quella fase storica, premettendo che già con l'avvento della dinastia califfale degli Abbasidi di Baghdād (nel 750) il potere degli *'ulamā* si era accresciuto notevolmente, e che il califfo Harūn ar-Rashīd (dal 786 all'809) costituì un potere giudiziario centralizzato all'uopo nominando Abu Yusuf (m. 798) *qādī al-qudāt*, ovverossia capo dei giudici.

L'ideologia centralista ottomana si basava su un evidente «circuito». La continua espansione del grande impero insieme all'esigenza di disporre di un supporto concreto e materiale al dominio politico aveva reso sempre più pressante per i Sultani l'esigenza di una forza militare adeguata, e questo implicava logicamente notevoli risorse finanziarie nelle società dominate, per le quali era indispensabile la corretta amministrazione della giustizia, cioè della *Sharī'at*. Ma questa, oltre a essere condizione della legittimità islamica, secondo gli Ottomani aveva bisogno del *mulk* per essere applicata, e il *mulk* aveva bisogno del potere militare. Questo chiudeva il circuito.

I giuristi riconoscevano al Sultano la cosiddetta *siyāsa sharī'iyya*, vale a dire il potere discrezionale di emanare norme «amministrative» a integrazione della *Sharī'at* purché nel rispetto di essa. Con questo abbiamo il *qanūn*. Il grande Sultano a noi noto come Solimano il Magnifico (1494-1566), da Ottomani e Turchi era detto Süleyman *qanūni*, cioè il legislatore. *Qanūn* e *Sharī'at* non sempre collimarono: in certi casi il *qanūn* integrò semplicemente la *Sharī'at* in materia di ordine pubblico e per taluni reati, ma aprì all'usura, alla tortura e a forme di tassazione non previste dal *corpus* sciaraitico; ma quando potevano i giudici ignoravano o disapplicavano tali innovazioni. Comunque, a stretto rigore, la giustizia doveva essere amministrata in base alla *Sharī'at* e al *qanūn*.

Sul finire del sec. XVI nell'impero ottomano si procedette all'unificazione dei poteri riferiti alla *Sharī'at* in capo al *Qadī* che accrebbe di gran lunga la sua sfera di competenze.

Nella creazione di una gerarchia giuridica alla fine del sec. XV era stata valorizzata la figura dello *Shaykh al-Islām*, che in precedenza era stato solo un *Muftī* di prestigio e supervisore dell'istruzione giuridica locale. Con la riforma ottomana questo *Shaykh* divenne il vertice della gerarchia giudiziaria, la suprema entità giuridico-religiosa, titolare del potere di nominare e revocare i giudici, di esprimere pareri legali e, per molto tempo, anche di deporre il Sultano. Fino al sec. XVII la sua carica fu a vita, e neppure il Sultano lo poteva deporre.

Un importante innovazione fu pure l'assurgere della scuola hanafita a fonte giuridica ufficiale dell'impero ottomano. Questo non volle dire scomparsa delle altre tre scuole sunnite, particolarmente a mano a mano che ci si allontanava da Costantinopoli, ed accadeva quindi che il locale *qadī al-qudāt* nominasse anche giudici non hanafiti. Nella non distantissima Siria, per esempio, quando l'intera regione fu conquistata dagli Ottomani nel 1517 la maggior parte della popolazione seguiva la scuola shafiita, ma alla fine del sec. XIX era in maggioranza hanafita. Ciò corrispondeva alle esigenze imperiali di uniformizzazione nell'amministrazione della giustizia e di riduzione dei costi gestionali e di controllo. Il risvolto meno positivo consistette nella turchizzazione della burocrazia imperiale. Infatti, l'emarginazione dei giuristi non hanafiti dall'amministrazione sultanale, provenienti da scuole essenzialmente arabe, lasciò ampio spazio al personale turco anche nelle provincie di lingua araba.

Ulteriore innovazione ottomana fu la localizzazione unica delle aule giudiziarie, ovvero il palazzo di giustizia. Qui non si svolgeva solo l'attività di tribunale, ma anche altre funzioni che ne facevano un centro di amministrazione imperiale: era sede dell'amministrazione fiscale e divenne fonte di reddito per la tesoreria del Sultano, giacché i giudici (non più stipendiati) furono autorizzati a percepire parcelle dai litiganti e da chi a loro si rivolgesse. Cominciarono le registrazioni delle cause e dei matrimoni, dietro pagamento di una tassa.

La fase di vera e propria sostituzione progressiva della *Sharī'at* da parte di una legislazione improntata ai moduli occidentali sarebbe poi avvenuta nel sec. XIX. Il *qanūn*, attraverso l'incremento quantitativo e qualitativo della sua produzione, innanzi tutto con il conferimento di un ruolo sempre maggiore al diritto consuetudinario, ovviamente entrò in concorrenza dialettica con la *Sharī'at*, e per quest'ultima la situazione si aggravò in modo rilevante a causa dell'introduzione (volontaria o no) di moduli e teorie desunti dagli ordinamenti giuridici europei.

Oggi

Finora abbiamo parlato della *Sharī'a* non tanto come è ma come è stata. Questa affermazione si giustifica innanzi tutto per le vaste distruzioni del contesto sciaraitico effettuate dal colonialismo europeo che per un certo periodo ha dominato la quasi totalità del mondo musulmano incidendovi in profondità ed introducendo lo Stato nazionale in terre dove il concetto di nazione manca ancora di formazione spontanea. E poi c'è da mettere nel conto l'azione del radicalismo islamico contemporaneo. Per comodità cominciamo da quest'ultimo.

Si legge spesso di come questo devastante fenomeno - nonostante i reiterati proclami di ritorno alle origini dell'Islām (viste in modo riveduto e corretto secondo gli intendimenti ideologici del radicalismo stesso) - rechi in sé stigmate della modernità occidentale, pur se oggetto di molteplici anatemi. Il giudizio è esatto, ma in genere viene motivato in base ad elementi psicologici, ideologici, politici ecc.; manca invece, quale termine di confronto, il nesso con tanti secoli di esperienza della *Sharī'at* fatte da società musulmane tanto diverse fra di loro. Da quanto finora detto è emerso che la *Sharī'at* non è diritto statale, che pur avendo una base rivelata (o forse proprio per questo) il suo diritto è stato costruito dall'interno delle società islamiche, in fondo senza un alto grado di coercitività, ma come parte essenziale di un modo di vivere condiviso socialmente. E, aspetto fondamentale, si è trattato di un diritto plurale nelle sue interpretazioni e nelle determinazioni normative estratte dalla rivelazione, che essenzialmente presupponeva comunità attente alla morale e con i membri moralmente definiti. Citiamo al riguardo il prof. Wael B. Hallaq:

> *Il diritto sciaraitico sostanziale guidava e organizzava la moralità sociale, senza tuttavia generalmente sovrapporvisi in modo coercitivo. [...] Allo stesso modo il pluralismo legale, un aspetto fondamentale e ben presente nella Sharī'at, era non solo la manifestazione di un forte senso di relativismo giuridico, ma si opponeva in modo netto allo spirito di codificazione, che è un altro dei metodi moderni di rendere omogenea la legge e, di conseguenza, la popolazione che vi è soggetta. [...] non si limitava a essere una mera manifestazione meccanica e interpretativa della volontà divina, bensì esso era anche un sistema socialmente radicato, un meccanismo e un processo, tutti creati a vantaggio dell'ordine sociale per opera di questo stesso ordine.*

> *[...] mirando discretamente a infondere delle norme giuridiche all'interno di un ordine sociale e morale, attraverso la mediazione assai più che con l'imposizione.*[xiv]

Con il radicalismo odierno, invece, abbiamo un'impostazione ideologica estremamente coercitiva (anche attraverso i noti metodi sanguinari) che lascia indietro il pluralismo e la flessibilità sciaraitiche, ne isola determinate elaborazioni e interpretazioni a scapito delle altre e ne fa una sorta di diritto statale. Cosa ha a che fare tutto questo con la dimensione classica della *Sharī'at*? Poiché pensar male sarà anche peccato, ma in genere ci si azzecca, vengono alla mente due considerazioni: la prima è che buona parte dei Musulmani che auspicano l'avvento della *Sharī'at* ne abbiano perso, dopo le demolizioni colonialiste e dello Stato moderno, le connotazioni spirituali ed antropologico-culturali; la seconda è che il silenzio o l'appoggio di parte degli *'ulamā* all'attuale ubriacatura neo-sciaraitica corrisponda più al timore per le conseguenze personali di una decisa presa di posizione che non a convinzioni effettive. Altrimenti ci sarebbe da chiedere, in modo brutale, cosa mai abbiano appreso della *Sharī'at* tradizionale.

Quand'anche nel presente scritto sia stata usata l'impropria espressione «diritto islamico», ormai di uso comune, abbiamo comunque detto, e dobbiamo ribadire, che in concreto il vero diritto è il *fiqh*, mentre la *Sharī'at* in quanto tale è essenzialmente la base etica rivelata del diritto. Tant'è che parlare di un reale diritto pubblico sciaraitico è azzardato, in quanto il Corano non contiene elementi utili alla realizzazione e gestione dello «Stato islamico» (oggi slogan del radicalismo e del jihadismo) a parte due indicazioni più etiche che istituzionali: il governante deve essere giusto e i governati devono obbedirgli (4, 58-59) e governanti e governati devono consultarsi (42, 38). Quand'anche non siano mancati e non manchino i giuristi musulmani affermanti che il Califfato è il modello ideale di Stato islamico ed è prescritto dalla religione, si tratta di un'affermazione falsa, cioè non suffragata dai dati della rivelazione, tant'è che lo stesso Profeta non lasciò indicazioni né su chi dovesse succedergli alla guida della comunità né su come dovesse governare istituzionalmente. La medesima espressione «Stato islamico» (*dawla islāmiyya*) è assente nei testi politici classici, in cui si parla di Califfato, Imamato o Sultanato.

Per quanto riguarda i guasti del colonialismo è paradigmatica l'azione svolta in India dalla Gran Bretagna, realizzando una codificazione (!) della legge musulmana del tutto

---

[xiv] *Introduzione al diritto islamico*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 214-5.

estranea allo spirito sciaraitico (si pensi alla *Anglo-Muhammadan Law*) e sopprimendo *tout court* il diritto consuetudinario. Inoltre l'introduzione dello Stato moderno ha inserito nel corpo delle società musulmane - o meglio, vi ha sovrapposto - un'entità che per la sua stessa natura esprime esigenze specifiche non compatibili con lo spirito e la prassi sciaraitiche. Quando nelle condizioni politiche, sociali e culturali odierne, dopo sostanziali soluzioni di continuità nella prassi della *Sharī'at*, se ne chiede la restaurazione da parte dei radicali, non si capisce bene a che cosa ci si riferisca, stante il contesto plurale interno alla stessa *Sharī'at* se correttamente intesa. Per non parlare della completa distruzione dell'assetto sciaraitico compiuta dai Francesi in Algeria.

In sostanza è dalla seconda metà del sec. XIX che si è avviato un processo di recezione di modelli normativi occidentali, con velocità variabili a seconda dei luoghi e delle situazioni ivi esistenti, che oltre a sconvolgere il tessuto giuridico precedente ha avuto come conseguenza la diffusione di una cultura giuridica laica. Importante la data del 1877 per l'emanazione del Codice Civile ottomano (o *Megĕlle*), che disciplinava i contratti, le obbligazioni e la procedura civile: voleva operare una sintesi della dottrina giuridica islamica, tuttavia appare ispirato più alla tradizione europea che non al diritto sciaraitico. Parallelamente, fuori dall'Impero ottomano, il colonialismo aveva massicciamente penetrato il diritto dei paesi musulmani controllati.

Su influsso della colonizzazione, fino alla prima meta del secolo scorso i movimenti di impronta laica fecero approvare legislazioni che si distaccavano di molto dal diritto tradizionale, e oggi troviamo nel mondo musulmano la spaccatura in tre fazioni: i laici e i laicisti, secondo i quali la legislazione statale deve essere indipendente dalla normazione religiosa; i tradizionalisti, per i quali la legge statale deve basarsi sulle scuole giuridiche islamiche; i riformisti, sostenitori di una modernizzazione del *fiqh*.

Oggi in alcuni paesi i residui della *Sharī'at* coesistono col diritto statale, soprattutto per quanto concerne matrimoni e famiglia. Il diritto di derivazione europea domina in ambiti non perfettamente regolati dalla *Sharī'at*, come il diritto pubblico e il diritto commerciale, ma esistono anche ambiti in cui il diritto statale ha sostituito quello in precedenza esistente, come nell'ambito processuale, in cui la prova regina non è più testimoniale ma documentale, e in oltre è stata ammessa la difesa tecnica degli avvocati. Ovviamente in paesi in cui è forte l'adesione al diritto consuetudinario (come in Africa) i rapporti sono complicati

e conflittuali. Spesso alla *Sharī'at* è dato il rango di norma di riferimento della legislazione statale: tuttavia è un omaggio formale che non occulta la prevalenza del diritto statale.

Alcuni paesi come Indonesia, Bangladesh e Pakistan hanno leggi e Costituzioni di impronta secolare, tranne certe norme riguardanti il diritto familiare; India e Filippine (a maggioranza non musulmana) sono gli unici paesi al mondo ad avere leggi civili a sé stanti, basate sul diritto religioso islamico, per i propri cittadini musulmani, mentre comune a tutti è il diritto penale. La maggior parte dei paesi del Vicino Oriente e dell'Africa del Nord ha tribunali secolari e sciaraitici, i quali ultimi trattano di diritto famigliare e successorio. Sul piano del diritto costituzionale è sintomatico l'esempio dell'Iran khomeinista, che ha adottato un particolare sistema repubblicano e parlamentare che, pur contenendo aggiustamenti in senso islamico, nulla ha a che fare con la tradizione musulmana, sciita e sunnita insieme.

Una delle conseguenze della colonizzazione e del periodo successivo consiste nella sostanziale destabilizzazione del tessuto sciaraitico e nel declassamento della funzione del *faqīh* trovatosi relegato più al ruolo uomo di religione che non di vero e proprio giurista. L'influsso occidentale ha operato tanto nel diritto privato quanto in quello pubblico, e tutto sommato quando in certe Costituzioni di paesi musulmani, per contentare i tradizionalisti e i radicali, si presenta la *Sharī'at* come «fonte», o «fonte principale» o «una delle fonti» del diritto, questo ha più che altro un valore tra il simbolico e il propagandista, ma dagli effetti pratici non bene individuabili, al di là dell'imposizione di una determinata interpretazione sciaraitica.

Infine non va sottaciuto che il sistema sciaraitico si è formato in contesti preindustriali e di essi rispecchia situazioni ed esigenze, e quindi non è sempre adeguato alle mutate condizioni di una modernità all'occidentale ormai globalizzatasi e come tale impostasi. Uno Stato moderno - anche a prescindere dall'adozione di politiche sociali - non può assolutamente essere gestito con le poche tasse previste dalla *Sharī'at*; e inoltre, come si fa a punire l'adulterio senza disporre di 4 testimoni maschi che abbiano assistito alla penetrazione tra i due amanti? Per non parlare della contrattualistica: in base ai principi della *Sharī'at* i contratti di assicurazione, in quanto aleatori, contrastano col divieto di alea (*gharar*), e dovrebbero essere vietati; lo stesso dicasi per i contratti produttivi di interessi, equiparati alla vietatissima usura (*ribā*). Per esempio, il Codice Civile egiziano prevede la produzione di interessi nel caso del ritardo di pagamento di una somma già determinata, a

titolo di risarcimento del danno, nella misura del 4% per gli ordinari contratti civile e del 5% per quelli commerciali. Da notare che tale norma fu considerata costituzionalmente legittima quand'anche ci fosse stata (nel 1980) la modifica della Costituzione nel senso di mutare il ruolo della *Sharī'at* nei confronti dell'ordinamento giuridico statale: non più «una» fonte del diritto, bensì «la» fonte del diritto. La pratica conosce tutta una serie di aggiramenti della *Sharī'at* per adeguarsi alla realtà, con l'appoggio dei giuristi e delle loro c.d. astuzie legali (*hiyal*), spesso salvando la lettera ma non lo spirito. Si pensi alla vendita col riacquisto (*bai al-inah*) in modo da far pagare un interesse camuffato.

La storia della *Sharī'at* smentisce la corrente visione (occidentale e islamista) di un diritto non flessibile ma statico, rigido e draconiano. Tuttavia si deve rilevare un tallone di Achille: tutte le elaborazioni giuridiche sviluppate nel corso dei secoli non hanno avuto la sicura «copertura» di testi (religiosi e non) definibili seppur in senso lato «costituzionali», talché è sempre stata esposta alle ricorrenti critiche e sfide dei vari immobilisti. Con la conseguenza di un'alternanza fra razionalità pragmatica e purismo tradizionalista o oscurantista repressivo.

C'è da chiedersi retoricamente che cosa sia rimasto dell'esperienza della *Sharī'at,* che non si riduceva al mero dato testuale, come invece fanno i suoi asseriti paladini contemporanei. E difatti se un'incompatibilità profonda esiste fra la *Sharī'at* e qualcosa di altro da essa, l'incompatibilità opera in primo luogo nei confronti dello Stato moderno. Se la *Sharī'at* è stata un ordinamento giuridico sviluppatosi in seno alle comunità e senza intervento o sovraordinazione statale, e se oggi il presunto - e da certuni auspicato - ritorno alla *Sharī'at* dovesse passare attraverso il ruolo dello Stato, allora sarebbe meglio provvedere a un cambio di nome, poiché non si tratterebbe affatto della stessa realtà. L'imperversare di radicalismi islamici e jihadismi vari non riesce a occultare un dato oggettivo: quando si parla di *Sharī'at* si parla di un fenomeno storico sostanzialmente terminato.

Ignoranza, suggestione dei *media*, follie omicide dei jihadisti, figli di immigrati che si radicalizzano, sono tutti fenomeni idonei a far pensare a un mondo musulmano che scende massicciamente in campo brandendo Corano e kalashnikov, per trascinare in una guerra di religione un Occidente la cui religione langue e dove quasi nessuno è disposto a morire per la fede. Ma le moschee (solo esse?) non sono più frequentate come una volta; alla Mecca ci sono *fast foods*; gli sproloqui televisivi dell'*imām* «fai da te» di turno possono fare effetto, ma a ben guardare si tratta della versione islamica dell'evangelizzatore (!) nordame-

ricano o brasiliano, con lo stesso grado di ridicolaggine; in fondo è la globalizzazione che al momento tutto avvolge. In un simile contesto lo spirito della *Sharī'at* non trova posto.

L'esperienza iraniana

Per finire, ci riferiamo al caso dell'Iran dopo la rivoluzione islamica di Khomeini, intervenuta in un contesto già in parte modernizzato alla maniera occidentale da parte della monarchia dei Pahlavi. Qui non interessa l'adozione islamizzata di istituti di diritto pubblico tipicamente europei, ma il modo in cui si è realizzata in quel paese la «reintroduzione» della *Sharī'at*, ovvero fino a che punto si tratti ancora della *Sharī'at* tradizionale.

Ma prima potrebbe essere utile riprendere le considerazioni fatte inizialmente circa la politicizzazione avvenuta nello Sciismo duodecimano. Il progetto khomeinista ha avuto nel suo autore un notevole conoscitore del pensiero tradizionale sciita nonché filosofo gnostico (in senso islamico, ovviamente). Khomeini è stato sì il punto di arrivo della corrente razionalista e politicizzante prevalsa nello Sciismo, fermo restando che sarebbe azzardato escludere dal suo progetto qualsiasi componente esoterica. La visibile prevalenza del *fiqh* nella gestione dell'Iran è orientata alle masse popolari, e può benissimo essere collegata alla distinzione dei Musulmani in tre categorie di cui si è parlato in precedenza.

L'esoterismo con proiezioni politiche esiste eccome; può anche essere orientato alla creazione di uno Stato specifico, ma ad ogni modo deve puntare alla formazione di società che sia affine ai propri principi: per cui abbiamo i vertici a conoscenza della realtà esoterica e i *quisque de populo* a cui si presenta per lo più solo il dato essoterico, con i suoi riti, miti e ideologie. Nel caso iraniano è evidente il collegamento tra le istituzioni politiche sorte dalla rivoluzione khomeinista e l'atteso ritorno dell'*Imām* occulto. Può darsi benissimo che Khomeini ne ritenesse ormai prossimi i tempi, operando di conseguenza. In concreto egli ha posto in essere una sorta di esoterismo di Stato. È dubbio che cose del genere funzionino o completamente o davvero, poiché trasferire in politica l'escatologia finisce con l'assorbimento a vantaggio della politica in quanto tale e dei progetti puramente ideologici.

Ciò detto, affrontiamo il tema di come l'Iran khomeinista abbia operato per recuperare la *Sharī'at* sciita tradizionale. La dinastia Safavide, iniziata dallo *Shāh* Isma'īl (dal 1501 al 1524), proclamò lo Sciismo duodecimano religione ufficiale della Persia e vi introdusse

l'inerente giurisprudenza. I sovrani safavidi si arrogarono il ruolo di rappresentanti dell'*Imām* in occultamento e quindi si posero come autorità politica e giuridico-religiosa nello stesso tempo. Cosa che non fecero i loro successori, di modo che l'autorità giuridico-religiosa venne fatta propria dai dottori della Legge sciiti, che spesso riuscirono a fronteggiare le prepotenze dei monarchi e presero il controllo dell'apparato giudiziario. La situazione cominciò a cambiare con l'avvento al potere, nel 1925, di Reza Khan (18787-1944) iniziatore dell'ultima e breve dinastia dei Pahlavi e le profonde riforme occidentalizzanti che introdusse, a cominciare dalla codificazione di un diritto statuale.

Con la rivoluzione islamica del 1979 sul piano del diritto costituzionale venne adottato un particolare sistema repubblicano e parlamentare che, pur contenendo aggiustamenti in senso islamico, nulla ha a che fare con la tradizione musulmana, sciita o sunnita che sia. In questo quadro per molti studiosi si apre il problema se ci sia stata, e in che misura, la reintroduzione della *Sharī'at*. L'*Ayatollāh* Khomeini introdusse nella nuova Costituzione (art. 5) il principio del *velayat-e faqih* (in arabo *walāyat al-faqīh*) cioè a dire il diritto di esercitare la guida suprema in assenza dell'Imām occulto da parte del più eminente giurista islamico (o di un comitato di giuristi) che abbia dato prova della più ampia e totale conoscenza del diritto musulmano. Naturalmente è egli è il massimo *Marja 'at-taqlīd*, o modello da imitare ed esercita l'*ijtihad*.

Prima di morire Khomeini effettuò un'innovazione notevole e senz'alto «modernista», trasformando il ruolo della guida suprema da iniziale supervisore della conformità delle leggi alla *Sharī'at* in qualcosa di molto, molto più pregnante e inaccettabile dai Sunniti. In concreto, quale rappresentante dell'Imān occulto, la guida suprema per l'esercizio delle sue funzioni risulta svincolato dalla stessa *Sharī'at* se ciò fosse richiesto dal bene islamico dell'Iran. Egli viene a essere quindi al di sopra della *Sharī'at*, sia pure in particolari contingenze. In definitiva Khomeini ha introdotto una tensione dialettica - però non risolta - fra islamizzazione dello Stato e l'essere quest'ultimo uno Stato moderno con assetto istituzionale desunto dall'esperienza dell'Occidente.

Il principio sancito dall'art. 4 della Costituzione, per il quale tutte le leggi «devono basarsi sui principi islamici», in sede applicativa risolve poco i problemi che si presentano e la situazione istituzionale è la seguente: un organo costituzionale (il Consiglio dei Guardiani) valuta la conformità alla *Sharī'at* delle leggi varate dal Parlamento, ed è composto da 12 membri, 6 giuristi sciaraitici e 6 di formazione occidentale ovviamente poco o per nulla

esperti di *Sharī'at*. Qui sta un primo possibile intoppo. L'altro, consiste nell'art. 167 della Costituzione relativo all'attività giudiziaria. Esso prevede che le sentenze devono fondarsi sulla legge statuale, a meno che per il caso concreto manchi l'apposita norma, o non sia chiara, ecc. allora si devono basare sulla *fatwā* di un giurista sciaraitico, oppure il giudice stesso può esercitare l'*Ijtihad*. Se tuttavia il giudice, nonostante ciò, ritenesse la permanenza di elementi contraddittori allora il caso dovrebbe essere sottoposto ad un altro tribunale.

Questo complicato meccanismo, cosa significa, ovvero che cosa rivela? Rivela che nonostante i proclami sul regno della *Sharī'at* fatti dallo stesso Khomeini, alla fine del discorso la metaforica «palla risolutiva» va ad organismi dello Stato. Anche nel campo del diritto penale nell'Iran islamico sono state fatte innovazioni non di secondo momento, rispetto alla *Sharī'at*. In base a essa per certi reati il giudice ha discrezionalità nella determinazione della pena, che però non deve eccedere quelle previste per i reati più gravi (chiamati *hudud*), ma la legislazione iraniana non solo ha stabilito per essi le pene, ma ha eliminato un aspetto fondamentale (e tipicamente sciaraitico) della precedente situazione, cioè la possibilità per il giudice di ponderare caso per caso i profili giuridici, sociali ed etici implicati dal reato. In tal modo è stata soddisfatta l'esigenza di uniformità normativa tipica dello Stato moderno.

A prescindere dai fraintendimenti del «pensiero unico» occidentale sul ruolo di Khomeini, presentato come un retrogrado medievaleggiante, è innegabile l'importanza da lui rivestita nella ristrutturazione dello Stato, che egli definì (alquanto modernisticamente) il più importante degli ordinamenti divini. Tutto questo mal si intende qualora il pensiero di Khomeini non venisse inquadrato nell'ambito dello sviluppo storico dello Sciismo duodecimano: Khomeini ha rappresentato il punto di arrivo (con esiti anche fortemente innovatori) della tradizione millenaria della corrente detta razionalista degli *Usūlī* (diventata egemone) che, superato l'originario quietismo politico dei tradizionalisti (*Akhbārī*). ha portato la razionalizzazione religiosa alla fase dell'ideologizzazione politica. Naturalmente qui emerge il complesso tema dell'effettiva conformità agli insegnamenti imāmiti, che tuttavia richiederebbe una sede apposita.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE IN ITALIANO

Aluffi B., Peccoz R., *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè, Milano 1990.

Amir-Moezzi M. A., *L'islam degli sciiti*, Edb, Bologna 2016.

Bussi E., *Principi di diritto musulmano*, Cacucci, Bari 2004.

Capezzone L., Salati M., *L'islam sciita*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.

Castro F., *Diritto musulmano*, Utet, Torino 2006.

-----, *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino 2007.

-----, *Dalla Comunità dei credenti allo Stato nazionale*, Giappichelli, Torino 1999.

Cilardo A., *Teorie sull'origine del diritto islamico*, Istituto per l'Oriente, Roma 1990.

Hallaq W. B., *Introduzione al diritto islamico*, il Mulino, Bologna 2003.

Tabataba'i A., *Islam Sciita*, Irfan, S. Demetrio Corone (CS) 2014.

Santillana D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche a sistema sciafiita,* Istituto per l'Oriente, Roma 1938.

Schacht J., *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995.

Udugbor M., *Il diritto musulmano*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.

Vercellin G., *Islam. Fede, legge e società*, Giunti, Firenze 2002.

-----, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 2002.

-----, *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia 2000.

«Fair Liberty, Was All His Cry»: Rex Warner, Jonathan Swift e la Libertà

Mario Faraone

A Edward Upward, Guido Bulla, Agostino Lombardo e Gianluca Cardinali, quattro tra i pochissimi che ricordano Rex Warner.

Fair Liberty was all his cry;
For her he stood prepared to die;
For her he boldly stood alone;
For her he oft exposed his own.
Jonathan Swift, «Verses on the Death of Dr. Swift» (1731)

There is something in [Swift] which, as it led to madness, can only be explained as the result of disease. Yet what most affected his mind was the life of men and women. A man of extraordinary sensitiveness and personal integrity, he lived at a time when the new forces of capitalism in their quick rise to supreme power were overwhelming all standards of mercy and rational justice. We shall best understand him not as a man thinking or dreaming, but as a man observing and acting [...] what he put on record in the words of his epitaph: «a man who used all the energy he had in the defence of liberty.»
Rex Warner, «Jonathan Swift» (1937)

1.

Hitler, inquadrato dal basso in alto, possente e statuario, in alta uniforme e con le gambe divaricate, le mani sui fianchi e lo sguardo sorridente, sornione, apparentemente rassicurante, di certo sicuro di sé. Tra le sue gambe, sfilano (e sfumano in lontananza) colonne di soldati e di civili, eserciti e popolazioni, che marciano compatti. In primo piano, quindi ultimi attori di questa parata farsesca e grottesca, alcune figurine perfettamente riconoscibili come caricature di politici e capi di stato degli anni Trenta, tra i quali spiccano Chamberlain e Daladier.[i]

[i] Il manifesto, di difficile reperibilità, è tuttavia descritto in più fonti. È stato recentemente incluso in un programma prodotto dalla BBC sulla seconda guerra mondiale. Esiste, inoltre, tutta una serie di manifesti propagandistici nazisti con Gulliver come personaggio principale. In un altro, ad esempio, Gulliver sembra dimenticare gli scrupoli morali che nel cap. VII del primo viaggio, gli impediscono di colpire fisicamente i pur crudeli lillipuziani: un pugno gigantesco, che rappresenta la devastante potenza bellica nazista, si abbatte su un gruppo di lillipuziani, tra i quali è riconoscibile Churchill, e li distrugge. Arthur Neville Chamberlain (1869-1940), politico britannico conservatore, primo ministro dal 1937 al 1940. Noto per la sua «*appeasement foreign policy*» (polisca estera basata su *riappacificazione*, *accordo*, *accomodamento*), e in particolare per aver firmato il Patto di Monaco del 1938, concedendo a Hitler di occupare militarmente i Sudeti, la regione cecoslovacca di lingua tedesca. Anche Édouard Daladier (1884-1970), politico radicale francese e primo ministro dal 1938 al 1940, è presente a Monaco per sottoscrivere il patto, ma è fortemente scettico sulla sua utilità per impedire lo scoppio del conflitto. Gli studi più interessanti che analizzano la politica dell'*appeasement*, e mostrano i termini del problema sono R. J. Q. Adam, *British Politics and Foreign Policy in the Age of Appeasement, 1935-1939*, Stanford, Stanford UP, 1993; William R. Rock, *British Appeasement in the 1930s*, London, Edward Arnold; New York, Norton, 1977; e Benny Morris, *The Roots*

È la descrizione di un manifesto della propaganda politica e militare nazista comparso verso la fine degli anni Trenta, quasi a ridosso del conflitto bellico, e mostra un Hitler-Gulliver che sovrasta, troneggia, quasi annichilisce, i lillipuziani di turno. L'idea è quella di comunicare la possanza fisica e l'immensa statura politica. Che la propaganda nazista abbia fatto ricorso a un personaggio simbolo della cultura dell'odiato nemico non costituisce alcuna distonia, perché soprattutto a ridosso del conflitto e nei primi mesi dello stesso, nella propaganda iconografica e nei discorsi ufficiali dei gerarchi nazisti frequente è il ricorso a echi della storia e della cultura inglese, nel tentativo di fare presa su elementi ben noti dalla maggior parte della popolazione e di poter così propagare terrore, angoscia e disfattismo.[ii]

I *Gulliver's Travels*, certamente il testo più noto di Swift, ricevono molta attenzione durante gli anni Trenta e godono di un notevole successo editoriale, venendo ristampati e riediti praticamente senza soluzione di continuità, sia nella versione ridotta per il pubblico infantile, sia in quella completa destinata al normale circuito di distribuzione.[iii] Ma, più in generale, è la complessa e a tratti contraddittoria figura di Swift che riceve molta attenzione e che gode di parecchia popolarità sia presso il comune cittadino, sia presso gli intellettuali e gli scrittori impegnati sempre di più nella lotta di resistenza al dilagare del pericolo nazi-fascista in Europa e in Inghilterra. Swift, i suoi scritti e la sua figura compaiono in misura massiccia nelle forme artistiche e nella stampa quotidiana. Se la forma del pamphlet polemico e di pubblica denuncia, spesso usata con estrema perizia da Swift, riscuote grande popolarità proprio a causa del periodo di forti tensioni, un elemento in particolare che

---

of Appeasement: The British Weekly Press and Nazi Germany during the 1930s, London e Portland, Or., F. Cass, 1991.

[ii] Albert Speer, massimo responsabile della produzione bellica nazista, scrive nelle sue memorie che Hitler, in occasione di una cena ufficiale con lo stato maggiore nazista, ipotizza di scatenare un attacco tremendo dei bombardieri tedeschi in modo da avvolgere Londra in un colossale incendio simile al *Great Fire of London*, che dal 2 al 5 settembre 1666 distrugge una gran parte del territorio londinese, evento tremendo ancora vivo nella memoria collettiva del popolo inglese negli anni Trenta, che l'indistruttibile macchina bellica nazista può fare sì che accada di nuovo. Cfr. Albert Speer, *Memorie del Terzo Reich*, Milano, A. Mondadori, 1995, pp. 339-40. Ringrazio l'amico e collega studioso Gianluca Fiocco per avermi fatto conoscere il testo di Speer.

[iii] Il numero è davvero sorprendente: delle 29 edizioni comparse, sei vengono distribuite nel 1930, cinque nel 1934; ben otto nel solo 1939, l'anno dello scoppio del secondo conflitto mondiale.

sembra affascinare letterati e popolazione comune è, ovviamente, quello della satira, graffiante e feroce, che il decano di San Patrizio esercita con grande abilità.

Nel 1938, ad esempio, sulla stampa quotidiana e periodica britannica si apre un concitato dibattito sui problemi generati da eventuali bombardamenti nazisti su Londra, ipotesi tutt'altro che peregrina visto che l'opinione pubblica è sconvolta dalle notizie tragiche provenienti dalla Spagna, dove in effetti l'aviazione franchista, appoggiata da quella tedesca, per fiaccare la resistenza del nemico repubblicano ha distrutto interi villaggi. Secondo l'opinione pubblica britannica, i problemi sono di natura eterogenea, e vanno dalla costruzione per tempo di rifugi adatti a contenere un numero cospicuo di cittadini, alla distribuzione di maschere antigas, all'organizzazione di un'efficace artiglieria contraerea. Ma qualcuno, come Mr. W.H. Harding di Christ Church, Oxford, vede nella minaccia aerea anche un altro spiacevole inconveniente, costituito dalla necessità di offrire ricovero e cibo ai bambini sfollati dagli slum in seguito al pericolo di bombardamenti. Una specie di seccatura, a lungo andare, che potrebbe generare malcontento popolare e persino sommosse, come afferma Mr. Harding sulle pagine del *Times*: «*In short, Sir, with all the good will in the world to be obliged to entertain for an indefinite period guests of unknown character and susceptibilities is, I maintain, a very severe strain on one's patriotism, and the authorities must be prepared for trouble*».[iv] Un anonimo lettore di *The New Statesman and Nation* la pensa diversamente e, firmandosi «J. Swift», replica con una breve lettera dall'esplicito titolo «A Modest Proposal», nella quale, in perfetto stile polemico e satirico swiftiano, suggerisce la costruzione di «*lethal chambers*» a Battersea dove poter gassare i piccoli e scomodi ospiti, risolvendo così il problema in modo indolore e incruento. E aggiunge che sarebbe buona cosa approfittare dell'occasione e fare accompagnare i fanciulli fin dentro le camere a gas da quei parenti adulti inadatti a prestare servizio militare o a lavorare alla produzione di armamenti.[v]

[iv] Mr. W. H. Harding, «Letter to the Editor», Times, 1938. Il testo della lettera riscuote una certa attenzione, ed è consultabile su *The Unitarian Register: American Unitarian Association - The Christian Register*, Vol. 117, 1938, p. 684.

[v] È rilevante osservare l'intero brano di questo «J. Swift» novecentesco, al fine di poter constatare la somiglianza tanto della struttura espositiva quanto dello stile con il quale la «*proposal*» è espressa. Cfr. «J. Swift», «A Modest Proposal», *The New Statesman and Nation*, October 15, 1938, p. 566:

> *In case of war the authorities will evidently have trouble enough without having to face a rustic rebellion. May I suggest a way out? On the declaration of war it will be a simple matter to liquidate all London childen who attend elementary schools. It is important that all cruelty should be avoided,*

2.

Cosa potranno mai «dirsi» un classicista, erudito, saggista, romanziere, decano di San Patrizio e conservatore degli inizi del XVIII secolo, e un classicista, erudito, saggista, romanziere, insegnate, marxista degli anni Trenta del XX? Qual è il *fil rouge* che lega il loro pensiero, che rende attuale l'opera di Swift nel decennio che si incammina verso l'orrore mostruoso generato dal sonno della ragione, e che offre radici storiche al pensiero e all'espressione letteraria di Warner, intellettuale di spessore che pure si abbevera ai grandi classici del passato? Oggi, come allora: nel nostro XXI secolo come nel XX e prima ancora nel XVIII è la libertà la nota significativa che ricorre in riflessioni e dibattiti: la stessa *liberty* che appassionava il conservatore Swift e il marxista Upward è al centro delle ansie e preoccupazioni che contraddistinguono questo nostro mondo del presente, apparentemente incapace di trovare la strada giusta per conseguire una libertà individuale che non prescinda - perché non deve e non può mai prescindere - dal conseguimento della libertà della società intesa come gruppo coeso di individui.

La presenza della figura letteraria di Swift e l'importanza del suo capolavoro sono elementi che si trovano presto al centro stesso di uno dei dibattiti culturali e politici più intensi del decennio e che ha luogo sulle pagine di *Left Review*, una tra le riviste maggiormente attive e seminali nel panorama letterario ed editoriale inglese. Inserito nell'ottica di una più generale rivalutazione del ruolo del proletariato inglese all'interno di una società classista e, secondo i più, filo-fascista, il dibattito sostanzialmente concerne la necessità di recuperare la tradizione popolare, democratica della letteratura e della storia inglese, per troppo tempo isolata e ignorata dall'establishment intellettuale soprattutto modernista; e quindi individuare una serie di nomi intorno ai quali poter costruire una tradizione popolare-democratica alternativa.[vi] Abbastanza curiosamente, il nome di Swift, conservatore e

---

and the Society for Prevention of Cruelty to Animals can be invited to collaborate by placing its lethal chambers at Battesea and elsewhere at the disposal of the Society for Prevention of Cruelty to Children. To avoid panic the children should be accompanied into the chambers by those of their adult relations who are unfit to serve in the armed forces or munition works. If this be done, I can promise that we country-dwellers will make no trouble whatsoever; our patriotism will be unstrined, and we shall devote our unstinted energies to the duty of rounding-up recruits.

[vi] Cfr. Francesco Binni, «I Trentisti e il Modernismo», in Giovanni Cianci, (a cura di). *Modernismo e Modernismi: Dall'Avanguardia Storica agli Anni Trenta e Oltre*, Milano, Principato, 1991, pp. 459-475, p. 462.

esponente dell'entourage religioso e politico del suo tempo, che pure satireggia e denuncia dal suo interno, compare in tutti gli interventi propositivi, da William Empson ad Arnold Kettle, a Edgell Rickword.

Il nome di Swift compare, in diverse combinazioni, accanto a quelli di Langland, Milton, Bunyan, Shakespeare, Blake, Morris, Shaw, presenti spesso per motivi eterogenei, ma quasi sempre perché costituiscono un punto di riferimento importante per la tradizione letteraria popolare. In questo senso, risulta particolarmente indicativa una riflessione di Edgell Rickword, contenuta nel suo contributo alla collettanea *The Mind in Chains*, un testo di notevole spessore politico e letterario per il dibattito marxista degli anni Trenta:

> *Such men as Everard and Winstanley, Lilburne and Chamberlen (whose ideas are expressed in pamphlets yet to be made available to the general reader), were striving for an ideal of social justice for which the material conditions were not yet ripe. The noble anger of Milton at tyranny and injustice, as of Swift in the next century; the struggle round habeas corpus, Wilkes and the writer of the Junius letters; the idealism of Shelley, the searing contempt of Byron and Cobbett, all these exertions of the finest minds in aid of an oppressed humanity could influence, but could not determine the outcome of that historical conflict with complacent politicians would like to convince us has no further significance for us to-day. The attempt to stigmatize the class struggle as the fantastic invention of an alien and deadly philosophy is belied by every fact that official history keeps in the background.*[vii]

[vii] Cfr. Edgell Rickword, «Culture, Progress, and English Tradition», pp. 237-256 in *The Mind in Chains: Socialism and the Cultural revolution*, a cura di C. Day Lewis, London, Frederick Muller, 1937, p. 242. Alcuni dei nomi citati da Rickword, come Milton, Swift, Shelley e Byron - sono ben noti. Altri invece necessitano di qualche approfondimento per comprendere i motivi per i quali l'autore li «recluta» nel suo albero genealogico del socialismo britannico e nell'esercito di chi, in vari modi e misure, si è battuto per la Libertà del popolo. William Everard (1602? - 1651?) è uno dei primi leader dei Diggers, gruppo di Protestanti radicali antesignani del moderno anarchismo, e sostenitori del socialismo agrario e del Georgismo, filosofia economica per la quale il valore economico derivato dalla proprietà agraria deve essere diviso tra tutti i membri della società. Gerrard Winstanley (1609-1676), riformista Protestante, filosofo e politico attivo durante il Protettorato di Oliver Cromwell, è uno dei fondatori del gruppo dei True Levellers chiamati anche Diggers dai contemporanei in virtù delle loro azioni: infatti, il gruppo agisce occupando la terra pubblica che è stata privatizzata dal sistema delle *enclosures*, rivoltando le zolle, abbattendo le siepi confinarie e riempiendo i fossi per la semina di nuovi raccolti. Anche John Lilburne (1614-1657), noto pure come Freeborn John, è un politico appartenente al gruppo dei Levellers, ed è attivo prima, durante e dopo la Guerra Civile (1642-1650). Nato come Puritano e in seguito divenuto Quacchero, è lui a coniare il termine «*freeborn*

Includendo la «rabbia» di Swift in questa eterogenea coalizione di propugnatori delle riforme sociali, Rickword si riferisce certamente alla *saeva indignatio* di cui vedremo più approfonditamente in questo mio contributo. Una cosa è certa: al di là della sua popolarità presso le fasce modeste della popolazione, Swift è spesso individuato come un caposaldo

---

rights», definendoli diritti con i quali ogni essere umano nasce, contrapposti a quelli concessi dai governi o dalle leggi. Peter Chamberlen (1601-1683), noto come Peter the Third, è medico chirurgo e ostetrico, probabile inventore dei forcipi ostetrici di moderna concezione. Associato sia con il gruppo dei Fifth Monarchists - uno dei numerosi gruppi di nonconformisti dissenzienti attivi tra il 1649 e il 1660 - sia con quello dei Diggers. Come Winstanley, Chamberlen nel suo *The Poore Man's Advocate* (1649) invoca la nazionalizzazione dei beni pubblici, pur sostenendo la liceità della proprietà privata. L'Habeas Corpus Act del 1679 è un atto parlamentare promulgato sotto Carlo II, e formalizza l'omonimo *writ* (decreto) del 1305 emanato sotto Edoardo I: l'atto richiede che la corte valuti la correttezza formale e giuridica della carcerazione di un sospetto, avendo quindi per finalità di prevenire e scongiurare carcerazioni illecite. John Wilkes (1725-1797), giornalista e politico radicale, sostenitore della causa dei ribelli durante la Guerra d'Indipendenza Americana (1775-1783). Si batte perché venga riconosciuto agli elettori il diritto di scegliere il candidato per chi votare, e contribuisce ad obbligare il governo a concedere agli editori di poter pubblicare il testo integrale dei dibattiti parlamentari. Le *Letters of Junius* pubblicate nel 1772 sono una raccolta di lettere comparse periodicamente sul *Public Advertiser*, dal 21 gennaio 1769 al 21 gennaio 1772. «Junius», l'autore, è rimasto ignoto anche se la critica ha a lungo ipotizzato che potesse essere Philip Francis (1740-1818), politico e panflettista britannico nato in Irlanda e appartenente all'area Whig. Le lettere hanno soprattutto due finalità: informare il pubblico dei propri diritti storici e costituzionali in quanto inglesi di nascita, e denunciare come il governo invece questi diritti li lede continuamente. L'autore ha uno stile coinvolgente e una prosa potente, tanto da mettere spesso in difficoltà membri eccellenti dell'establishment, e portare nel 1770 al termine del mandato ministeriale del primo ministro Augustus Henry FitzRoy, Terzo duca di Grafton (1735-1811), anch'egli whig ma molto inviso al popolo per la sua condotta nepotista e amicale nel dispensare nomine e incarichi. William Cobbett (1763-1835), agricoltore, panflettista, giornalista e parlamentare. Severo critico della politica del primo ministro William Pitt the Younger (1759 - 23 January 1806), Cobbett si batte per una riforma del sistema del *rotten boroughs* (lett. «borghi putridi»), piccoli centri rurali del Regno Unito caratterizzati da una marcata egemonia della grande proprietà fondiaria i quali, praticamente spopolati a casa del processo di inurbazione del popolo e quindi con scarso numero di elettori, seguitano a mantenere il «diritto» sancito arbitrariamente dalla Corona di eleggere due rappresentanti ciascuno alla Camera dei Comuni, influendo in modo surrettizio sui dibattiti e approvazioni legislative; e si scaglia contro le famigerate *Corn Laws*, provvedimenti promulgati tra il 1815 e il 1846 i quali, nati per tutelare la produzione nazionale di granaglie e contrastare l'importazione di quelle estere, di fatto arricchiscono i proprietari di latifondo, impoverendo il popolo e alzando i prezzi del pane.

della lotta democratica e popolare contro le tirannie e gli atteggiamenti totalitari e imperialisti rappresentati dalla classe conservatrice britannica nei confronti dell'Irlanda. Pamphlets politici come *On the Conduct of the Allies* (1711), *The Drapier's Letters* (sette lettere scritte anonime nel 1724-1725, pubblicate insieme nel 1735), *A Modest Proposal* (1729) divengono dapprima bandiere di battaglia che la sinistra inglese può sventolare nella sua personale lotta di classe contro il nemico borghese e conservatore; e successivamente punti di riferimento ideologici notevoli nella lotta contro il pericolo della tirannia nazista.

3.

Le dimensioni esatte della potenza della figura swiftiana nel dibattito politico trentista sono ben lungi dall'essere note. Questo mio contributo intende delineare gli aspetti fondanti del problema e fornire qualche breve coordinata di lettura. Tuttavia, gli elementi notevoli traspaiono un po' ovunque, ed è possibile accorgersene anche da una semplice recensione all'ennesima edizione dei *Gulliver's Travels*, pubblicata nel 1934, soprattutto se questa recensione è scritta da un intellettuale brillante come Edgell Rickword. Secondo Rickword, «*Swift, both for his matter and for the simple tremendous strength of his style, should be a master for every revolutionary writer*».[viii] Uno dei punti di forza del capolavoro di Swift sono le accuse che lo scrittore porta verso la «*ruling class of his time*», pur diluite in quella che Rickword considera «*a perverse and meaningless diatribe against the world in general*». Swift si accorge perfettamente «*that power used for personal ends was socially mischievous [...] he understood the brutality and the fatuity as inevitable products of the system*».[ix] Una delle maggiori qualità del testo swiftiano, secondo Rickword, è proprio quella di aver presagito, o semplicemente di aver identificato e denunciato sin dalla loro iniziale comparsa quei meccanismi perversi e degeneranti che l'economia capitalista e imperialista della classe borghese produce e attiva per sfruttare il proletariato e il soggetto coloniale:

> *[Swift] clearly saw the forms that capitalist exploitation was taking - in the growth of national wars; the seizure of colonies (the misery of their wretched prototype, Ireland, he knew only too well); the enslavement of the people to the National Debt; the rise of stoke-jobbing; the increas-*

[viii] Edgell Rickword, «Review to *Swift: Gulliver's Travels and Selected Writings*. Edited by John Hayward. London: Nonesuch Press, 1934», *Left Review*, 6: March 1935, pp. 236-7.

[ix] *ibid.*, p. 236.

> *ing degradation of women and a growth of parasitism of all kinds. These and many more, the diseases of the bright boyhood of capitalism, are exposed with unflagging vigour and wit in many of his pamphlets and nearly all his poems.*[x]

Secondo Rickword, Swift è soprattutto consapevole del metodo di acquisizione dei territori coloniali, un metodo brutale e totalitario che, al contrario di quello che afferma il naufrago Robinson Crusoe di Daniel Defoe, è in tutto e per tutto simile a quello esercitato dalla cattolica Spagna nel corso della sua personale esperienza colonialista. La satira di Swift, a questo proposito, è feroce e lapidaria:

> *For instance, a crew of pirates are driven by a storm they know not whither; at length a boy discovers land from the topmast; they go on shore to rob and plunder, they see a harmless people, are entertained with kindness; they give the country a new name; they take formal possession of it for their king; they set up a rotten plank, or a stone, for a memorial; they murder two or three dozen of the natives, bring away a couple more, by force, for a sample; return home, and get their pardon. Here commences a new dominion acquired with a title by divine right. Ships are sent with the first opportunity; the natives driven out or destroyed; their princes tortured to discover their gold; a free license given to all acts of inhumanity and lust, the earth reeking with the blood of its inhabitants: and this execrable crew of butchers, employed in so pious an expedition, is a modern colony, sent to convert and civilize an idolatrous and barbarous people!*[xi]

La satira swiftiana attacca esplicitamente la condotta coloniale britannica, fingendo di considerarla migliore rispetto a quella di altre nazioni, soprattutto cattoliche, ma di fatto mostrandone i lati negativi e spietati di sfruttamento nei confronti delle popolazioni locali e di chiusura completa verso la cultura «altra»:

> *But this description, I confess, does by no means affect the British nation, who may be an example to the whole world for their wisdom, care, and justice in planting colonies; their liberal endowments for the advancement of religion and learning; their choice of devout and able pastors to propagate Christianity; their caution in stocking their provinces with people of sober*

[x] *ibid.*, pp. 236-7.

[xi] Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, Harmondsworth, Penguin, 1986 (1967), p. 343. Da questo momento in poi, nel corso della trattazione farò riferimento a questa edizione, citando direttamente l'acronimo GT, seguito dal numero della pagina.

> *lives and conversations from this the mother kingdom; their strict regard to the distribution of justice, in supplying the civil administration through all their colonies with officers of the greatest abilities, utter strangers to corruption; and, to crown all, by sending the most vigilant and virtuous governors, who have no other views than the happiness of the people over whom they preside, and the honour of the king their master. (GT, 343)*

In questo senso, sembra proprio che Swift voglia satireggiare anche nei confronti del Robinson Crusoe di Daniel Defoe, che vanta un'ottica più aperta nei confronti del colonialismo britannico, condannando quello spagnolo, ma che, con il suo comportamento verso Friday, mostra di fatto un atteggiamento parimenti sfruttatore ed eurocentrico, se non proprio altrettanto aggressivo:

> *[...] these people had done me no injury. That if they attempted me, or I saw it necessary for my immediate preservation to fall upon them, something might be said for it; but that as I was yet out of their power, and they had really no knowledge of me, and consequently no design upon me, and therefore it could not be just for me to fall upon them. That this would justify the conduct of the Spaniards in all their barbarities practised in America, and where they destroyed millions of these people; who, however they were idolaters and barbarians, and had several bloody and barbarous rites in their customs, such as sacrificing human bodies to their idols, were yet, as to the Spaniards, very innocent people; and that the rooting them out of the country is spoken of with the utmost abhorrence and detestation by even the Spaniards themselves at this time, and by all other Christian nations of Europe, as a mere butchery, a bloody and unnatural piece of cruelty, unjustifiable either to God or man; and such, as for which the very name of a Spaniard is reckoned to be frightful and terrible to all people of humanity, or of Christian compassion; as if the kingdom of Spain were particularly eminent for the product of a race of men who were without principles of tenderness, or the common bowels of pity to the miserable, which is reckoned to be a mark of generous temper in the mind.*[xii]

L'opinione che Rickword ha dell'importanza che Swift e i *Gulliver's Travels* assumono nel panorama sociale degli anni trenta è peculiare, ma per nulla unica nel suo genere. Infatti, Swift sembra acquistare autorevolezza proprio perché, nel delineare gli aspetti negativi della borghesia, può farlo in quanto ne costituisce parte integrante, pur sembrando appartenere per forma di pensiero e per sentimenti alla classe degli sfruttati. Si tratta di un elemento abbastanza comune nel dibattito trentista. Si veda ad esempio l'opinione che di

[xii] Cfr. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 178.

Shakespeare e Balzac ha Edward Upward, uno degli intellettuali marxisti più influenti e più brillanti del periodo. Secondo Upward, Balzac è spesso citato come uno degli scrittori più rivoluzionari nonostante fosse elemento della conservazione. Upward accomuna l'esperienza di Balzac a quella di Shakespeare e di Eliot, tutti scrittori che egli considera perfettamente inquadrati nella classe borghese d'origine eppure in grado tramite i loro scritti di illustrare la decadenza e la dissoluzione dei valori della cultura borghese stessa. Si veda quanto Upward afferma in un'intervista rilasciatami durante uno dei nostri numerosi incontri:

> *You know, I was probably wrong in not recognising that Eliot, in spite of being reactionary in politics, told the truth about tradition. You see, it happens just the same with Balzac: his politics were reactionary and yet, because he told the truth about the conditions in France, he was a writer enormously admired by Marx for that. Regarding Eliot, I couldn't get his point. I incredibly misunderstood him on it and in this essay I did say that in order to be a good writer, he has to choose Marxism. Obviously, even the reactionary writer could tell the truth through depicting reality. On the other hand, mind you, I couldn't say that he did anything good!!! That's funny, isn't it?!* [xiii]

Non si pensi che Upward sia una *rara avis* nel sottolineare la qualità rivoluzionaria di certi scrittori generalmente indicati come «conservatori» dalla critica. Per esempio Cecil Day Lewis afferma che *«[a] badly-designed, badly-constructed house is not excused by the fact that it was built by a class-conscious architect and workmen. Equally, a poem may have been written by a reactionary bourgeois and yet be a very good poem and of value to the revolutionary»*. [xiv] E Alick West parla della qualità rivoluzionaria dell'arte anche in autori e pensatori reazionari e conservatori, come ad esempio era considerato Shakespeare negli anni Trenta. Esaminando un sonetto di Shakespeare e interrogandosi sulla capacità che il contenuto ha di modificare la forma che lo esprime, West si risponde che *«[n]o but it modifies the previously existing sonnet form. And the form which Shakespeare finds ready to his hand is itself the result of an endless number of new contents slightly modifying the form in which previous contents had been embodied. [...] Because Literature, as content and form, expresses and is social change, it hastens*

[xiii] Cfr. Mario Faraone, *L'isola e il treno: L'opera di Edward Upward tra impegno politico e creatività artistica*, Roma, CEULS (Casa Editrice Universitaria La Sapienza), 2012, p. 391.

[xiv] Cecil Day Lewis, «Revolutionaries and Poetry», *Left Review*, I, 10, July 1935, pp. 397-402, p. 397.

it».[xv] È opportuno segnalare anche Stephen Spender, il quale ha certamente avuto motivi di contrasto con Upward, con Upward condivide una comune visione su questo elemento critico: «*The duty of the artist is to remain true to standards which he can discover only within himself [... the artist himself may be a reactionary]. What is important is the analysis, and not the means of achieving the change, which is not the primary concern of art*».[xvi]

In perfetta linea con l'idea di uno Swift difensore della dimensione perfetta del mondo pastorale contro lo sfruttamento e la degenerazione dei valori umani provocata dalla nuova struttura sociale ed economica, Rickword considera il «conservatore» Swift come un baluardo della dimensione umana e sociale dell'essere umano: «*[...] Swift could still feel the pull of the values that were being forced to extinction by the new world mentality of the "cash payment". [...] the object of his magnificent fury [... is] the irresponsibility of man towards man which results when every item of personal worth has been translated into "exchange value"*».[xvii]

La funzione di baluardo contro le dinamiche dell'aggressività borghese e capitalista a favore di una classe popolare sfruttata e vilipesa sta un po' stretta a Swift. Quel che però sembra certo è che è la sua irriducibile posizione contro gli oppressori e i tiranni l'elemento decisamente in grado di convincere gli intellettuali degli anni Trenta a considerarlo un «alleato» prezioso nella quotidiana lotta contro il pericolo rappresentato dalla sempre più crescente potenza nazi-fascista in Europa. Di questa opinione è, ad esempio, George Orwell, il quale esprime la propria valutazione sull'opera di Swift in un saggio del 1946.[xviii]

La posizione di Orwell nei confronti di Swift è abbastanza eterogenea: infatti, all'intellettuale trentista sembra a tratti sfuggire la tecnica satirica della «maschera», tanto da attribuire a Swift esattamente le opinioni di Gulliver. In particolare, Orwell sembra attribuire a Swift, e non alla sua maschera Gulliver, diverse delle posizioni del protagonista

---

[xv] Alick West, *Crisis and Criticism* (1937), London, Lawrence & Wishart, 1975, pp. 98-9.

[xvi] Cfr. Stephen Spender, *The New Realism*, London, Hogarth Press, 1939, pp. 12.

[xvii] Edgell Rickword, op. cit., p. 237.

[xviii] Cfr. George Orwell, «Politics vs. Literature: An Examination of *Gulliver's Travels*», *Polemics*, 5: September/October 1946. Le citazioni in questo studio provengono da *Fair Liberty Was All His Cry: A Tercentenary Tribute to Jonathan Swift, 1667-1745*, a cura di Norman Jeffares, London MacMillan; New York: St. Martin's Press, 1967.

dei *Gulliver's Travels*, che sono invece al centro della satira swiftiana stessa, soprattutto quella che tende a scoronare l'utopia di un paese ideale:

> *The educational system which Swift admires in the Lilliputians takes hereditary class distinctions for granted, and the children of the poorest classes do not go to school, because «their Business being only to till and cultivate the Earth ... therefore their Education is of little Consequence to the Public». Nor does he seem to have been strongly in favour of freedom of speech and the Press, in spite of the toleration which his own writings enjoyed. The King of Brobdingnag is astonished at the multiplicity of religious and political sects in England, and considers that those who hold «opinions prejudicial to the public» (in the context this seems to mean simply heretical opinions), though they need not be obliged to change them, ought to be obliged to conceal them: for «as it was Tyranny in any Government to require the first, so it was weakness not to enforce the second».*[xix]

Ad esempio, il paese utopico dei cavalli mostrerebbe la freddezza e l'aridità di una vita condotta unicamente in virtù della ragione, ma anche l'ennesimo attacco di uno Swift laico, pessimista e disgustato nei confronti di un'umanità del tutto priva di tratti umani:

> *The notions that life here and now is worth living, or that it could be made worth living, or that it must be sacrificed for some future good, are all absent. The dreary world of the Houyhnhnms was about as good a Utopia as Swift could construct, granting that he neither believed in a next world nor could get any pleasure out of certain normal activities. But it is not really set up as something desirable in itself, but as the justification for another attack on humanity. The aim, as usual, is to humiliate Man by reminding him that he is weak and ridiculous; and above all that he stinks; [...].*[xx]

In virtù di queste considerazioni, Orwell si dice poco convinto di uno Swift amante della democrazia, immagine rituale nello schieramento left-wing dei trentisti, attribuendo le visioni politiche swiftiane a rancori dovuti a insuccessi personali:

> *The political expression of such an outlook must be either reactionary or nihilistic, because the person who holds it will want to prevent Society from developing in some direction in which his pessimism may be cheated. One can do this either by blowing everything to pieces, or by avert-*

[xix] George Orwell, op. cit., p. 176.
[xx] *ibid.*, p. 181.

> *ing social change. Swift ultimately blew everything to pieces in the only way that was feasible before the atomic bomb - that is, he went mad - but, as I have tried to show, his political aims where on the whole reactionary ones.* [xxi]

Sono diversi i luoghi del saggio di Orwell nei quali l'autore - che tuttavia bisogna ricordare scrive nel 1946 - mostra come la sua opinione sia tutto sommato «fuori dal coro» di coloro che soprattutto negli anni Trenta considerano Swift un campione delle libertà delle classi umili. Per Orwell, soprattutto, opporsi alla tirannia non vuole automaticamente dire apprezzare la democrazia:

> *Swift's physical repulsion from humanity is certainly real enough, but one has the feeling that his debunking of human grandeur, his diatribes against lords, politicians, court favourites, etc., has mainly a local application and springs from the fact that he belonged to the unsuccessful party. He denounces injustice and oppression, but he gives no evidence of liking democracy.*[xxii]

Comunque, Orwell è perfettamente consapevole del peso politico degli scritti di Swift e della condanna del decano di San Patrizio nei confronti della politica totalitaria di certi paesi Europei suoi contemporanei, primo fra tutti l'Inghilterra: «*Swift's greatest contribution to political thought in the narrower sense of the words, is his attack, especially in part III, on what would now be called totalitarianism*».[xxiii] Orwell si riferisce in particolare all'episodio del viaggio a Laputa, nel corso del quale Gulliver incontra uno dei più stravaganti «*projectors*», che ha elaborato una teoria secondo la quale sarebbe possibile venire a conoscenza dei segreti pensieri delle persone, e quindi di loro eventuali piani e complotti, esaminando colore, odore e consistenza degli escrementi:

> *He advised great statesmen to examine into the diet of all suspected persons; their times of eating; upon which side they lay in bed; with which hand they wipe their posteriors; take a strict view of their excrements, and, from the colour, the odour, the taste, the consistence, the crudeness or maturity of digestion, form a judgment of their thoughts and designs; because men are never so serious, thoughtful, and intent, as when they are at stool, which he found by frequent experiment; for, in such conjunctures, when he used, merely as a trial, to consider which was*

[xxi] *ibidem*.
[xxii] *ibid*., p. 169.
[xxiii] *ibid*., p. 174.

> *the best way of murdering the king, his ordure would have a tincture of green; but quite different, when he thought only of raising an insurrection, or burning the metropolis. (GT, 235-6)*

Il fascino che le posizioni swiftiane esercitano su Orwell sembra anche dovuto alla formulazione, nei *Gulliver's Travels*, di uno scenario molto simile a quello che Orwell traccia in *Animal Farm* e poi soprattutto in *1984*: lo scenario di uno stato di polizia, dove il privato cittadino è sorvegliato e ogni suo passo o affermazione contraria alla volontà del potere assoluto è sottoposta a sospetto e, in ultima analisi, a condanna. Orwell è molto chiaro in merito: *«[Swift] has an extraordinary clear prevision of the spy-haunted "police state", with its endless heresy-haunts and treason trials, all really designed to neutralize popular discontent by changing it into war hysteria».*[xxiv]

In sostanza Orwell, che comunque considera i *Gulliver's Travels* come un'opera fondamentale del pensiero politico,[xxv] non crede nell'immagine di uno Swift campione delle libertà e dei valori per cui si batte la sinistra marxista inglese dei trentisti. La sua personale immagine è quella ossimorica dell'anarchico conservatore:

> *We are right to think of Swift as a rebel and iconoclast, but except in certain secondary matters, such as his insistence that women should receive the same education as men, he cannot be labelled «Left». He is a Tory anarchist, despising authority while disbelieving in liberty, and preserving the aristocratic outlook while seeing clearly that the existing aristocracy is degenerate and contemptible.*[xxvi]

4.

Tra gli scrittori trentisti schierati politicamente, seppure con impegno diverso, a favore delle libertà e dei diritti civili, sociali e umani, quello che sembra avere un rapporto più

[xxiv] *ibidem*.

[xxv] Cfr. *ibid.*, p. 185:

> *In so far a writer is a propagandist, the most one can ask of him is that he shall genuinely believe in what he is saying, and that it shall not be something blazingly silly. [...] Swift did not possess ordinary wisdom, but he did possess a terrible intensity of vision, capable of picking out a single hidden truth and then magnifying it and distorting it. The durability of Gulliver's Travels goers to show that, if the force of belief is behind it, a world-view which only just passes the test of sanity is sufficient to produce a great work of art.*

[xxvi] *ibid.*, p. 177.

profondo e duraturo con l'opera di Swift è senz'altro Rex Warner, il quale prima, durante e dopo il conflitto mondiale scrive ben quattro saggi incentrati sulla tecnica e sui temi di Swift, privilegiando proprio il tema fondamentale della libertà.[xxvii]

Proveniente come gran parte della sua generazione dalla borghesia medio-alta,[xxviii] Warner condivide con i suoi colleghi scrittori e compagni di lotta l'istruzione ricevuta nelle *public school* e nelle prestigiose istituzioni universitarie: nel suo caso, rispettivamente la St. George's School di Harpenden e il Wadham College di Oxford, dove ottiene una *scholarship* in lettere classiche. Come Cecil Day Lewis e Louise MacNeice, Warner è figlio di un religioso. Non è questo l'unico elemento che l'autore condivide con Swift, che passa gran parte della vita in un ambiente religioso, essendo com'è noto nipote di Thomas Swift, vicario di Goodrich, e poi divenendo egli stesso decano di San Patrizio. Infatti, con

[xxvii] Si tratta di: «Jonathan Swift: Defender of Liberty», *Left Review*, III, 5, June 1937, pp. 266-72; «Jonathan Swift: Defender of Liberty», *Our Time*, IV, 3, October 1944, p. 7; «The allegorical Method», pp. 105-20 in *The Cult of Power*, London, John Lane, The Bodley Head, 1946; «Review of John Middleton Murry's *Jonathan Swift*», *London Magazine*, 1, 6, July 1954, pp.75-8.

[xxviii] Reginald Ernest Warner (1905-1986), nasce a Birmingham, ma passa la maggior parte della sua giovinezza nel Gloucestershire, dove suo padre esercita come sacerdote. Frequenta la St. George's School di Harpenden, e poi il Wadham College di Oxford, dove collabora con W. H. Auden, Cecil Day Lewis e Stephen Spender alla pubblicazione dell'*Oxford Poetry*, rivista letteraria di grande prestigio, tuttora in attività. Nel 1925 si diploma in letterature classiche e nel 1928 si laurea in letteratura inglese. Esercita la professione di insegnante, per un certo tempo anche in Egitto. Nel 1937 compare *Poems*, la sua prima raccolta di componimenti poetici. particolare, la poesia *Arms in Spain* è una satira nei confronti del sostegno fornito dal nazismo e dal fascismo ai nazionalisti spagnoli. Molti i suoi contributi a *Left Review*, una delle riviste marxiste più influenti dell'intero decennio. Grande ammiratore di Franz Kafka, la sua narrativa ne viene profondamente influenzata. I primi tre romanzi di Warner riflettono le sue convinzioni antifasciste: *The Wild Goose Chase* è in parte una fantasia distopica nella quale un governo tirannico viene eroicamente abbattuto. *The Professor*, pubblicato durante l'Anschluss nazista, è la storia di un accademico di idee liberali che viene arrestato e imprigionato da un governo repressivo, e successivamente ucciso durante un tentativo di evasione: in pratica, la storia narra gli eventi accaduti nel 1934 in Austria, protagonisti dei quali furono Engelbert Dollfuss e Kurt Schuschnigg. Come molti intellettuali britannici marxisti, anche Warner ha una forte iniziale simpatia nei confronti dell'Unione Sovietica, ma il Patto Molotov-Ribbentrop gli toglie ogni illusione riguardo al comunismo. *The Aerodrome* è un romanzo allegorico nel quale il giovane protagonista si trova ad affrontare la disgregazione delle sue certezze riguardo alle persone a lui care, e viene posto di fronte alla scelta tra la vita quotidiana e profondamente «umana» del suo villaggio e la vita pura, efficiente ed emotivamente distaccata dell'aviatore.

l'autore dei *Gulliver's Travels* Warner condivide anche una vasta erudizione classica, basata sulla conoscenza di latino e greco, sulla passione per le letterature e le civiltà dell'antichità, tanto che dopo la guerra, smetterà di scrivere romanzi e poesie per concentrarsi sugli studi critici e biografici di grandi personalità del passato, come Cesare e Pericle, e lavorare a un numero cospicuo di commenti e traduzioni di grandi classici latini e greci (come la *Medea* di Euripide, *La Guerra Peloponnesiaca* di Tucidide e il *Prometeo* di Eschilo, traduzioni tutt'oggi ristampate e che godono di un buon successo di pubblico).[xxix]

Rispetto a una generazione di scrittori che, come sottolinea Virginia Woolf, iniziano presto a produrre e a pubblicare, gli inizi di Warner sono relativamente tardi, perché il suo primo romanzo, *The Wilde Goose Chase*, è del 1937. Tuttavia, singoli componimenti poetici compaiono già nel 1933, nella seminale antologia *New Country*, curata e pubblicata dall'attivissimo Michael Roberts,[xxx] e lo stesso *The Wild Goose Chase* è di fatto ultimato già nel 1932, quando Warner ritorna dal Cairo dove ha insegnato latino e greco.

Il 1937 sembra essere per Warner un «*annus mirabilis*», perché molte delle sue opere più importanti compaiono proprio in questo periodo. Escono *Poems*, *The Wild Goose Chase*, il contributo alla collettanea di Cecil Day Lewis *The Mind in Chains: Socialism and the Cultural Revolution* e il primo dei suoi scritti su Swift, dal non sorprendente titolo «Jonathan Swift».[xxxi] Il testo di questo saggio affronta sia lo stile che i contenuti dell'opera di Swift ed è significativo che, in un periodo di crisi come quello della fine degli anni Trenta, la qualità swiftiana che colpisce maggiormente Warner è proprio la veste di «*defender of Liberty*» che lo scrittore settecentesco incarna esplicitamente, al punto di farsene vanto con orgoglio e consapevolezza sia nel lungo componimento poetico *Verses on the Death of Dr. Swift*,

---

[xxix] La biografia più dettagliata e documentata su Warner, anche in virtù dell'eccellente rapporto amicale con l'autore, è certamente quella di Stephen E. Tabachnick, *Fiercer Than Tigers: the Life and Works of Rex Warner*, East Lansing, Michigan State UP, 2002.

[xxx] *New Country: Prose and Poetry by the Authors of «New Signatures»*, a cura di Michael Roberts, London: Hogarth Press, 1933.

[xxxi] Il saggio è pubblicato in *Left Review*, III: 5: June 1937, pp. 266-72, e pubblicato nuovamente l'anno successivo nell'antologia *In Letters of Red*, curata da Allen Osborne, London, Michael Joseph, 1938, pp. 273-85.

sia nell'epitaffio che lui stesso compone e che è inscritto sulla pietra tombale in St. Patrick a Dublino.[xxxii]

Per Warner, parte dell'efficacia della feroce satira swiftiana nei confronti d'istituzioni e singoli cittadini risiede nell'uso esteso e a tratti personale che lo scrittore fa del metodo allegorico. Warner approfondisce questa affermazione nel successivo saggio «The Allegorical Method»,[xxxiii] saggio non completamente incentrato su Swift ma che vede Swift come un pilastro di una tradizione letteraria che Warner fa risalire al medioevo e che considera fondamentale per applicare i dettami del «realismo socialista» d'ispirazione marxista, uno dei temi centrali nel dibattito politico ed estetico degli anni Trenta.[xxxiv] L'allegoria come metodo espressivo è quello che interessa a Warner:

[xxxii] Jonathan Swift, *Verses on the Death of Dr. Swift* (1731), London: Bathurst, 1739. L'epitaffio - inscritto in una lapide conservata nella St. Patrick's Cathedral di Dublino non lontano dal luogo della sepoltura - è ben noto nella sua forma originale in lingua latina: «*Hic depositum est Corpus Ionathan Swifth S.T.D. Hujus Ecclesiae Cathedralis Decani, Ubi saeva Indignatio Ulteriud Cor lacerare nequit. Abi viator Et imitare, si poteris, Streenuum pro virili Libertatis Vindicatorem*». Ancora più nota, benché non strettamente letterale, è la versione inglese in versi composta da W.B. Yeats. Cfr. W.B. Yeats, *Collected Poems*, London: Picador, 1985, p. 277:

Swift has sailed into his rest;
Savage indignation there
Cannot lacerate his breast.
Imitate him if you dare,
World-besotted traveller; he
Served human liberty.

[xxxiii] Rex Warner, «The allegorical Method», pp. 105-20 in *The Cult of Power*, London, John Lane, The Bodley Head, 1946. Da questo momento in poi, nel corso della trattazione farò riferimento a questa edizione, citando direttamente l'acronimo *AM*, seguito dal numero della pagina.

[xxxiv] Due gli eventi fondamentali per il dibattito estetico marxista in grado di coinvolgere gli intellettuali britannici trentisti: la Second International Conference of Revolutionary Writers, tenuta a Kharkov (odierna Ucraina) nel novembre e dicembre 1930, a cui partecipano 134 delegati di 35 nazioni; e la collettanea di saggi critici curata da Zhdanov in occasione del First Congresso f the Soviet Writers tenuto nell'agosto del 1934. Cfr. A. Zhdanov (*et alii*), *Problems of Soviet Literature: Report and Speeches at the first Soviet Writers' Congress, 1934*, (Tit. or.: *Vsesoiuznyi Sezd Sovetskikh Pisatelei*); London, Martin Lawrence; Moscow, Cooperative Publishing Society of Foreign Workers, 1935. (In seguito, nuovamente pubblicato con il titolo: *Soviet Writers Congress*, Westport, CT, Greenwood Press, 1979).

> *[...] allegory is one of our most natural and forcible methods of expressing truth. It is the art of expressing a relation between things which is not ordinarily perceived; it is the art of throwing a strong light on aspects of the world which are ordinarily disregarded, or of placing what is familiar in an atmosphere which will reveal something unexpected and unknown in the most unlikely places; to it men have recourse when their thoughts seems to have outrun the ordinary and accepted modes of expression. (AM, 107)*

Per Warner, Swift è maestro soprattutto nella tecnica di «*imagining normal relationships in a wholly abnormal environment*» (AM, 111), e per far questo utilizza la tecnica straniante, attraverso la quale consegue

> *[...] the putting of what is familiar in a wholly unfamiliar environment. [...] he makes use simply of an alteration of scale. [...] This device of altering the scale of things admirably suits Swift's satire, which is derived from his admiration for the great and simple together with his burning hatred for the petty, the mean, the over-complicated and the pretentious. (AM, 113-114)*

Il metodo allegorico, o piuttosto la riscoperta dell'allegoria come struttura e tecnica capace di veicolare molte delle istanze del «realismo socialista» e di favorire la lotta di classe e la produzione di una letteratura dalla parte della classe operaia e contro i rigidi e obsoleti schematismi estetici della borghesia è uno dei dettami che vengono ai giovani trentisti dagli atti della conferenza di Kharkov nel 1930 e quella del 1934, dettami che trovano corrispondenza e applicazione in molte delle teorizzazioni del periodo.[xxxv] Lo stesso Warner applica nei suoi romanzi degli anni Trenta il metodo allegorico con capacità e dedizione e, soprattutto in *The Wild Goose Chase*, consegue risultati interessanti. Il romanzo, che ha per sottotitolo appunto «An Allegory», è una sorta di «*quest*» effettuata da tre fratelli che, come accade agli eroi di molte favole della tradizione orientale delle *Mille e Una Notte*,[xxxvi] par-

---

[xxxv] Si tratta delle risoluzioni espresse nella Second International Conference of Revolutionary Writers, tenuta a Kharkov nel 1930 a cui abbiamo fatto riferimento. Stephen Spender condensa le risoluzioni sintetizzate da Auerbach a Kharkov in un «eptalogo» che presto diventa una specie di tavola sinottica per gli scrittori che aderiscono al realismo socialista. Cfr. Stephen Spender, «Writers and Manifestos», *Left Review*, 1: 5: Febbraio 1935, pp. 145-50.

[xxxvi] Nella novellistica orientale è uno stratagemma narrativo piuttosto frequente. Si veda ad esempio la *Storia del principe Ahmed e della fata Pari-Banu*, nella quale il sultano delle Indie non riesce a decidere a quale dei tre figli Hussein, Alì e Ahmed concedere in moglie la nipote Nurunnihar,

tono in cerca dell'oca selvaggia, simbolo di giustizia e di fratellanza ma anche della libertà politica e spirituale in un paese che è oppresso da un governo dittatoriale.[xxxvii] Il romanzo di Warner di fatto segue le gesta di uno in particolare dei tre fratelli, George, uomo dotato di buon senso e amante della natura.

Il testo presenta una serie d'incontri e avventure che, come sempre in questo tipo di storie, costituiscono prove che il protagonista deve superare. Uno di questi incontri è con un certo Don Antonio, nobile stravagante assertore del pensiero e della ragione pura, il quale coltiva con raffinatezza vizi e piaceri vivendo di fatto in uno stato di degenerazione incredibile, umiliando e schiavizzando chi vive con lui e, alla fine, commettendo suicidio. E l'esasperante culto della ragione non è l'unico tratto distintivo che accomuna quest'opera di Warner al capolavoro di Swift. Infatti, è presente anche la satira verso la cieca devozione al progresso scientifico rappresentato da un convento che ospita una comunità di scienziati e intellettuali, dediti a scopi tanto assurdi quanto futili, che in tutto e

---

affidatagli dal fratello minore poco prima di morire, e decide di inviarli per il mondo alla ricerca della «rarità più straordinaria e più singolare» che possa soddisfare la sua curiosità. Il racconto è consultabile in *Dalle Mille e una Notte: Racconti arabi raccolti da Antoine Galland*, edizione originale Novara, Edipem, 1974; traduzione di Valentina Valente, introduzione di Antonio Lugli, Novara, De Agostini, 1983, pp. 282-322; e in *Le mille e una notte*, edizione originale Firenze, Salani, 1893. Edizione in due volumi rivista a cura di Massimo Jevolella, traduzione di Armando Dominicis, Milano, Arnoldo Mondadori, 1984, pp. 935-75.

[xxxvii] L'etimologia di questo *idiom* è importante. Secondo il Dr. Johnson, infatti, *«a wild goose chase»* indica un'impresa impossibile da realizzare, una specie di *quest* utopica quale risulta essere la ricerca dell'oca selvaggia per George; la speranza di evitare il conflitto mondiale e di fare trionfare la rivoluzione proletaria, per gli intellettuali trentisti; o il desiderio di trovare uno stato e un popolo in cui la ragione regni sovrana, finalmente affrancata dal corpo, per Gulliver. Cfr. *Oxford Dictionary of English Language, ad vocem*:

> *An erratic course taken or lead by one person (or thing) and followed (or that may be followed) by another (or taken by a person in following his own inclinations or impulses); in later use (the origin being forgotten) apprehended as a «pursuit of something as unlikely to be caught as the wild goose» (Samuel Jonson's Dictionary); a foolish, fruitless, or hopeless quest.*

Cambridge Dictionary Online, all'URL <*dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/wild-goose-chase*>:

> *A search that is completely unsuccessful and a waste of time because the person or thing being searched for does not exist or is somewhere else: «After two hours spent wandering in the snow, I realized we were on a wild goose chase».*

per tutto ricordano la situazione dei «*matemathicians*» lapuziani e dei «*projectors*» dell'accademia di Lagado.

Ma, nell'opera di Warner a differenza che in quella di Swift gli scienziati sono talmente dediti alla pratica della scienza come fine a se stessa da sottoporsi tutti a un'operazione che li rende ermafroditi, cioè in grado di soddisfare autonomamente le proprie esigenze sessuali, e quindi poter passare il loro tempo in fatue ricerche che non portano mai a niente e nella pratica dei loro gusti sessuali deviati. In altre parole, alla swiftiana satira contro l'annichilimento del corpo a favore dell'esaltazione della ragione, Warner accosta la denuncia tutta trentista nei confronti dei campi di concentramento tedeschi, dove le divisioni mediche naziste, qui evocate da un inquietante «Research Department», praticano esperimenti scientifici su esseri umani inermi.[xxxviii] Nei brani del romanzo che affrontano la descrizione di questo convento, Warner sbeffeggia le indagini futili e fallimentari di questi moderni lapuziani e lagadiani, che appaiono tanto ossessionati dal culto della ragione da rinunciare all'integrità personale. E attacca, sulla falsariga di Swift, la superspecializzazione, tanto inutile quanto assurda, e l'ignoranza di base degli scienziati verso tutto ciò che esuli dal loro diretto campo d'interesse.[xxxix]

Per Warner, l'uso del metodo allegorico da parte di Swift è particolarmente efficace e raggiunge il massimo del successo laddove, come nel quarto viaggio, l'autore riesce a produrre una netta contrapposizione tra due poli oppositivi, un rigido contrasto tra bene e male. Dove invece non riesce a conseguire completamente questa struttura - e Warner

---

[xxxviii] Del resto, anche nell'opera di Swift questa presenza angosciante di chi esperimenta le proprie teorie su cavie inermi e innocenti è uno dei punti di forza. Si veda ad esempio lo stravagante e inquietante scienziato che, sull'isola di Laputa nel corso del terzo viaggio, esperimenta la possibilità di curare le malattie iniettando aria nei pazienti per via rettale. La «cavia» di questo esperimento è uno sfortunato cane che, ovviamente, muore di li a poco.

[xxxix] L'influenza dell'opera di Swift nella stesura di *The Wilde Goose Chase* è riconosciuta direttamente dallo stesso Rex Warner, in una sua lettera del 14 novembre 1983 al suo biografo Stephen E. Tabachnik. Cfr. S. E. Tabachnick, *Fiercer Than Tigers*, cit., p. 109:

> *In The Wilde Goose Chase the main influence are, I think, Swift, Fielding, & Dickens, together with Plato's myths (in the Republic, Gorgias & Phaedro). Also Dostoievsky & Bunyan. Also, in aspects of the «atmosphere», Kafka's The Castle. I doubt whether I'd read Brave New World when I was writing the book. That book of essays of mine - The Cult of Power - is fairly close to my view at the time.*

porta ad esempio il terzo viaggio perché frammentario - l'opera mostra debolezza e fallimento:

> *Swift is the kind of satirist who sees only black and white, and both of these with great distinctness. He has none of the enthusiasm which thinks in terms of salvation and destruction. If he despaired of mankind it was because mankind seemed blind to what was to himself perfectly obvious, namely the advantages of living in accordance with a Stoic's idea of rectitude, sharing the fruits of the earth, obeying an enlightened governement, without wars, law-suits or unnecessary disputes about religion. (AM, 115)*

Quello che, della posizione politica di Swift, Warner soprattutto apprezza sembrano essere i valori immutabili dell'uomo d'onore del passato e l'integrità morale, politica e individuale di chi riesce ad aderirvi senza cedere all'azione mistificante del mondo contemporaneo: «*The old Roman virtues - dutifulness, indipendence of spirit, hatred of tyranny, seriousness, integrity, frugality - seemed to him naturally desirable and thus attainable by any sane organisation of rational beings*». (*DL, 7*)[xl]

In perfetto stile con il suo parteggiare per gli antichi nella celebre *querelle*,[xli] Swift individua nella politica del passato, in virtù del suo essere fatta a misura d'uomo e del singolo

---

[xl] Rex Warner, «Jonathan Swift: Defender of Liberty», *Our Time*, IV, 3, October 1944, p. 7. Da questo momento in poi, nel corso della trattazione farò riferimento a questa edizione, citando direttamente l'acronimo *DL*, seguito dal numero della pagina.

[xli] Ci si riferisce, ovviamente, alla *querelle des Anciens et des Modernes*, sorta in seno all'Académie française e in grado di agitare l'ambiente letterario e artistico francese della fine del XVII secolo. L'Académie si spacca in due fazioni contrapposte: gli *Anciens* capeggiati da Nicolas Boileau (1636-1711), sostenitori di una concezione particolare della creazione artistica, vista come semplice imitazione degli autori antichi greci e romani che hanno a suo tempo raggiunto una volta per tutte la perfezione artistica e che devono quindi essere imitati; e i *Modernes* capeggiati da Charles Perrault (1628-1703), sostenitori delle alte qualità degli artisti del secolo di Luigi XIV, e del fatto che gli autori classici non siano affatto insuperabili e che la creazione letteraria debba rinnovarsi perché la letteratura deve essere interprete dell'epoca contemporanea e deve ricercare nuove forme artistiche. La querelle coinvolge la vita culturale europea verso la fine del secolo XVII. In ambito britannico, gli antichi sono rappresentati da William Temple (1628-1699), statista e saggista, con il suo *Essay upon the ancient and modern learning* (1690); i moderni da William Wotton (1666-1727), teologo, linguista e classicista, con le sue *Reflections upon ancient and modern learning* (1694), sostenuto dal critico classicista Richard Bentley e dal poeta Alexander Pope. Il ruolo di Swift è, come spesso per suo

cittadino, una qualità democratica e vitale che si è andata perdendo nei tempi in cui egli vive. Warner si dichiara d'accordo con questa posizione, perché egli stesso vede un tradimento organizzato da chi è al potere e perpetrato nei confronti del singolo privato cittadino: «*The standards of civilisation handed down from the past were to him very real things. He saw them being constantly transgressed and he reacted violently, with a passion for justice that, as he says himself, was the dominating emotion of his life*». (*DL*, 7)

La fiducia swiftiana nelle istituzioni del passato è un tratto comune negli scritti di Warner su Swift. Infatti, già nel saggio del 1937 afferma: «*[Swift] is among the most practical and least mystical of all writers. He understood men and women, and he expected men and women to live by the civilised standards inherited from the moralists of ancient Rome*». (*JS*, 266)[xlii] Ed è condiviso dallo stesso Warner che, come si è detto, è profondo cultore di lettere e civiltà classiche e i suoi studi critici e le traduzioni di grandi classici lo portano ad apprezzare soprattutto l'epoca dell'Atene periclea del quinto secolo. Infatti, nel suo *Men of Athens: the story of fifth century Athens* (1972), saggio che descrive la sua passione per la polis greca di questo particolare momento storico, Warner giunge a definire esplicitamente questo scritto come «*not only a study of what we were [...] but of what we are or may become*».[xliii] In questo, però, è evidente la distanza dal pessimismo swiftiano, per il quale la frattura tra pensiero e senso, tra ragione e corpo sembra davvero insanabile e l'utopica armonia dell'umanesimo è ormai tramontata e non potrà tornare mai più.[xliv]

---

carattere, molto particolare: riconoscendo istintivamente nelle due fazioni due veri e propri modi diversi di concepire la vita, il decano di San Patrizio ironizza su di loro tramite due satire molto potenti, *A Tale of a Tub* (composta fra il 1694 e il 1697 e pubblicata anonima nel 1704) e il suo prolegomeno *The Battle of the Books* (titolo completo: *Full and True Account of the Battle fought last Friday between the Ancient and the Modern Books in St. James's Library*).

[xlii] Rex Warner, «Jonathan Swift: Defender of Liberty», *Left review*, III, 5, June 1937, pp. 266-72. Il saggio porta lo stesso titolo di quello precedentemente citato, e pubblicato nel 1944. Da questo momento in poi, nel corso della trattazione farò riferimento a questa edizione, citando direttamente l'acronimo *JS*, seguito dal numero della pagina.

[xliii] Rex Warner, *Men of Athens: the story of fifth century Athens*, London, Bodley Head, 1972, p. 23.

[xliv] A questo proposito, si vedano i saggi di *Giuseppe Sertoli*, «*Ragione e corpo* nei primi tre viaggi di Gulliver», in *La satira*, a cura di Attilio Brilli, Bari, Dedalo Libri, 1979, pp. 271-322; e «Ragione e corpo nel quarto viaggio di Gulliver», in *La critica freudiana*, a cura di F. Rella, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 211-64.

Se è possibile vedere l'apprezzamento di Warner per Swift nell'uso del metodo allegorico e nella stima per istituzioni e forme politiche del passato, è però nella tenace difesa della libertà e dei diritti umani e sociali del singolo e della comunità che Warner individua gli elementi più significativi che garantiscono l'attualità della lezione swiftiana negli anni Trenta e la comunanza degli ideali dell'autore dei *Gulliver's Travels* con i propri. Tanto nel saggio del 1937 per *Left Review* quanto nel successivo saggio del 1944 per *Our Time* - omonimi nel titolo, come si è indicato, ma ben diversi nel testo - Warner insiste su questa chiave di lettura e propone Swift come modello da seguire per la salvaguardia della civiltà umana nei bui anni delle dittature e del conflitto mondiale. Esaminando appunto i «Verses on the Death of Dr. Swift», Warner si chiede quale fosse esattamente il concetto di «libertà» per Swift. Certamente Warner non concorda con la posizione di W. B. Yeats, il quale nel 1944 afferma che «*the liberty Swift served was that of intellect, not liberty for the masses but for those who could make it visible*».[xlv] Secondo Warner, è esattamente verso le masse, intese però come genere umano e non come precisa classe politica, che Swift nutre il profondo sentimento di libertà che contraddistingue tutti i suoi scritti: «*His views and his enthusiasm seem to be based partly on an intense and rigid moral outlook and partly on a deep feeling of tenderness for humanity*». (*DL*, 7)

Warner è corretto nel suo giudizio e, se da un lato percepisce l'attualità della visione politica swiftiana, dall'altro non s'illude sulla sua totale adesione alla causa delle masse. Per lui, Swift è uno dei primi a rendersi conto dei contrasti sociali del suo tempo, dovuti alla smisurata e disumana crescita di potere da parte del capitalismo nascente, un capitalismo che è padre di quello degli anni Trenta, avido e corrotto, ormai privo di controllo e complice delle dittature nazi-fasciste: «*Swift held firmly to what he regarded as civilised standards, and so he came into conflict with the rising forces of capitalism which, in order to rise the more quickly, were transgressing those standards*». (*JS*, 275) Per Warner Swift, pur possedendo una limitata coscienza politica (nel senso trentista del termine) e una limitata comprensione delle implicazioni politiche del suo tempo dovuta al suo censo e alla sua ideologia conservatrice, comprende perfettamente uomini e donne comuni sue contemporanee:

[xlv] W. B. Yeats, *Pages from a Diary*, in *Explorations: Selected by Mrs. W.B. Yeats*, London and New York, Macmillan, 1962, pp. 289-340, p. 315.

> *Swift understood ordinary men and women as well as any political writer has ever understood them. The Drapier's Letters prove this; but there is no doubt that his general political theory would seem to a professor unscientific. It was modelled on Roman Stoic culture. It was based on the view that men were reasonable, and that they should be capable of living reasonably together, sharing the fruits of the earth and obeying a government which they were content to obey, without wars, law-suits or unnecessary disputes about religion. Obviously such a view of things is too rationalistic. It is founded on the false foundation of the theoretically isolated reasonable man, and it is forgotten that such a man does not exist, that all men together are shaped and conditioned by contact with each other and by those form of organisation which have been found necessary to deal with external nature. (JS, ibidem)*

Warner si dice convinto che, in virtù della sua *Weltanschauung*, Swift non può comprendere esattamente le implicazioni politiche contemporanee, e si rende conto che le cause di conflitto e di tensione sono generate dai meccanismi politici ed economici della sua società:

> *He lived during the years when capitalism finally consolidated its position as owner and master of the apparatus of the State. The National Debt and the standing army, two conditions for the rapid capitalist expansion, were institutions set up during his lifetime, and he hated them both. He never realised that the «landed interest» represented the lost days of feudalism, and that the «monied interest» against whose war policy and acquisitiveness he wrote so violently, was the class in whose hands lay the possibilities of the future. (JS, 275-6)*

L'opposizione all'esercito di leva e la perplessità nei confronti del debito nazionale sono ferocemente satireggiati rispettivamente nel colloquio con il re di Brobdingnag (*Gulliver's Travels*, secondo viaggio) e nei giudizi espressi sull'inutilità di mantenere gli accademici di Lagado con i pubblici danari (*Gulliver's Travels*, terzo viaggio). Agli occhi del marxista trentista Warner, la coscienza sociale che spinge Swift a difendere la popolazione irlandese dall'aggressione imperialista britannica con le *Drapier's Letters* e la *Modest Proposal* non lo salva dalla cecità politica che gli impedisce di vedere i suoi tempi come la cristallizzazione del potere economico e militare del capitalismo. Tuttavia, Warner riconosce apertamente a Swift elementi di grande valore sociale nella sua visione dell'essere umano come continuamente minacciato nei propri diritti e libertà:

> *Swift's stoic view of politics gave him some advantages which a more scientific theorist would not necessarily possess. First was his intense and undeviating respect for human integrity. [...] Then there were his very clear ideas on what he regarded as the fundamental rights of man: government by consent, if not self-government, and the rights of each nation to the produce of its own territory. (JS, 276)*

In linea con quanto già Edgell Rickword aveva espresso a proposito della condanna swiftiana del colonialismo, anche Warner pone l'accento sulle pagine che Swift dedica a quello che oggi si potrebbe definire il diritto dei popoli all'autodeterminazione. Un concetto che se nelle già citate *Drapier's Letters* e *Modest Proposal* è rappresentato dalla difesa della libertà del popolo irlandese, nei *Gulliver's Travels* (e nel quarto viaggio in particolare) si trasforma secondo Warner nella difesa della libertà dell'essere umano economicamente sfruttato e politicamente tiranneggiato. Si veda la conversazione tra Gulliver e Master Houyhnhnm:

> *I was at much pains to describe to him the use of money [...] That the rich man enjoyed the fruit of the poor man's labour, and the latter were a thousand to one in proportion to the former. That the bulk of our people was forced to live miserably, by labouring every day for small wages to make a few live plentifully. (GT, 298)*

Warner condivide l'opinione generale secondo la quale «*Swift was "above" party and [...] his general political theory, like that of Voltaire [...] was of a somewhat abstract kind*» (*JS*, *277*), ma non è affatto d'accordo con chi crede che Swift osservi la società da lontano, attraverso la posizione ovattata della filosofia, o con chi propaga il mito di uno Swift deluso e amareggiato che si apparta in Irlanda per gli insuccessi politici. Crede in uno Swift in prima linea, sempre e ovunque, laddove c'è da difendere i diritti e le libertà umane dai potenti, dai tiranni e dagli sfruttatori, e se questo è evidente nei suoi scritti per la causa irlandese, lo è anche nei pamphlet politici di carattere più generale, dove è sempre evidente, sempre secondo Warner, la denuncia del capitalismo imperialista inglese.

È il caso, ad esempio, di *The Conduct of the Allies*, pamphlet del 1711 scritto a proposito della guerra con la Francia, vista come una calamità nazionale perpetrata per gli interessi

personali di Marlborough e Godolphin.[xlvi] Uno scritto politico tanto più valido e incisivo, dice Warner, quanto meno vincolato ad accusare questo o quel politico di turno, ma piuttosto a condannare in un modo comprensibile anche al popolino un'intera dissennata visione sociale della guerra:

> *[...] It is not against generalities like jingoism and profiteering that Swift directs the main force of his attack. His pamphlet is a closely-reasoned argument from fact, and those points, often comparatively unimportant, which would be most frequently debated by the man in the street, are dealt with most carefully of all. A general detestation of war as being unworthy of a rational animal may have contributed motive power to his work; but the work itself is designed for real living humanity with its prejudices and weakness. (JS, 278)*

E se si esamina *The Conduct of the Allies*, si vedrà che proprio all'inizio, nel «Preface» propositivo, Swift esprime un concetto di estrema attualità per il dibattito trentista sulla necessità di evitare o meno il conflitto:[xlvii]

> *As to the war, our grievances are, that a greater load has been laid on us than was either just or necessary or than we have been able to bear; that the grossest impositions have been submit-*

[xlvi] John Churchill, 1st Duke of Marlborough (1650-1722), militare di carriera e statista, divenuto importante soprattutto nel regno della regina Anna, e impegnato nella lunga Guerra di Successione Spagnola (1700-1722). Sidney Godolphin, 1st Earl of Godolphin (1645-1712), uomo politico di notevole importanza tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo. Detenne un enorme potere economico prima come First Lord of the Treasure sotto Guglielmo III dal 1700 al 1701 e poi come Lord High Treasurer sotto la regina Anna dal 1701 al 1710. Tra i suoi maggiori successi politici c'è sicuramente l'aver contribuito a negoziare e far approvare gli Acts of Union (l'Union with Scotland Act, 26 luglio 1706, e l'Union with England Act, 1 maggio 1707) con i quali Inghilterra e Scozia si uniscono per far nascere ufficialmente il Regno Unito.

[xlvii] Dibattito che coinvolge tutti gli intellettuali, schierati su diversi fronti che vanno dalla visione patriottica al pacifismo senza condizioni, all'astensione *tout cour* dal conflitto, alla partecipazione alla guerra per boicottare la struttura sociale ed economica della borghesia conservatrice e fare franare definitivamente il sistema capitalista e imperialista. Al dibattito partecipa anche lo stesso Rex Warner con un pamphlet in risposta a un pamphlet «pacifista» pubblicato da Aldous Huxley. Cfr. rispettivamente Aldous Huxley, *What Are You Going to Do About It? The Case for Constructive Peace*, London, Chatto and Windus, 1936; e Rex Warner, *We're Not Going To Do Nothing: A Reply to Mr. Aldous Huxley's «What Are You Going to do about It?»*, A Pamphlet published by *Left Review*, London, November 1936.

> *ted to for the advancement of private wealth and power or in order to forward the more dangerous designs of a faction, to both which a peace would have put an end; and that the part of the war which was chiefly our province, which would have been most beneficial to us, and destructive to the enemy, was wholly neglected. As to a peace, we complain of being deluded by a mock treaty; in which those who negotiated, took care to make such demands as they knew were impossible to be complied with, and therefore might securely press every article as if they were in earnest.*[xlviii]

Ed è proprio nella denuncia dei pericoli e delle atrocità della guerra, e della tragedia costituita dalla dittatura degli stati totalitari che consiste, nell'opinione di Warner, uno dei maggiori contributi dell'opera di Swift. Warner giudica piuttosto naïve e politicamente debole l'episodio del terzo viaggio, nel quale Gulliver-Swift considera il senato dell'antica Roma come formato da semidei a confronto con quello della sua Inghilterra composto da mascalzoni e disonesti, perché «*he [was] so overawed by his classical education as not to have realised that the Senate of Rome was, at most periods, almost as full of Bullies and Pedlars as the British Houses of Parliament*». (*JS*, 274) Ma si rende conto dell'amore di Swift per la democrazia e per la libertà, quando nello stesso episodio Gulliver-Swift acclama Bruto come un degno rappresentante dei «*destroyers of tyrants and usurpers, and the restorers of liberty to oppressed and injured nations*». (*GT*, 241)[xlix]

Le immagini di guerra, della distruzione economica e sociale che essa genera e delle offese fisiche e morali che procura, soprattutto alle fasce più modeste della popolazione, sono frequenti nel testo di Swift. E nell'immaginario collettivo e nella coscienza politica degli scrittori degli anni Trenta, queste scene ricordano tragici fatti appena accaduti o si presentano come tristi presagi di atrocità future e ormai imminenti: la parata militare dei Lillipuziani in completo assetto di guerra tra le gambe di un compiaciuto e quasi disinteressato Gulliver; il ricordo della lunga, quanto assurda, guerra con Blefuscu nelle parole del segretario particolare dell'imperatore di Lilliput per gli affari privati; la cattura dell'intera

---

[xlviii] Jonathan Swift, *The Conduct of the Allies*. In *Jonathan Swift: A Critical Edition of the Major Works*, edited by Angus Ross and David Woolley, Oxford, Oxford UP, 1984, p. 281.

[xlix] L'apprezzamento di Warner per questa celebrazione dell'operato politico di Bruto non deve però far credere a una condanna definitiva di Cesare. Infatti, l'enorme erudizione classica e l'interesse verso la figura politica di Cesare lo portano a produrre ben due studi, ipotetici diari scritti da Cesare stesso alla vigilia delle fatali idi di marzo. Si tratta di *The Young Caesar*, London, Collins, 1958; e di *Imperial Caesar*, London, Collins, 1960.

flotta di Blefuscu, senza colpo ferire ma destando grande stupore per l'utilizzo di una nuova e portentosa «macchina bellica»; la descrizione dell'effetto devastante della polvere da sparo, invenzione della civiltà di Gulliver che è incurante della dignità umana e che viene rifiutata con sdegno dalla civiltà dei giganti; l'atteggiamento dispotico e totalitario dell'isola di Laputa, dittatura volante che minaccia la libertà dei popoli assoggetti; e la rivolta della città di Lindalino, che si oppone alla minaccia dell'isola volante erigendo quattro torri aguzze che le impediscono di fatto di precipitare sulla città e che assomigliano in modo inquietante ai palloni frenati necessari alle città europee per evitare di essere bombardate; la conversazione con Master Houyhnhnm sulle cause e i motivi della guerra:

> *And being no Stranger to the Art of War, I gave him a Description of Cannons, culverins, Muskets, Carabines, Pistols, Bullets, Powder, Swords, Bayonets, Battles, Sieges, Retreats, Attacks, Undermines, Countermines, Bombardments, Sea-fights; Ships sunk with a Thousand Men, Twenty thousand killed on each Side; dying Groans, Limbs flying in the Air, Smoak, Noise, Confusion, trampling to Death under Horses Feet; Flight, Pursuit, Victory; Fields strewed with Carcases left for Food to Dogs, and Wolves, and Birds of Prey; Plundering, Stripping, Ravishing, Burning, and Destroying. And to set forth the Valour of my own dear Countrymen, I assured him, that I had seen them blow up a Hundred Enemies at once in a Siege, and as many in a Ship, and beheld the dead Bodies come down in pieces from the Clouds, to the great Diversion of the Spectators. (GT, 294-5)*

Lo Swift di Rex Warner è un artista che trascende la propria ideologia politica, un pilastro che si erge a difesa dei diritti umani e della possibilità di una scelta democratica che esula dalle imposizioni dispotiche.

5.

> *It is true that Swift did not under stand the movement of history. Sometimes he looked back to a mythical golden age of Roman or Greek antiquity when men were not to be bribed and tyrants were more frequently assassinated. [...] Brutus was to Swift as much of a hero as much as he was an arch-villain to Dante. And yet a lack of this sort of historical accuracy does not much diminish the greatness of either Dante or Swift. Swift held firmly to what he regarded as civilised standards, and so he came into conflict with the rising forces of capitalism which, in order to rise the more quickly, were transgressing those standards. Swift understood ordinary men and women as well as any political writer has ever understood them. (JS, 274-5)*

Nei suoi scritti, Rex Warner ammette la mancanza di sottigliezza nelle teorizzazioni politiche di Swift, ma è convinto che non si possa prescindere dalla sua passione profonda e vigorosa per le libertà dell'individuo. E, in questo senso, lo indica come un modello morale e politico a cui ispirarsi in un momento di crisi assoluta e disperata come quello in cui egli sta vivendo. Individua nell'integrità morale e nel rigore interpretativo, qualità condivise da molti degli intellettuali marxisti degli anni Trenta, i pregi maggiormente capaci di affinare la già acuta arte ironica e satirica di Swift: «*[... A] refusal to accept the appearance for the reality [...] His value as a social critic, indeed as a "defender of liberty", will last as long as hypocrisy and pretentiousness remains*». (*DL*, 7) Secondo l'intellettuale trentista, *Gulliver's Travels* sono un testo straordinario sia come documento della situazione politica del primo ventennio del diciottesimo secolo, sia come atto di denuncia dei vizi e degli errori del singolo individuo e della società nel suo insieme: «*[...] the greatness of Gulliver's Travels is [...] the simplicity and magnanimity of its author. [...] It is the work of one who really did prize, above all things, dignity, decency, self-respect, what he called "liberty"*». (*DL*, 7)

Ed è in riferimento alla qualità individuale e umana di questa «liberty» che Warner soprattutto apprezza l'operato e gli scritti di Swift. Ne apprezza la qualità individuale e l'amore che mostra, nonostante tutte le sue possibili «limitazioni» di *tory*, per l'essere umano in quanto individuo e in quanto meritevole di rispetto, dignità e giustizia. Ed è ovvio che Warner condivida questi ideali swiftiani. Infatti, anche se nei suoi romanzi, e in particolare in *The Wilde Goose Chase*, Warner accusa gli intellettuali liberali, di eccesso d'idealismo, di cecità di fronte al pericolo e di incapacità a leggere la realtà per la mancanza di consapevolezza della vera natura della vita umana, come coesistenza inseparabile di bene e male, in realtà questi stessi ideali liberali fanno parte del tessuto della sua natura artistica e del bagaglio politico e culturale della sua classe d'appartenenza.

Per gli intellettuali borghesi degli anni Trenta, che vivono il dramma individuale e personale dell'avvento al potere dei totalitarismi capitalisti e delle dittature violente e oppressive che nascono dal fascismo e che sembrano molto simili alla società basata sull'impiego della forza militare descritta da Swift nei *Gulliver's Travels*, la lezione di Swift, intellettuale conservatore per formazione ma partigiano della libertà per scelta quotidiana, critico militante spesso a rischio della sua stessa vita, sempre in prima linea contro l'oppressione a co-

sto di pericolose ritorsioni,[1] è un legato preziosissimo e indispensabile, un faro di luce e di civiltà umanista nel buio delle tenebre della ragione:

> *This is indeed a great quality, the refusal to accept the appearance for the reality; and it is a quality which is particularly marked in the great English prose writers. Bunyan, Fielding, Dickens, all have it, though each of these, it seems to us now, had perhaps his blind spot. Swift had a more limited field than these others, but within his field his vision is devastatingly accurate. His value as a social critic, indeed as a «defender of liberty». will last as long as hypocrisy and pretentiousness remain. [...] Today he seems to us as valuable as ever he was, for never has there been a greater need just for those qualities which he possesses, the love of liberty together with the refusal to be taken in by substitutes for it, however brilliantly dressed, or tastefully described. (DL, 7)*

BIBLIOGRAFIA

«J. Swift», «A Modest Proposal», *The New Statesman and Nation*, October 15, 1938, p. 566.

Adam R. J. Q., *British Politics and Foreign Policy in the Age of Appeasement, 1935-1939*, Stanford, Stanford UP, 1993.

[1] E' ben nota la condanna del governo inglese e l'offerta di una ricompensa di ben £300 per la cattura dell'anonimo autore delle *Drapier's Letters*, l'appassionato atto di difesa per i diritti e le libertà economiche del popolo irlandese, scritto da Swift nel 1724. Rex Warner vede le lettere come lo scendere in trincea da parte dell'intellettuale per difendere il popolo dall'arroganza e dallo sfruttamento dell'imperialismo capitalista:

> *[Mr. Wood's warrant to issue halfpence in Ireland] was one more attempt at making profit for England at Ireland's expense: it was an infringement of the rights of a free people: it was a piece of corruption [...] Both Wood and the English Government were beaten by the pen of one man and by the new force of Irish nationalism which that pen created and expressed. The publication of the Drapier's Letters was an event in European history. Once more we notice the closely reasoned argument, the careful attention to details and to common prejudices, but, over and above the matter in dispute, Swift was addressing to the Irish [...] a rallying call to a whole dispirited people [...] Warrants were out for the arrest of the Drapier; and everyone knew that the Drapier was the Dean; yet Swift's call to Ireland was successful, and Irish nationalism had won its first victory. (JS, 283)*

Binni Francesco, «I Trentisti e il Modernismo», pp. 459-475 in Giovanni Cianci, (a cura di). *Modernismo e Modernismi: Dall'Avanguardia Storica agli Anni Trenta e Oltre.* Milano: Principato, 1991.

Dalle Mille e una Notte: Racconti arabi raccolti da Antoine Galland, edizione originale Novara, Edipem, 1974; traduzione di Valentina Valente, introduzione di Antonio Lugli, Novara, De Agostini, 1983.

Day Lewis Cecil, «Revolutionaries and Poetry», *Left Review*, I, 10, July 1935, pp. 397-402.

Defoe Daniel, *Robinson Crusoe* (1719), Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 178.

Fair Liberty Was All His Cry: A Tercentenary Tribute to Jonathan Swift, 1667-1745, a cura di Norman Jeffares, London MacMillan; New York: St. Martin's Press, 1967.

Faraone Mario, *L'isola e il treno: L'opera di Edward Upward tra impegno politico e creatività artistica*, Roma, CEULS (Casa Editrice Universitaria La Sapienza), 2012.

Huxley Aldous, *What Are You Going to Do About It? The Case for Constructive Peace*, London, Chatto and Windus, 1936.

Le mille e una notte, edizione originale Firenze, Salani, 1893. Edizione in due volumi rivista a cura di Massimo Jevolella, traduzione di Armando Dominicis, Milano, Arnoldo Mondadori, 1984.

Mr. W.H. Harding, «Letter to the Editor», Times, 1938. Il testo della lettera riscuote una certa attenzione, ed è consultabile su *The Unitarian Register: American Unitarian Association - The Christian Register*, Vol. 117, 1938, p. 684.

Morris Benny, *The Roots of Appeasement: The British Weekly Press and Nazi Germany during the 1930s*, London e Portland, Or., F. Cass, 1991.

New Country: Prose and Poetry by the Authors of «New Signatures», a cura di Michael Roberts, London: Hogarth Press, 1933.

Orwell George, «Politics vs. Literature: An Examination of *Gulliver's Travels*», *Polemics*, 5: September/October 1946.

Problems of Soviet Literature: Report and Speeches at the first Soviet Writers' Congress, 1934, (Tit. or.: *Vsesoiuznyi Sezd Sovetskikh Pisatelei*), a cura di A. Zhdanov (et alii), London, Martin Lawrence; Moscow, Cooperative Publishing Society of Foreign Workers, 1935. (In seguito, nuovamente pubblicato con il titolo: *Soviet Writers Congress*, Westport, CT, Greenwood Press, 1979).

Rickword Edgell, «Culture, Progress, and English Tradition», pp. 237-256 in *The Mind in Chains: Socialism and the Cultural revolution*, a cura di C. Day Lewis, London, Frederick Muller, 1937.

-----, «Review to *Swift: Gulliver's Travels and Selected Writings*. Edited by John Hayward. London: Nonesuch Press, 1934», *Left Review*, 6: March 1935, pp. 236-7.

Rock William R., *British Appeasement in the 1930s*, London, Edward Arnold; New York, Norton, 1977.

Sertoli Giuseppe, «*Ragione e corpo* nei primi tre viaggi di Gulliver», in *La satira*, a cura di Attilio Brilli, Bari, Dedalo Libri, 1979, pp. 271-322.

-----, «Ragione e corpo nel quarto viaggio di Gulliver», in *La critica freudiana*, a cura di F. Rella, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 211-64.

Speer Albert, *Memorie del Terzo Reich*. Milano: A. Mondadori, 1995.

Spender Stephen, «Writers and Manifestos», *Left Review*, 1: 5: Febbraio 1935, pp. 145-50.

-----, *The New Realism*, London, Hogarth Press, 1939.

Swift Jonathan, *Gulliver's Travels*, Harmondsworth, Penguin, 1986 (1967).

-----, *The Conduct of the Allies*. In *Jonathan Swift: A Critical Edition of the Major Works*, edited by Angus Ross and David Woolley, Oxford, Oxford UP, 1984.

Tabachnick Stephen E., *Fiercer Than Tigers: the Life and Works of Rex Warner*, East Lansing, Michigan State UP, 2002.

Warner Rex, «Jonathan Swift: Defender of Liberty», *Left review*, III, 5, June 1937, pp. 266-72.

-----, «Jonathan Swift: Defender of Liberty», *Our Time*, IV, 3, October 1944, p. 7.

-----, «The allegorical Method», pp. 105-20 in *The Cult of Power*, London, John Lane, The Bodley Head, 1946.

-----, *Imperial Caesar*, London, Collins, 1960.

-----, *Men of Athens: the story of fifth century Athens*, London, Bodley Head, 1972.

-----, «Review of John Middleton Murry's *Jonathan Swift*», *London Magazine*, 1, 6, July 1954, pp.75-8.

-----, *The Young Caesar*, London, Collins, 1958.

-----, *We're Not Going To Do Nothing: A Reply to Mr. Aldous Huxley's «What Are You Going to do about It?»*, A Pamphlet published by *Left Review*, London, November 1936.

West Alick, *Crisis and Criticism* (1937), London, Lawrence & Wishart, 1975.

Yeats W.B., *Collected Poems*. London: Picador, 1985.

-----, *Pages from a Diary*, pp. 289-340, in *Explorations: Selected by Mrs. W.B. Yeats*, London and New York, Macmillan, 1962.

«CON UN ALARDE DE PODER PAGANO»

SONATA DE PRIMAVERA DI RAMÓN EL VALLE-INCLÁN

GIANNI FERRACUTI[i]

[i] Le quattro *Sonatas* (*de Primavera, Estío, Otoño, Invierno*) costituiscono l'autobiografia fittizia di un personaggio di Ramón del Valle-Inclán, il marchese di Bradomín, rielaborazione in chiave modernista di temi legati ai diversi archetipi di don Juan Tenorio. Seguendo l'ordine di pubblicazione dei testi, ho già trattato le prime due, *Sonata de otoño* e *Sonata de estío*; passo ora ad analizzare i restanti testi della tetralogia. Si veda: G. Ferracuti, «Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», *Studi Interculturali*, 1/2014, pp. 164-220; id., «"La emoción interior y el gesto misterioso": i racconti galanti di Valle-Inclán», *Mediterránea*, 11/2011. p. 5-44 (poi in *Rocinante, Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana*, n. 7, 2012/2013, pp. 77-131); id., «"¡Qué distinta pudo haber sido nuestra vida!": *Sonata de otoño* o gli esiliati dalla modernità», *Studi Interculturali*, 3, 2014, pp. 119-61; id., «"Dejándome llevar de un impulso romántico": Valle-Inclán e l'esotismo messicano della *Sonata de estío*», *Studi Interculturali*, 1-2, 2016, pp. 41-72. Le *Sonatas* sono citate dalle seguenti edizioni: Ramón del Valle-Inclán, *Sonata de otoño - Sonata de invierno, Me-*

In *Sonata de primavera* un giovane Bradomín, che presta servizio presso la Guardia Nobile del papa, è incaricato di portare la nomina a cardinale a monsignor Gaetani, vescovo e membro di una famiglia principesca, residente nella città di Ligura, dove vive anche la principessa sua cognata con le sue cinque figlie. A seguito della morte di monsignore, la permanenza di Bradomín a palazzo Gaetani si prolunga; il giovane marchese ne approfitta per corteggiare pesantemente la maggiore delle figlie della principessa, María Rosario, che è in procinto di entrare in convento; ciò occasiona la morte accidentale della sorella più piccola, María Nieves, *e la precipitosa fuga di Bradomín.*

L'AMBIENTAZIONE E IL TEMPO DELL'AZIONE

La *Sonata de primavera* è ambientata in Italia, in una città dal nome di fantasia: Ligura, nella quale è riconoscibile Gaeta.[ii] L'identificazione di Ligura con Gaeta appare indiscutibile, come pure la presenza di Valle-Inclán nella stessa Gaeta durante un viaggio in precedenza non documentato, e la sua visita alla residenza della corte carlista che vi era in esilio. Tuttavia non sembra esserci alcuna relazione di significato tra l'ideario carlista e la *Sonata de primavera*: la corte di Gaeta ha rappresentato semplicemente il punto di avvio di un'elaborazione letteraria che la trasforma nel palazzo Gaetani della *Sonata*. Credo che anche l'idea di nascondere il nome della città dietro la maschera di Ligura, e poi rivelarlo in-

morias del Marqués de Bradomín, ed. Leda Schiavo, Espasa Calpe, Madrid 2001 (*Otoño*, pp. 29-118; *Invierno*, pp. 119-213); id., *Sonata de primavera, Sonata de Estío,* ed. Pere Gimferrer, Espasa Calpe, Madrid 2000 (*Primavera*, pp. 23-97; *Estío*, pp. 99-180). D'ora in avanti le citazioni sono indicate con le consuete sigle SO, SE, SP, SI, seguite dall'indicazione della pagina (le traduzioni dei brani sono mie).

Si veda anche, come riferimento generale sul modernismo: G. Ferracuti, *Modernismo: teoria e forme dell'arte nuova,* Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2010; id., «Le radici moderniste delle *Meditaciones del Quijote* di Ortega y Gasset», in Giuseppe Cacciatore, Clementina Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016, pp. 125-50; «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di *Meditaciones del Quijote*», *Studi Interculturali*, 2/2014, pp. 7-38.

[ii] Cfr. Gambini, *La sonata de primavera de Valle-Inclán: un caleidoscopio intertextual e hipertextual*, Renacimiento, Madrid 2014.

direttamente attraverso il cognome Gaetani, sia un gioco letterario. Ciò non toglie che la collocazione della vicenda nello stato pontificio abbia un'importanza enorme per l'interpretazione del testo.[iii] Alcuni elementi, su cui si basa l'identificazione della città, appaiono più significativi di altri, perché oltre alla funzione di localizzazione, hanno una forte valenza ideologica. Valle-Inclán colloca a Ligura / Gaeta la sede del Collegio Clementino, importante centro di studi teologici, e inserisce tra i personaggi fittizi monsignor Antonelli, che è invece un personaggio storico, peraltro presente a Gaeta al seguito di Pio IX, dopo la sua fuga da Roma nel 1848.

Il Collegio Clementino nella realtà ha sede a Roma, però ha anche una sede estiva a Monteporzio Catone, che non è lontanissimo da Gaeta: l'arbitrio di Valle-Inclán, se così lo vogliamo chiamare, non è dunque enorme, ma è quanto basta per intravedere, dietro la maschera di Ligura / Gaeta, la rappresentazione di qualcosa che richiama molto la curia: osservato in controluce, palazzo Gaetani mostra il profilo di Roma. Ma su questo torneremo più avanti.

Quanto all'epoca in cui si svolgono i fatti, scrive Valle-Inclán: «*Questo succedeva nei felici tempi del Papa-Re, e il Collegio Clementino conservava tutte le sue prerogative, i suoi diritti e le sue rendite*».[iv] Il papa re, in questo caso, non può essere Pio IX, a cui abitualmente si pensa con tale titolo, ma deve essere il suo predecessore Gregorio XVI.[v] Infatti, in *Sonata de estío*, che è ambientata necessariamente in un tempo posteriore a quello di *Sonata de primavera*, Bradomín dichiara di aver lasciato il servizio di guardia nobile del papa e indica appunto Gregorio XVI come pontefice regnante. Bisogna anche notare che lo stesso Valle-Inclán, in altra occasione, con la definizione di Papa Re allude a Gregorio. In *Jardín umbrío*, nel racconto *Beatriz*, fa coincidere i tempi del papa re con il tradimento di Vergara e la fine

---

[iii] «*Entonces la Semana Santa tenía fama en aquella vieja ciudad pontificia*» (SP, 82).

[iv] «*Ocurría esto en los felices tiempos del Papa-Rey, y el Colegio Clementino conservaba todas sus premáticas, sus fueros y sus rentas*» (SP, 24).

[v] «*Niña, cuenta con mi valimiento en el Vaticano. Yo he sido capitán de la Guardia Noble. Si quieres iremos a Roma en peregrinación, y nos echaremos a los pies de Gregorio XVI*» (SE, 138). Gregorio XVI fu un grande mecenate, ebbe posizioni marcatamente tradizionaliste; nel 1839, con l'enciclica *In supremo apostolatus*, condannò la schiavitù (il problema era particolarmente presente nelle Americhe. Cfr. la voce *Gregorio XVI, papa*, dell'*Enciclopedia Italiana*: <*www.treccani.it/enciclopedia/papa-gregorio-xvi_(Dizionario-Biografico)*>.

della prima guerra carlista, quindi non con Pio IX, ma con Gregorio XVI, papa dal 1831 al 1846:

> *La contessa era unigenita del famoso Marchese di Barbanzón, che tanto figurò nelle guerre carliste. Fatta la pace dopo il tradimento di Vergara - mai noi leali abbiamo chiamato in altro modo l'accordo-, il Marchese di Barbanzón emigrò a Roma,* e siccome quelli erano i bei tempi del Papa-Re, *il cavaliere spagnolo fu uno dei gentiluomini stranieri con incarico palatino in Vaticano.* Per molti anni portò sulle spalle il mantello azzurro delle guardie nobili *[...].*[vi]

Beatriz viene incluso in *Jardín umbrío* nell'edizione del 1920. Assai più interessante è la versione di *Beatriz* pubblicata in *Corte de amor* nel 1903. Qui si legge che la contessa «*descendía de la casa de Bradomín*» (non di Barbazón), ed è «*unigénita del célebre Marqués de Bradomín, que tanto figuró en las guerras carlistas*»; il resto della citazione è uguale (a parte «*los leales llamamos...*»).[vii] Dunque, nel 1903, Valle-Inclán immagina in *Beatriz,* un Bradomín che

a) loda i tempi del papa re;

b) si riferisce a Gregorio XVI;

c) è guardia nobile del papa;

d) si distingue nella prima guerra carlista (alla quale non si fa alcuna allusione in *Sonata de primavera*).

Evidentemente, la *Sonata de primavera* è ambientata in un periodo posto tra l'elezione di Gregorio XVI e lo scoppio della guerra carlista, cioè tra il 1831 e il 1833. Questa collocazione temporale è compatibile con l'allusione alle due «anziane» dame di compagnia della contessa Gaetani, che ricordano le guerre napoleoniche in Italia nella loro gioventù:

[vi] R. del Valle-Inclán, *Jardín umbrío,* Tipográfica Europa, Madrid 1920, pp. 52-3: «*La Condesa era unigénita del célebre Marqués de Barbanzón, que tanto figuró en las guerras carlistas. Hecha la paz después de la traición de Vergara - nunca los leales llamaron de otra suerte el convenio-, el Marqués de Barbanzón emigró a Roma. Y como aquellos tiempos eran los hermosos tiempos del Papa-Rey, el caballero español fue uno de los gentileshombres extranjeros con cargo palatino en el Vaticano. Durante muchos años llevó sobre sus hombros el manto azul de los guardias nobles*».

[vii] R. Del Valle-Inclán, *Obras completas*, vol. XI, *Corte de amor*, Imprenta Helenica, Madrid 1914, pp. 200 e 201. Dunque *Sonata de primavera* è ambientata in tempi molto vicini a *Sonata de estío*, mentre *Sonata de otoño* è ambientata in tempi molto vicini a *Sonata de invierno*.

> *Ormai vicina la mezzanotte, la Principessa acconsentì a ritirarsi a riposare, ma le sue figlie restarono nel salone vegliando fino al giorno, accompagnate dalle sue signore, che raccontavano storie della loro giovinezza. Ricordi di antiche mode femminili e delle guerre di Bonaparte (SP, 43).*[viii]

Si allude all'invasione napoleonica del 1796 e alla proclamazione della Repubblica Romana nel 1798, su territori sottratti allo stato pontificio. A questo si potrebbe obiettare che la citazione del Collegio clementino risulterebbe anacronistica, in quanto il Collegio venne soppresso con l'arrivo di Napoleone nel 1798 per essere riaperto solo nel 1834. Tuttavia l'obiezione non appare fondata, in quanto non vi fu affatto una soppressione completa: il Collegio infatti continuò a funzionare, solo che non era aperto ai convittori esterni: nel 1831-32 era rettore Luigi Alessandrini, dei padri somaschi.[ix]

Quanto a monsignor Antonelli, rappresenta un ulteriore elemento per situare cronologicamente l'azione di *Sonata de primavera:* è vero che fu nominato cardinale da papa Pio IX, successore di Gregorio, però era entrato nell'amministrazione pontificia sotto lo stesso Gregorio.

Giacomo Antonelli (1806-1876), nato a Sonnino, da famiglia di origine modestissima, arricchitasi poi con fortunate speculazioni immobiliari, venne mandato a Roma dal padre Domenico, che desiderava avviarlo ad una carriera nell'amministrazione pontificia. Con-

---

[viii] «*Ya cerca de media noche la Princesa consintió en retirarse a descansar, pero sus hijas continuaron en el salón velando hasta el día, acompañadas por las dos señoras, que contaban historias de su juventud. Recuerdos de antiguas modas femeninas y de las guerras de Bonaparte*».

[ix] Cfr. <*http://schedariocrs.altervista.org/ACM/CRSXIX.html*>: «*ALESSANDRINI LUIGI crs., in: Statistica vol. 2 p. 120; rettore del Clementino nel 1831-32, prep. prov. (Zambarelli 1936, 55) - Statistica Stoppiglia (†). NOTE: «Alessandrini Luigi crs. Una vocazione adulta, diremmo oggi. Entrò in Congregazione a 38 anni. Era nato a Fermo, nelle Marche, nel 1791. Si era poi trasferito a Roma, dove conobbe il P. Luigi Parchetti, allora Provinciale romano, che vide in lui una possibile vocazione religiosa. Così ne scrive: «Convinto della fallacia delle cose mondane, attediato di più oltre aggirarsi su di una terra arida e sommamente povera di acque salutari, meditava di portarsi nella quiete della vita religiosa». Chiese infatti di entrare da noi ed iniziò il noviziato nell'agosto del 1829. Emessa la Professione fu consacrato sacerdote e destinato come insegnante al Collegio Clementino, di cui fu anche Rettore per due anni. Ma la sua vita religiosa la spese quasi tutta come parroco di S. Maria in Aquiro. Per trent'anni fu parroco e per tredici anche Rettore dell' orfanotrofio annesso. Nel 1850 fu eletto Provinciale romano*» (Chierici regolari somaschi, *Archivio generalizio,* nell'indirizzo web citato).

seguita la laurea nel 1830 presso il Collegio Romano, entrò nello stesso anno nell'organico della giustizia amministrativa dello stato pontificio, segnalandosi immediatamente per le sue qualità.[x] In *Sonata de primavera* appare come *Colegial Mayor,* ed è presentato come monsignore, cosa che in effetti ancora non era.

Si consideri infine, come nota preliminare, che la guardia nobile del papa, a cui appartiene Bradomín, aveva l'incarico di portare il berretto cardinalizio ai cardinali di nuova nomina (questo appunto il compito del nostro Marchese nel romanzo): la guardia nobile si muove solo all'interno dello Stato Pontificio, di cui Gaeta fa parte e la Liguria no (peraltro la Ligura del testo è collocata sul mar Tirreno).

Riferendosi agli anni in cui si svolge la vicenda, Bradomín dice di sé: «*Tenía la petulancia de los veinte años*» (SP, 64), età che verosimilmente non va presa alla lettera: da anziano, volgendosi indietro nel tempo, parla dei suoi *vent'anni* come di un periodo abbastanza ampio, precedente l'età matura. D'altra parte, anche María Rosario, la giovane per la quale ha un'infatuazione, è indicata come ventenne, ma non sembra che i due siano coetanei: lei deve avere appena compiuto vent'anni, mentre Bradomín sembra di qualche anno più anziano: ipotizzandolo venticinquenne, potrebbe essere nato intorno al 1805-1807.

La critica dell'ambiente religioso

Le precisazioni sui tempi e sul luogo implicano un elemento ulteriore: se geograficamente la *Sonata* è ambientata in Italia, l'analisi permette di precisare che l'azione si svolge nello stato pontificio, cosa che getta una luce piuttosto sinistra sull'ambiente in cui Bradomín si trova ad agire. Si nota infatti una discrepanza piuttosto netta tra i valori che sembrano essere costantemente proclamati a Palazzo Gaetani, col suo cerimoniale ampolloso, una devozione fortemente ostentata e la proclamazione della totale dedizione alla causa cattolica, e la presenza di qualità morali scadenti in alcuni personaggi, la credenza in superstizioni improbabili, il compiacimento per il potere mondano e un'indulgenza verso meschinità e sciocchezze. Dello stesso monsignor Gaetani, alla cui agonia assistiamo nelle prime pagine del romanzo, da un lato viene messo in risalto il carattere di «*uomo illustre,*

[x] Cfr. *Dizionario biografico degli italiani,* s. v. *Giacomo Antonelli* online: <*www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-antonelli_(Dizionario-Biografico)*/>.

pieno di virtù evangeliche e di scienza teologica» (SP, 24), ma dall'altro viene confessato l'orgoglio e l'ambizione: non a caso, nella sua lapidaria descrizione fisica, Bradomín ne evidenzia «*curvo profilo di patrizio romano*» (SP, 24) e monsignore stesso richiama alla memoria «*gli onori, le grandezze, le gerarchie, tutto ciò a cui ho ambito nella mia vita*» (SP, 30) e la nobiltà della sua stirpe principesca considerata come valore superiore alle virtù:

> *- La mia colpa ebbe inizio quando ricevetti le prime lettere in cui il mio amico, Monsignor Ferrati, mi annunciava il progetto di Sua Santità di conferirmi il berretto cardinalizio. Com'è debole la nostra natura umana, e quanto è fragile il fango di cui siamo fatti! Ritenni che la mia stirpe di Principe valesse più della scienza e della virtù degli altri uomini illustri: Nella mia anima nacque l'orgoglio, il più fatale tra i consiglieri umani, e pensai che un giorno mi sarebbe stato concesso di governare la Cristianità. Nel mio casato ci sono stati Pontefici e Santi, e considerai che potevo essere come loro. Così ci accieca Satana! Mi sentivo vecchio e sperai che la morte mi spianasse il cammino. Dio Nostro Signore non volle che arrivassi a vestire la sacra porpora, e tuttavia, quando mi giunsero incerte e allarmanti notizie, io temetti che la morte, da tutti temuta, di Sua Santità avrebbe fatto naufragare le mie speranze... Dio mio, ho profanato il tuo altare pregandoti di preservare quella vita preziosa perché, troncata in giorni più lontani, la sua morte avrebbe potuto essermi propizia! (SP, 31-32)*[xi]

Ambigua appare anche la principessa Gaetani, vedova del fratello maggiore di monsignore, che da un lato tende a interpretare un ruolo nobiliare di elevato livello, pari appunto a un rango principesco, ma dall'altro si muove in una piccola corte residuale i cui personaggi caratteristici sono un maggiordomo costantemente chiamato «*squallido*» da Bradomín e due bigotte credulone a cui il testo non sembra attribuire alcun barlume di intel-

[xi] «*- Nació mi culpa cuando recibí las primeras cartas donde mi amigo, Monseñor Ferrati, me anunciaba el designio que de otorgarme el capelo tenía Su Santidad. ¡Cuán flaca es nuestra humana naturaleza, y cuán frágil el barro de que somos hechos! Creí que mi estirpe de Príncipe valía más que la ciencia y que la virtud de otros varones: Nació en mi alma el orgullo, el más fatal de los consejeros humanos, y pensé que algún día seríame dado regir a la Cristiandad. Pontífices y Santos hubo en mi casa, y juzgué que podía ser como ellos. ¡De esta suerte nos ciega Satanás! Sentíame viejo y esperé que la muerte allanase mi camino. Dios Nuestro Señor no quiso que llegase a vestir la sagrada púrpura, y, sin embargo, cuando llegaron inciertas y alarmantes noticias, yo temí que hiciese naufragar mis esperanzas la muerte que todos temían de Su Santidad... ¡Dios mío, he profanado tu altar rogándote que reservases aquella vida preciosa porque, segada en más lejanos días, pudiera serme propicia su muerte!*».

ligenza. Bradomín ne delinea indirettamente le caratteristiche citando il ritratto di Maria de Medici dipinto da Rubens.

A proposito della decisione di sua figlia María Rosario di entrare in convento, Bradomín nota in lei i segni di un *atteggiamento fanatico*: «*María Rosario entrerà in convento tra pochi giorni. Dio la faccia diventare un'altra Beata Francesca Gaetani!*», annuncia a Bradomín evocando il prestigio antico della famiglia, e quando il marchese nota che si tratta di «*una separazione crudele come la morte!*», la principessa interrompe con irruenza:

Il ritratto di Maria de Medici di Rubens
Olio su tela, 1622, Museo del Prado

- Certo che è un dolore molto grande, ma anche una consolazione sapere che le tentazioni e i pericoli del mondo non esistono per questo essere amato. Se tutte le mie figlie entrassero in un convento, io le seguirei felice... Disgraziatamente *non sono tutte come María Rosario. Tacque, sospirando con lo sguardo assorto, e nel fondo dorato dei suoi occhi io credetti di vedere la fiamma di un fanatismo tragico e cupo (SP, 29, mio tondo).*[xii]

Più avanti nel testo, la principessa si dirà *rassegnata* alla scelta di María Rosario:

- Quando prende il velo María Rosario?
- Non è deciso il giorno.
- La morte di Monsignor Gaetani forse lo ritarderà.
- Perché?
- Perché deve essere un nuovo dispiacere per voi.
- Non sono egoista. Capisco che mia figlia sarà felice nel convento, molto più felice che accanto a me, e mi rassegno (SP, 54).[xiii]

[xii] «*- María Rosario entrará en un convento dentro de pocos días. ¡Dios la haga llegar a ser otra Beata Francisca Gaetani!*

Yo murmuré con solemnidad: - ¡Es una separación tan cruel como la muerte!

La Princesa me interrumpió vivamente: - Sin duda que es un dolor muy grande, pero también es un consuelo saber que las tentaciones y los riesgos del mundo no existen para ese ser querido. Si todas mis hijas entrasen en un convento, yo las seguiría feliz... ¡Desgraciadamente no son todas como María Rosario!

Calló, suspirando con la mirada abstraída, y en el fondo dorado de sus ojos yo creí ver la llama de un fanatismo trágico y sombrío».

C'è un conflitto o un'oscillazione nella principessa Gaetani, che non sembra aver elaborato questo tipo di distacco dalla figlia e cerca di trovarne delle giustificazioni nella felicità di lei o nel prestigio della famiglia - elementi di scarso significato religioso-; al tempo stesso non le dispiacerebbe se tutte le sorelle seguissero la scelta del convento, proseguendo nello spazio sacro quella stessa clausura o isolamento dalla vita che vivono nello spazio laico di Palazzo Gaetani: «*disgraziatamente*», dice la principessa, le sorelle non sono tutte come María Rosario, e dunque saranno esposte alle tentazioni e ai pericoli del mondo (s'intenda: del mondo che esiste fuori dal Palazzo). Questo complesso di sentimenti è esplicitato anche nella profonda *angoscia* vissuta dalla principessa Gaetani quando vede María Rosario indossare per prova l'abito monacale, quasi una rappresentazione plastica dell'imminente distacco, che la spinge a compiere un gesto materno, o di una spontaneità che non sembra esserle abituale:

> *María Rosario aveva indossato l'abito bianco che doveva portare per tutta la vita, le altre le si raggrupparono intorno come se fosse una Santa. Vedendola entrare, la Principessa si sollevò molto pallida: le venivano le lacrime agli occhi e lottava invano per trattenerle. Quando María Rosario si avvicinò a baciarle la mano, le gettò le braccia al collo e la strinse amorosamente. Poi si fermò a contemplarla, e non poté trattenere un grido di angoscia (SP, 60).*[xiv]

Bradomín, dunque, assume una posizione critica esplicita verso un certo tipo di religiosità, nella quale vede emergere, più che la fede vissuta, la sua deformazione in un'ideologia

---

[xiii] «*-¿Cuándo toma el velo María Rosario?*

- No está designado el día.

- La muerte de Monseñor Gaetani, acaso lo retardará.

- ¿Por qué?

- Porque ha de ser un nuevo disgusto para vos.

- No soy egoísta. Comprendo que mi hija será feliz en el convento, mucho más feliz que a mi lado, y me resigno».

[xiv] «*María Rosario traía puesto el blanco hábito que debía llevar durante toda la vida, y las otras se agrupaban en torno como si fuese una Santa. Al verlas entrar, la Princesa se incorporó muy pálida: Las lágrimas acudían a sus ojos y luchaba en vano por retenerlas. Cuando María Rosario se acercó a besarle la mano, le echó los brazos al cuello y la estrechó amorosamente. Quedó después contemplándola, y no pudo contener un grito de angustia*».

con tratti di fanatismo che si contrappongono alla libera spontaneità vitale e che s'impongono a coloro stessi che la sostengono, obbligandoli a uno stato di rassegnazione.

La principessa ha, inoltre, una singolare accondiscendenza verso la superstizione, che contrasta nettamente con la religiosità autentica: lo si vede, ad esempio, in occasione della morte di monsignore:

> *Si scambiarono tra loro uno sguardo timido, come per infondersi coraggio, e si fermarono attente, con un leggero tremito. I colpi di battiporta risuonarono di nuovo, ma stavolta dentro Palazzo Gaetani. Una raffica percorse il salone e spense alcune luci. La Principessa emise un grido. Tutti la circondammo. Ci guardava con le labbra tremanti e gli occhi spaventati. Una voce insinuò: - Quando morì il Principe Filippo successe la stessa cosa... E lui lo raccontava di suo padre.*
> *In quel momento il Signor Polonio apparve sulla porta del salone, e vi si trattenne. La Principessa si drizzò sul sofà e asciugò gli occhi. Poi, con nobile presenza di spirito, lo interrogò: - È morto?*
> *Il maggiordomo chinò il capo: - Ora gode di Dio! (SP, 38-39).*[xv]

Il singolare ambiente religioso della corte di Palazzo Gaetani si fa ancora più torbido nell'episodio in cui il maggiordomo Polonio si rivolge a una fattucchiera per operare un sortilegio contro Bradomín: la principessa, che sembra al corrente della cosa, non mostra alcun segno di disapprovazione. D'altra parte, nella vita del palazzo, il fanatismo religioso e la superstizione si legano a una mentalità, che quasi si direbbe arcaica, disposta a vedere dietro ogni angolo la presenza del diavolo, tanto che si giunge a denunciare Bradomín all'inquisizione come satanista, in un'anacronistica caccia alle streghe, e ad accusarlo di aver recuperato per arte magica un anello che invece ha semplicemente ricomprato con denaro.

[xv] «*Cambiaron entre ellas una mirada tímida, como para infundirse ánimo, y quedaron atentas, con un ligero temblor. Las aldabadas volvían a sonar, pero esta vez era dentro del Palacio Gaetani. Una ráfaga pasó por el salón y apagó algunas luces. La Princesa lanzó un grito. Todos la rodeamos. Ella nos miraba con los labios trémulos y los ojos asustados. Insinuó una voz: - Cuando murió el Príncipe Filipo ocurrió esto... ¡Y él lo contaba de su padre!*

En aquel momento el Señor Polonio apareció en la puerta del salón, y en ella se detuvo. La Princesa incorporóse en el sofá y se enjugó los ojos. Después, con noble entereza, le interrogó: - ¿Ha muerto?

El mayordomo inclinó la frente: - ¡Ya goza de Dios!».

Anche monsignor Antonelli, personaggio di spicco, su cui il giudizio storico dovrebbe essere molto articolato, viene presentato in una luce non propriamente positiva. Bradomín evidenzia in lui, con ironia, un'eccessiva mondanità, sottolineando con malizia che le sue dotte disquisizioni teologiche suscitano grande ammirazione presso le signore del salotto della principessa Gaetani (che, peraltro, non sembrano essere cime di intelligenza):

> *Ogni sua parola produceva un mormorio di ammirazione tra le signore. Vero è che quanto emanava dalle sue labbra sembrava pieno di scienza teologica e cristiana unzione. Di quando in quando fissava su di me uno sguardo rapido e sagace, e io capivo, con un fremito, che quegli occhi neri volevano leggere nella mia anima. Io, lì, ero l'unico a restare in silenzio, e forse l'unico ad esser triste. Indovinavo, per la prima volta nella mia vita, tutta l'influenza galante dei prelati romani, e mi tornava alla memoria la leggenda delle loro fortune amorose. Confesso che in certi momenti dimenticai la situazione, il posto e persino i capelli bianchi che pettinavano quelle nobili dame, e fui geloso, rabbiosamente geloso, del Collegiale Maggiore (SP, 41).*[xvi]

Né manca un'allusione abbastanza esplicita a una falsità caratteriale, tipica dell'uomo di curia, abituato a vivere in ambienti ricchi di intrighi e a ordirne in prima persona:

> *- Mi rallegro che siate del mio stesso avviso... Che gran disgrazia, Marchese!*
> *- Molto grande, Monsignore!*
> *Ci guardavamo fissamente, con la profonda convinzione che fingevamo entrambi allo stesso modo, e ci separammo (SP, 41).*[xvii]

[xvi] *«Cada palabra suya producía un murmullo de admiración entre las señoras. La verdad es que cuanto manaba en sus labios parecía lleno de ciencia teológica y de unción cristiana. De rato en rato fijaba en mí una mirada rápida y sagaz, y yo comprendía, con un estremecimiento, que aquellos ojos negros querían leer en mi alma. Yo era el único que allí permanecía silencioso, y acaso el único que estaba triste. Adivinaba, por primera vez en mi vida, todo el influjo galante de los prelados romanos, y acudía a mi memoria la leyenda de sus fortunas amorosas. Confieso que hubo instantes donde olvidé la ocasión, el sitio y hasta los cabellos blancos que peinaban aquellas nobles damas, y que tuve celos, celos rabiosos del Colegial Mayor».*

[xvii] *«- Me congratula que seáis del mismo consejo... ¡Qué gran desgracia, Marqués!*

- ¡Muy grande, Monseñor!

Nos mirábamos de hito en hito, con un profundo convencimiento de que fingíamos por igual, y nos separamos».

In sostanza, l'ambiente di Ligura, per molti versi, mostra la prevalenza di una mentalità arcaica, superstiziosa e, in senso lato, sorprendentemente ignorante. D'altro canto, già la descrizione iniziale del viaggio di Bradomín verso la città pontificia forniva la chiara impressione di un viaggio a ritroso nel tempo: si procede per strade abbandonate, «*strade deserte dove cresce l'erba*», e dove un elemento naturale e vivente come gli zoccoli della mula appare quasi sacrilego, «*un'eco burlona, quasi sacrilega*»: rispetto all'atmosfera deprimente dell'ambiente; subito dopo: «*tre vecchie che sembravano tre ombre*» e «*la porta di una chiesa ancora chiusa*» (SP, 24). È come un ideogramma - strade abbandonate, vecchie ombre, chiesa chiusa - e il Collegio Clementino, che dovrebbe spiccare per contrasto, come un'oasi culturale in mezzo all'ignoranza, si rivela invece del tutto omogeneo al vuoto circostante: i padri che vi insegnano sono descritti come sempliciotti che credono a un improbabile miracolo inventato da Bradomín circa la guarigione del papa, e alla figura di maggiore spessore teologico e culturale, monsignor Antonelli, viene attribuito un carattere mondano e insincero, insomma un abile manovratore in ambienti curiali: una religiosità oppressiva, dunque, come lo è qualunque forma di apparenza imposta come maschera ipocrita. I personaggi si muovono dietro la facciata di una devozione barocca, fortemente ostentata, al punto da assumere i tratti di un'esibizione di potere, che da Bradomín descrive con ironia:

> *Mi diressi all'oratorio della Principessa, dove senza interruzione si succedevano le messe prima dello spuntar del sole. Per primi avevano celebrato i familiari che avevano vegliato il cadavere di Monsignor Gaetani, poi i cappellani della casa, quindi qualche obeso collegiale maggiore che arrivava frettoloso e ansimante. La Principessa aveva fatto aprire le porte del Palazzo, e lungo i corridoi si sentiva il sordo mormorio del popolo che entrava a visitare il cadavere. I servitori vigilavano nelle anticamere, e i chierichetti passavano e ripassavano con la loro veste rossa e il rocchetto bianco, infilandosi a spintoni tra i devoti (SP, 45).*[xviii]

[xviii] «*Me dirigí al oratorio de la Princesa, donde sin intervalo se sucedían las misas desde antes de rayar el sol. Primero habían celebrado los familiares que velaran el cadáver de Monseñor Gaetani, después los capellanes de la casa, y luego algún obeso colegial mayor que llegaba apresurado y jadeante. La Princesa había mandado franquear las puertas del Palacio, y a lo largo de los corredores sentíase el sordo murmullo del pueblo que entraba a visitar el cadáver. Los criados vigilaban en las antesalas, y los acólitos pasaban y repasaban con su ropón rojo y su roquete blanco, metiéndose a empujones por entre los devotos*».

Si noti il rigoroso ordine gerarchico, che si conclude con l'ingresso del popolo, sorvegliato tuttavia dai servitori, verosimilmente perché non rubi l'argenteria.

Monsignor Gaetani aveva disposto di essere sepolto nel convento dei francescani, dove da quattro secoli sono sepolti i principi della sua famiglia, sottolineando così la sua appartenenza alla nobiltà, oltre che l'immobilità del suo ambiente quasi fossilizzato, e, nel momento del funerale, il perfido Bradomín sembra dare del corteo una descrizione grottesca, alla quale contrappone, sottolineandone perfidamente la sostanziale falsità, un vigoroso sole pagano:

> *Il suono delle campane riempiva l'aria, e il grave cantico dei chierici sembrava giacere in terra, dove tutto è polvere e putridume. Giaculatorie, miserere, responsori cadevano sul feretro come l'acqua benedetta dell'aspersorio. Sopra le nostre teste le campane continuavano a suonare, e il sole, un sole aprilino, giovane e biondo come un ragazzo, brillava sulle vesti sacre, sulla seta degli stendardi e sulle croci parrocchiali con uno sfoggio di potere pagano.*
> *Attraversammo quasi tutta la città. Monsignore aveva disposto che s'interrasse il suo corpo nel Convento dei Francescani, dove da più di quattro secoli avevano sepoltura i Principi Gaetani (SP, 48).*[xix]

Alcuni interpreti riferiscono il sole pagano alle vesti dei prelati, a significare appunto il carattere poco cristiano del loro comportamento. A mio parere si tratta di una lettura errata: il sole, infatti, viene descritto come un sole di aprile, giovane, cioè primaverile, e nel corso dell'intera *Sonata* i riferimenti alla primavera e agli elementi naturali tipici della primavera sono sempre indicativi di qualcosa che si contrappone al mondo chiuso e opprimente dei principi Gaetani o che gli è estraneo. La primavera caratterizza il giardino: «*Nel giardino le fonti ripetevano il voluttuoso commentario che sembrano fare a ogni pensiero d'amore, le loro voci eterne e giovanili. Inchinandomi sulla balaustra, io sentii che l'alito della Primavera*

[xix] «*El son de las campanas llenaba el aire, y el grave cántico de los clérigos parecía reposar en la tierra, donde todo es polvo y podredumbre. Jaculatorias, misereres, responsos caían sobre el féretro como el agua bendita del hisopo. Encima de nuestras cabezas las campanas seguían siempre sonando, y el sol, un sol abrileño, joven y rubio como un mancebo, brillaba en las vestiduras sagradas, en la seda de los pendones y en las cruces parroquiales con un alarde de poder pagano.*

Atravesamos casi toda la ciudad. Monseñor había dispuesto que se diese tierra a su cuerpo en el Convento de los Franciscanos, donde hacía más de cuatro siglos tenían enterramiento los Príncipes Gaetani».

saliva sul mio viso»[xx] (SP, 36); le cinque sorelle, le cui risa sono un'«*onda primaverile*» che si leva «*armonica*» sotto l'ombra dei cipressi (SP, 37); la brezza che, aprendo la finestra per cambiare un'aria resa pesante dai troppi fiori, penetra nel salone del Palazzo Gaetani: «*Aperta la finestra, una brezza leggera entrò nella stanza. Era allegra, profumata e gentile come un messaggio della Primavera*»[xxi] (SP, 55). È costante la connotazione primaverile di María Rosario e delle sorelle, in contrapposizione a tutto ciò che di vecchio è presente nel palazzo.

Sempre parlando dell'apparente cattolicesimo dei personaggi, bisogna dire che anche in questo testo, come nei precedenti, Bradomín si mostra come un cattolico molto *sui* generis, sottolineando il suo completo disinteresse verso il cerimoniale religioso, nel quale non sembra trovare alcun valore:

> *Tutte le campane della storica città suonarono contemporaneamente. Sotto il portico del Palazzo si sentiva risuonare il canto latino dei chierici, e il mormorio della gente che riempiva la piazza. Quattro collegiali maggiori scesero a spalla il feretro, e il corteo funebre si mise in marcia. Monsignor Antonelli mi fece posto alla sua destra, e con un'umiltà, che mi sembrò studiata, cominciò a dolersi di quanto con la morte di quel santo e di quel sapiente perdeva il Collegio Clementino. A tutto io assentivo con un vago gesto e, con dissimulazione, guardavo le finestre piene di donne (SP, 48).*[xxii]

Bradomín non manca di prendere le distanze ironicamente dall'ingenuità o dal mero ritualismo di chi lo circonda, proprio mentre sembra sottolinearne la vita devota. La princi-

---

[xx] «*En el jardín las fuentes repetían el comentario voluptuoso que parecen hacer a todo pensamiento de amor, sus voces eternas y juveniles. Al inclinarme sobre la balaustrada, yo sentí que el hálito de la Primavera me subía al rostro*».

[xxi] «*Abierta la ventana, una ligera brisa entró en la estancia. Era alegre, perfumada y gentil como un mensaje de la Primavera*»

[xxii] «*Todas las campanas de la histórica ciudad doblaban a un tiempo. Oíase el canto latino de los clérigos resonando bajo el pórtico del Palacio, y el murmullo de la gente que llenaba la plaza. Cuatro colegiales mayores bajaron en hombros el féretro, y el duelo se puso en marcha. Monseñor Antonelli me hizo sitio a su derecha, y con humildad, que me pareció estudiada, comenzó a dolerse de lo mucho que con la muerte de aquel santo y de aquel sabio perdía el Colegio Clementino. Yo a todo asentía con un vago gesto, y disimuladamente miraba a las ventanas llenas de mujeres*».

pessa Gaetani «*era molto afflitta perché avevo perso l'Ufficio Divino*»[xxiii] (in realtà Bradomín, dopo una notte insonne, si addormenta proprio quando sente le campane che chiamano a messa: «*Durante l'allegro volteggiare di un campanone che suonava a messa, mi addormentai*»). I «*seri teologi*» del palazzo credono come ingenui alla burla di Bradomín, cui si alludeva poc'anzi, secondo cui la guarigione del papa da una grave malattia sarebbe avvenuta grazie alla reliquia di un santo della sua famiglia:

> *I seri teologi fecero gruppo per ascoltare le mie novità, e siccome era ben poco ciò che potevo dirgli, dovetti inventare in loro onore una leggenda pia e miracolosa: Sua Santità che recuperava il giovanile vigore grazie a una reliquia! Il Priore, col volto splendente di fede, mi chiese: - Di che Santo era, figlio mio?*
> *- Di un santo nella mia famiglia.*
> *Tutti si inchinarono come se il Santo fossi io (SP, 49).*[xxiv]

In questa occasione Bradomín descrive la sua invenzione come «*leyenda piadosa y milagrera*» (SP, 49), ma poche righe prima aveva usato lo stesso aggettivo *piadoso* per una tradizione locale, assimilandola di fatto alle sue storie di fantasia: «*Una pia tradizione dice che il Santo di Assisi fondò il convento di Ligura e che vi visse per qualche tempo. Fiorisce ancora nel giardino il vecchio roseto che si copriva di rose in tutte le occasioni in cui il Divino Francesco visitava quella fondazione*» (SP, 48-49).[xxv] I seri teologi sono dei creduloni. Le grottesche dame di compagnia della principessa sono disposte a vedere l'ispirazione divina dovunque, anche

---

[xxiii] «*Al despertarme, ya muy entrado el día, supe con profundo reconocimiento cuánto por la salud de mi alma se interesaba la Princesa Gaetani. La noble señora estaba muy afligida porque yo había perdido el Oficio Divino*» (SP, 57).

[xxiv] «*Los graves teólogos hicieron corro para escuchar mis nuevas, y como era muy poco lo que podía decirles, tuve que inventar en honor suyo toda una leyenda piadosa y milagrera. ¡Su Santidad recobrando la lozanía juvenil por medio de una reliquia! El Prior con el rostro resplandeciente de fe, me preguntó: - ¿De qué Santo era, hijo mío?*

- De un Santo de mi familia.

Todos se inclinaron como si yo fuese el Santo».

[xxv] «*Una tradición piadosa, dice que el Santo de Asís fundó el Convento de Ligura, y que vivió allí algún tiempo. Todavía florece en el huerto, el viejo rosal que se cubría de rosas en todas las ocasiones que visitaba aquella fundación el Divino Francisco*».

nell'idea del maggiordomo Polonio di realizzare figure di cartapesta per la processione del venerdì santo:

> *Il Signor Polonio girava attorno alla portantina* [ndt. che regge le statue di cartapesta per la processione] *e con le nocche colpiva delicatamente le fiere teste dei quattro deicidi: - Di cartone!... Si, signore, come le maschere! Un'idea che mi è venuta senza sapere come.*[xxvi]
> *Le dame ripetevano giungendo le mani: Ispirazione divina...*
> *- Ispirazione dall'alto!... (SP, 61-62).*[xxvii]

La «*squallida figura del Signor Polonio*» (SP, 58), col contorno delle due buffe dame di compagnia, incarna il lato esplicitamente grottesco della piccola corte di palazzo Gaetani e in fondo, a ben vedere, ne svela la natura caricaturale: qualunque ambiente dotato di un minimo di serietà lo avrebbe messo a strigliare i cavalli. Il personaggio è inconsapevolmente comico: «*Era un vecchio rasato, vestito con una vecchia redingote ecclesiastica che quasi gli sfiorava le scarpe ornate da fibbie d'argento. Si chiamava Polonio, camminava in punta di piedi, senza far rumore, e a ogni istante si girava per parlarmi con voce bassa e piena di mistero*» (SP, 33).[xxviii]

Si diletta nel costruire maschere di carnevale, e ha realizzato un carro allegorico in cartapesta per le processioni del venerdì santo, di cui è estremamente orgoglioso; disgraziatamente, la trovata di costruire le figure in cartapesta si rivela un fallimento, a causa della pioggia che le distrugge impietosamente:

[xxvi] La costruzione rappresenta la caduta di Gesù, dileggiato dagli ebrei durante l'ascesa al Golgota.

[xxvii] «*El Señor Polonio daba vueltas en torno de las andas, y con los nudillos golpeaba suavemente las fieras cabezas de los cuatro deicidas: - ¡De cartón...! ¡Sí, señoras, igual que las caretas! Fue una idea que me vino sin saber cómo.*

Las damas repetían juntando las manos: - ¡Inspiración divina...!

- ¡Inspiración de lo alto...!».

[xxviii] «*Era un vejo rasurado, vestido con largo levitón eclesiástico que casi le rozaba los zapatos ornados con hebillas de plata. Se llamaba Polonio, andaba en la punta de los pies, sin hacer ruido, y a cada momento se volvía para hablarme en voz baja y llena de misterio*».

L'ultimo ad apparire fu il Paso de las Caídas [=Rappresentazione della Caduta di Gesù durante la passione]*. Senza curarsi dell'acqua, le dame si trascinarono in ginocchio fino alla balaustra del balcone. Si udì la voce tremula del maggiordomo:*

- Arriva! Arriva!

Arrivava, sì, ma com'era diverso da come lo avevamo visto la prima volta in una sala del Palazzo. I quattro ebrei avevano deposto la loro fierezza sotto la pioggia. Le loro teste di cartone si stingevano. Si ammollivano i corpi, e cedevano le gambe come se si stessero mettendo in ginocchio. Sembravano pentiti. Le due sorelle, con gli antiquati vestiti di gros, vedendo in ciò un miracolo, ripetevano piene di devozione:

- Edificante, Antonina!

- Edificante, Lorencina!

La pioggia cadeva senza tregua come un castigo, e da un balcone di fronte giungeva, vago di poesia e di mistero, il tubare di due tortore allevate da una vecchia a lutto e smunta che pregava tra due ceri accesi su alti candelieri, dietro i vetri. Cercai con gli occhi il Signor Polonio: Era scomparso! (SP, 85).[xxix]

Non sarà un'allegoria della precaria *conditio humana*, ma certo è un segnale di quanto vale il mondo che si muove tra le mura del Palazzo Gaetani dove, con eccezione di María Rosario, sembra che la pompa abbia preso il posto di una fede ormai svuotata: non è un caso che la pioggia cada «*come un castigo*» sulle ridicole figure di Polonio, in perfetta solidarietà con il sole pagano di poco prima, e che basti la rapida allusione della vecchia che prega tra due ceri per spogliare una devozione di cartapesta di ogni valore religioso; la vecchia, con il suo semplice e poetico balcone nobilitato dalla presenza di due candele e due torto-

[xxix] *«El último en aparecer fue el Paso de las Caídas. Sin cuidarse del agua, las damas se arrastraron de rodillas hasta la balaustrada del balcón. Oyóse la voz trémula del mayordomo.*

- ¡Ya llega! ¡Ya llega!

Llegaba, sí, pero cuán diferente de como lo habíamos visto la primera vez en una sala del Palacio. Los cuatro judíos habían depuesto su fiereza bajo la lluvia. Sus cabezas de cartón se despintaban. Ablandábanse los cuerpos, y flaqueaban las piernas como si fuesen a hincarse de rodillas. Parecían arrepentidos. Las dos hermanas de los rancios vestidos de gro, viendo en ello un milagro, repetían llenas de unción:

- ¡Edificante, Antonina!

- ¡Edificante, Lorencina!

La lluvia caía sin tregua como un castigo, y desde un balcón frontero llegaban, con vaguedad de poesía y de misterio, los arrullos de dos tórtolas que cuidaba una vieja enlutada y consumida que rezaba entre dos cirios encendidos en altos candeleros, tras los cristales. Busqué con los ojos al Señor Polonio: Había desaparecido».

relle, incarna il sentimento religioso autentico smascherando la scenografia falsamente religiosa del potere.

Don Juan e María Rosario: la prigioniera da liberare

L'unica a mostrare una fede sincera e profonda è, dunque, María Rosario; tuttavia, il modo in cui Bradomín la descrive e la interpreta è particolare. A tutti gli effetti, María Rosario gli sembra la vera vittima di tutta l'ipocrisia e il fanatismo del palazzo: una fanciulla ingenua, totalmente ignara della vita, che ha introiettato, per la rigida educazione, un modello di comportamento irreale. María Rosario è «*pallida, con gli occhi neri, pieni di luce ardente e languida*» (SP, 28). La sua educazione le ha mostrato costantemente modelli di sante nobili, e così ha finito per scambiare i sogni per realtà: studia da santa, per così dire, e vive dentro una *leyenda*, termine con cui Bradomín aveva indicato la sua invenzione circa la guarigione miracolosa del papa:

> *Anche María Rosario aveva una bella leggenda, e anche i gigli bianchi della carità la profumavano. Viveva nel Palazzo come in un convento. Quando scendeva in giardino aveva la gonna piena di lavanda che spargeva nei suoi vestiti, e quando le sue mani si applicavano a un lavoro monacale, la sua mente sognava sogni di santità. Erano sogni candidi come le parabole di Gesù, e il pensiero accarezzava i sogni, come la mano accarezza il soave e tenero piumaggio delle colombe familiari. María Rosario avrebbe voluto trasformare il Palazzo in un rifugio dove accogliere la processione di vecchi e invalidi, di orfani e pazzi, che riempiva la cappella chiedendo elemosina e salmodiando paternostri. Sospirava ricordando la storia di quelle sante principesse che accoglievano nei loro castelli i pellegrini di ritorno da Gerusalemme. Anche lei era santa e principessa. I suoi giorni scivolavano come quei ruscelli silenziosi che sembrano portare addormentato nel loro fondo il cielo che riflettono. Recita e ricama nel silenzio delle grandi sale deserte e malinconiche. Tremano le preghiere nelle sue labbra, trema nelle sue dita l'ago che cuce il filo d'oro, e nel panno di lamé fioriscono le rose e i gigli che riempiono i manti sacri. E dopo il giorno pieno di occupazioni umili, silenziose, cristiane, di notte s'inginocchia nella sua camera, e prega con fede ingenua il Bambin Gesù, che splende sotto una campana di vetro, vestito con un'alba di seta ricamata di lustrini e conterie. La pace familiare si alza come un'allodola dal nido del suo petto, e volteggia per tutto il Palazzo, e canta sopra le porte, all'ingresso delle grandi sale. María Rosario fu l'unico amore della mia*

vita. Sono passati molti anni, e ricordandola ora si riempiono ancora di lacrime i miei occhi aridi, ormai quasi ciechi (SP, 51-52).[xxx]

María Rosario, nella visione di Bradomín, *interpreta* un ruolo medievale; la sua dedizione a poveri e malati ricorda antiche figure di principesse sante: «*Bella e candida come una Madonna, in mezzo alla sordida corte di mendicanti che si avvicinavano in ginocchio per baciarle le mani. Quelle teste umili, emaciate, miserabili, avevano un'espressione d'amore. Io ricordai allora gli antichi quadri, visti tante volte in un monastero dell'Umbria, tavole preraffaellite dipinte nel ritiro della sua cella da un monaco sconosciuto, innamorato degli ingenui miracoli che infiorano la leggenda della regina di Turingia*»[xxxi] (SP, 51). È una possibile allusione a santa Elisabetta di Turingia,[xxxii] o di Ungheria, il cui ritratto potrebbe essere identificato con una tavola del

[xxx] «*María Rosario también tenía una hermosa leyenda, y los lirios blancos de la caridad también la aromaban. Vivía en el Palacio como en un convento. Cuando bajaba al jardín traía la falda llena de espliego que esparcía entre sus vestidos, y cuando sus manos se aplicaban a una labor monjil, su mente soñaba sueños de santidad. Eran sueños albos como las parábolas de Jesús, y el pensamiento acariciaba los sueños, como la mano acaricia el suave y tibio plumaje de las palomas familiares. María Rosario hubiera querido convertir el Palacio en albergue donde se recogiese la procesión de viejos y lisiados, de huérfanos y locos que llenaba la capilla pidiendo limosna y salmodiando padrenuestros. Suspiraba recordando la historia de aquellas santas princesas que acogían en sus castillos a los peregrinos que volvían de Jerusalén. También ella era santa y princesa. Sus días se deslizaban como esos arroyos silenciosos que parecen llevar dormido en su fondo el cielo que reflejan. Reza y borda en el silencio de las grandes salas desiertas y melancólicas. Tiemblan las oraciones en sus labios, tiembla en sus dedos la aguja que enhebra el hilo de oro, y en el paño de tisú florecen las rosas y los lirios que pueblan los mantos sagrados. Y después del día lleno de quehaceres humildes, silenciosos, cristianos, por las noches se arrodilla en su alcoba, y reza con fe ingenua al Niño Jesús, que resplandece bajo un fanal, vestido con alba de seda recamada de lentejuelas y abalorios. La paz familiar se levanta como una alondra del nido de su pecho, y revolotea por todo el Palacio, y canta sobre las puertas, a la entrada de las grandes salas. María Rosario fue el único amor de mi vida. Han pasado muchos años, y al recordarla ahora todavía se llenan de lágrimas mis ojos áridos, ya casi ciegos*».

[xxxi] «*Hermosa y cándida como una Madona, en medio de la sórdida corte de mendigos que se acercaban de rodillas para besarle las manos. Aquellas cabezas humildes, demacradas, miserables, tenían una expresión de amor. Yo recordé entonces los antiguos cuadros, vistos tantas veces en un antiguo monasterio de la Umbría, tablas prerrafaélicas que pintó en el retiro de su celda un monje desconocido, enamorado de los ingenuos milagros que florecen la leyenda de la reina de Turingia*».

[xxxii] <*www.treccani.it/enciclopedia/elisabetta-di-turingia-santa_%28Federiciana%29*>. Illustrazione: Santa Elisabetta d'Ungheria, opera di Gherardo Starnina (1354-1413), attivo a Venezia, Valencia e

1445, opera del pittore senese Giovanni di Paolo, dove peraltro appare con dei fiori raccolti nel mantello, gesto caratteristico anche di María Rosario.

Bradomín ne accentua le caratteristiche di immagine sacra. Quando penetra nella sua stanza, e la giovane sviene, nota le sue «*mani diafane come l'ostia*», il letto «*come altare*», la «*bianchezza dell'abito monacale*», indossato come prova in vista dell'imminente ingresso in convento (SP, 67).

L'ingenuità di María Rosario diventa patetica quando Bradomín si burla di lei citandole Casanova come maestro spirituale, e la giovane rivela la condizione di una esiliata dalla vita e da ogni nozione culturale estranea all'ambiente in cui si è educata:

Aprii il libro con cura religiosa, aspirando la fragranza delicata e appassita che esalava come un aroma di santità. A bassa voce lessi:
- «La Città Mistica di Suor María de Jesús, detta de Agreda».
Glielo restituii, e lei, prendendolo, chiese senza osare guardarmi:
- Conoscete forse questo libro?
- Lo conosco perché il mio padre spirituale lo leggeva quando era prigioniero nei Piombi di Venezia.
María Rosario, un po' confusa, mormorò:
- Il vostro padre spirituale! Chi è il vostro padre spirituale?
- Il Cavaliere di Casanova.
- Un nobile spagnolo?
- No, un avventuriero veneziano.
- Un avventuriero...?
La interruppi:
- Si pentì alla fine della sua vita.
- Si fece frate?
- Non ne ebbe il tempo, anche se lasciò scritte le sue confessioni.
- Come Sant'Agostino?

Firenze. Analogo ritratto: Giovanni di Paolo (1398-1492), *Sante Chiara ed Elisabetta d'Ungheria* (1445), coll. privata, immagine disponibile su wikipedia.

- Uguale! Ma umile e cristiano non volle eguagliarsi a quel dottore della Chiesa, e le chiamò Memorie.

- Voi le avete lette?

- È la mia lettura preferita.

- Saranno molto edificanti?

- Oh!... Quanto vi impareresteste!... Giacomo Casanova fu molto amico di una monaca di Venezia.

- Come San Francesco fu amico di Santa Chiara?

- Con un'amicizia ancora più intima.

- E qual era la regola della monaca?

- Carmelitana.

- Anch'io sarò carmelitana (SP, 77).[xxxiii]

[xxxiii] *«Abrí el libro con religioso cuidado, aspirando la fragancia delicada y marchita que exhalaba como un aroma de santidad. En voz baja leí: - «La Ciudad Mística de Sor María de Jesús, llamada de Agreda».*

Volví a entregárselo, y ella, al recibirlo, interrogó sin osar mirarme: - ¿Acaso conocéis este libro?

- Lo conozco porque mi padre espiritual lo leía cuando estuvo prisionero en los Plomos de Venecia.

María Rosario, un poco confusa, murmuró: - ¡Vuestro padre espiritual! ¿Quién es vuestro padre espiritual?

- El Caballero de Casanova.

- ¿Un noble español?

- No, un aventurero veneciano.

- ¿Y un aventurero...?

Yo la interrumpí: - Se arrepintió al final de su vida.

- ¿Se hizo fraile?

- No tuvo tiempo, aun cuando dejó escritas sus confesiones.

- ¿Como San Agustín?

- ¡Lo mismo! Pero humilde y cristiano, no quiso igualarse con aquel doctor de la Iglesia, y las llamó Memorias.

- ¿Vos las habéis leído?

- Es mi lectura favorita.

- ¿Serán muy edificantes?

- ¡Oh...! ¡Cuánto aprenderíais en ellas...! Jacobo de Casanova fue gran amigo de una monja de Venecia.

- ¿Como San Francisco fue amigo de Santa Clara?

- Con una amistad todavía más íntima.

- ¿Y cuál era la regla de la monja?

- Carmelita.

- Yo también seré Carmelita».

María Rosario, dunque, non solo rinuncia a una vita di cui non ha alcuna esperienza, ma rinuncia a qualcosa della cui esistenza non ha nemmeno il sentore. Il piccolo feudo di Palazzo Gaetani, dove il tempo si è fermato al barocco (non al rinascimento), è come il palazzo di Concha in *Sonata de otoño* una sorta di fossile sociale in cui si alimenta una forma di vita residuale; solo che, mentre Concha torna nel suo palazzo come in un rifugio, dopo esperienze di vita negative, e ricrea un universo arcaico con un atteggiamento romantico (si pensi al paggio Florisel), Palazzo Gaetani è una struttura sopravvissuta, un fossile vivente, più che una ricostruzione ideale. María Rosario vi è nata dentro, come un uccello che non è mai vissuto fuori dalla cattività. Dal punto di vista bradominiano, dunque, il corteggiamento di María Rosario assume l'aspetto di una meritoria opera di salvezza e di liberazione della giovane: quanto imparerebbe María Rosario dalle *Memorie* di Casanova! La battuta sottolinea ironicamente tutto ciò che la giovane non sa della vita, ciò a cui ha rinunciato senza averne esperienza, in una scelta che, se in una certa ottica è considerata frutto di vocazione, nell'ottica di Bradomín è frutto di ingenuità e condizionamento familiare. Il seduttore, nell'interpretazione modernista, si assume il compito di infrangere la prigione moralista e riportare alla vita le giovani principesse recluse nel loro giardino murato: questo è anche il senso della preferenza del Marchese (espressa più volte, sia pure con ironia) per le figure di sante redente dopo aver molto peccato. Nella paradossale condotta del dongiovanni modernista si tratta di un compito quasi religioso, se Bradomín può dire di sé:

> *Io, calunniato e incompreso, sono stato nient'altro che un mistico galante, come San Giovanni della Croce. Nella stagione più fiorita dei miei anni, avrei dato con piacere tutte le glorie mondane per poter scrivere sulla carta da visita: Il Marchese di Bradomín, Confessore di Principesse (SP, 66).*[xxxiv]

> *Quella fanciulla era crudele come tutte le sante che agitano nella tersa destra la palma virginale. Confesso che io ho predilezione per le altre, che prima sono state grandi peccatrici. Di-*

[xxxiv] *«Yo, calumniado y mal comprendido, nunca fui otra cosa que un místico galante, como San Juan de la Cruz. En lo más florido de mis años, hubiera dado gustoso todas las glorias mundanas por poder escribir en mis tarjetas: El Marqués de Bradomín, Confesor de Princesas».*

> *sgraziatamente María Rosario non volle capire che il suo destino era molto meno bello di quello di Maria di Magdala (SP, 45).*[xxxv]

Lily Litvak ha osservato che, nella rappresentazione modernista, il giardino murato del palazzo nobiliare, se da un lato protegge la fanciulla innocente, dall'altro acquista (almeno agli occhi del seduttore) l'apparenza di una prigione:

> *L'arte e la letteratura ritraggono la giovane del fine secolo nel suo domicilio, in un confortevole, benché reclusivo, confinamento. Le troviamo custodite come reliquie dietro alte pareti che alludono alla loro virtù femminile, in un balcone o in finestra, in sala o nel giardino, cioè in perimetri segregati che riflettono demarcazioni sociali e sessuali. Uno di questi spazi, il giardino circondato da mura, è un motivo ricorrente, come simbolo dell'innocenza femminile. Le donzelle che vi abitano sono sempre molto giovani, associate a fiori ricchi di significati simbolici: gigli, rose, iris bianchi, rappresentanti la verginità. [...] Il recupero di questo moderno* hortus conclusus *è tuttavia carico di sfumature ambigue. Le forti mura dànno la vaga idea di una prigione. Dietro questi casti disegni di donne e fiori c'è un erotismo nascosto, con l'equazione subliminale della donna come giardino senza spine. Qualcosa ci fa presentire che questa innocenza verrà presto violata da un interludio amoroso. La figura, timida, onesta, e persino inespressiva, interagisce con le piante senza sospettare la minaccia.*[xxxvi]

[xxxv] «*Aquella niña era cruel como todas las santas que tremolan en la tersa diestra la palma virginal. Confieso que yo tengo predilección por aquellas otras que primero han sido grandes pecadoras. Desgraciadamente María Rosario nunca quiso comprender que era su destino mucho menos bello que el de María de Magdala*».

[xxxvi] «*El arte y la literatura retratan a la joven fin de siglo en su domicilio; en confortable aunque reclusivo confinamiento. Las encontramos guardadas como reliquias tras altas paredes que aluden a su virtud femenina, en un balcón o ventana, en la sala o en el jardín, es decir en perímetros segregados que reflejan demarcaciones sociales y sexuales.*

Uno de estos espacios, el jardín amurallado, es motivo recurrente, como símbolo de inocencia femenina. Las doncellas que allí habitan son siempre muy jóvenes, se asocian con flores, ricas en significados simbólicos: azucenas, rosas, lirios blancos, representativos de la virginidad. [...] La reivindicación de este moderno hortus conclusus *está, sin embargo, cargada de matices ambiguos. Los fuertes muros dan la vaga noción de una prisión. Bajo estos castos dibujos de mujeres y flores hay un escondido erotismo, con la ecuación subliminal de la mujer como jardín sin espinas. Algo nos hace presentir que pronto esa inocencia será violada por algún interludio amoroso. La figura, tímida, recatada, y hasta inexpresiva interactúa con las plantas sin sospechar la amenaza*»: L. Litvak, «El espejo de Venus: imagen erótica de la mujer en el fin de siglo», in Paolo Caucci von Saucken (ed.), *Saggi in onore di Giovanni Allegra*, Università di Perugia 1995, pp. 401-20, p. 406.

Nel caso di *Sonata de primavera* la reclusione viene accentuata proprio dalla descrizione dell'ambiente religioso in cui si muove la giovane e che ha influenzato le sue scelte di vita. La stessa studiosa, in *Erotismo fin de siglo*, collega Bradomín a Sade, giacché entrambi vedono nella verginità femminile una sfida affascinante:

> *Il desiderio di Bradomín, come quello di Sade, è stimolato dalla verginità, e ciò dà un senso più cerebrale al loro sadismo, il piacere di vedere che le loro azioni distruggono quest'ultima barriera. Bradomín è eccitato dalla purezza di María Rosario. La immagina con una colomba - allegoria della castità - posata sulla spalla, la paragona alle madonne dei quadri primitivi che emanano «non so che aroma di fiore e di donzella».*[xxxvii]

Effettivamente, il paragone può essere rafforzato da una considerazione: né Bradomín né Sade credono realmente nel valore della santità e nelle norme morali proclamate dal cattolicesimo, soprattutto in tema di sessualità e vita coniugale - non perché Bradomín sia un personaggio dai tratti satanisti, come spesso si dice, bensì perché è un libertino il cui personaggio è modellato su quello del don Giovanni nelle versioni di Molière o di Mozart e Da Ponte, almeno per quanto riguarda la ribellione al moralismo cattolico e la trasgressione dei valori della fedeltà coniugale e della verginità.

Com'è noto, il don Juan del *Burlador de Sevilla* di Tirso de Molina non è il tipo di seduttore che siamo abituati a vedere nelle redazioni successive della sua storia: il fascino del corteggiamento, il mistero dell'attrazione sessuale, la complicità anche femminile nel gioco seduttivo, sono elementi estranei alla sua vicenda, che è solo un tessuto di inganni. Don Juan Tenorio appare in Tirso come un individuo dal carattere labile, psicologicamente insignificante e superficiale, privo di qualunque nota di ribellione o titanismo. Più che rifiutare la morale e sfidare il senso comune, è un giovanotto fatuo, convinto di avere molto tempo davanti a sé per pentirsi: la sua superficialità sta nel non capire che si può morire

---

[xxxvii] L. Litvak, *Erotismo fin de siglo*, Antoni Bosch, Barcelona 1979, pp. 130-1: «*El deseo de Bradomín, como el de Sade, se estimula con la virginidad, y ello da un sentido más cerebral a su sadismo, el placer de ver que sus acciones destruyen esa última barrera. A Bradomín lo excita la pureza de María Rosario. La imagina con una paloma - alegórica de la castidad - posada sobre el hombro, la compara con madonas de cuadros primitivos que exhalan «no sé qué aroma de flor y de doncella». [...] La castidad actúa como provocación para el marqués*».

da un momento all'altro e che lo stato di grazia o di peccato mortale definirà, nel momento della morte, il suo destino eterno.[xxxviii] Il tema trattato da Tirso è dunque prettamente legato alla dottrina morale della controriforma, e si cifra tutto nel «ricordati, fratello, che devi morire» (o, in versione banale: tanto dopo mi confesso!). Il suo don Juan è un ingannatore: non seduce le donne, ma ne abusa: nel caso delle nobili, si sostituisce ad altre persone, cosicché esse giacciono con lui senza esserne consapevoli (magia del teatro o sostanziale intercambiabilità del maschio!); nel caso delle plebee, semplicemente si impegna in una promessa di matrimonio, che non mantiene. È interessante notare che nel Burlador di Tirso è presente una forte critica sociale che ritorna anche nei testi di Bradomín. Protetto nelle sue malefatte da una casta nobiliare, coinvolta in una generale condanna morale, don Juan paga i suoi peccati solo grazie all'intervento soprannaturale, che subentra all'impotente giustizia terrena: il ritorno di don Gonzalo, da lui ucciso, sotto forma di statua-fantasma, che lo trascina all'inferno. Al momento della morte, l'azione divina consiste in un giudizio che, in modo per così dire notarile, constata la presenza del peccato mortale e danna don Juan.[xxxix]

[xxxviii] Cfr. G. Ferracuti, «Invito a cena col morto: Don Giovanni Tenorio tra macabro e comico», *Prospero*, XV/2009, p. 75-98, poi in *Cansóse el cura de ver mas libros... Identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro,* Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2011, pp. 108-25. Il testo di Tirso: <*www.ilbolerodiravel.org/index.php/2016/11/13/tirso-de-molina-el-burlador-de-sevilla*>.

[xxxix] Sono note le aspre critiche di Goldoni al testo di Tirso (o comunque a lui attribuito): «*Che mai di peggio poteasi vedere rappresentare, e qual altra composizione meritava d'esser più di questa negletta? Un uomo s'introduce di notte negli appartamenti del Re di Napoli, vien ricevuto da una donzella nobile al buio, l'accoglie questa d'un altro in vece fra le sue braccia, e dell'inganno solamente s'avvede allora quando le vuol fuggire di mano. Alle querule voci d'una sì onesta Dama comparisce il Re di Napoli col suo candelier nelle mani; Don Giovanni colla spada gli spegne il lume, e resta Sua Maestà all'oscuro. Scoperto, il Cavalier dissoluto parte per Castiglia; una burrasca lo getta in mare, e la fortuna lo fa balzare sul lido, colla parrucca incipriata, e senza essergli nemmen bagnate le scarpe. Non parlo del servidore compagno del suo naufragio e della sua fortuna, con cui fa cambio graziosamente d'improperi, di villanie e di calci, ma è ben cosa mirabile la velocità, con cui fa passare l'Eroe da un Regno all'altro, per farlo agire in Castiglia; e per non perdermi inutilmente a far l'analisi d'una Commedia, che in ogni Scena ha la sua porzione di spropositi e d'improprietà, basta per tutte le altre la Statua di marmo eretta in pochi momenti, che parla, che cammina, che va a cena, che a cena invita, che minaccia, che si vendica, che fa prodigi, e per corona dell'opera, tutti gli ascoltatori passano vivi e sani in compagnia del Protagonista a casa del Diavolo, e mescolando con le risa il terrore, si attristano i più devoti, e se ne beffano i miscredenti».* (Carlo Goldoni, *Don Giovanni Tenorio*, a

Il tema, modificato dalla commedia dell'arte, viene ripreso da Molière, il cui *Dom Juan ou le festin de pierre* viene letto immediatamente come un'apologia del libertinaggio.[xl] La stessa difesa della morale, rappresentata all'interno del testo dal servo di don Juan (qui Sganarello, interpretato sulla scena dallo stesso Molière), è talmente maldestra da rendere più plausibili le argomentazioni del giovane nobile, il quale peraltro è un cinico ma non è privo di qualità.

Dom Juan è descritto da Sganarello come un grande scellerato, «*un diavolo, un turco, un eretico*», che «*considera una fola tutte le cose in cui crediamo*». Nella versione di Molière, ha abbandonato donna Elvira, con cui si era sposato, per seguire il suo istinto di seduttore e non può ammettere di amare ed essere amato in esclusiva. Nel testo si pone con chiarezza un conflitto tra morale ed estetica, o ricerca del piacere, che in Tirso non esisteva, almeno non in questi termini. A differenza del personaggio di Tirso, il don Giovanni di Molière contesta esplicitamente l'ordine morale cattolico, contrapponendogli una visione libertina. La sua dedizione all'estetica è evidente nella straordinaria battuta con cui commenta l'ingresso in scena di Elvira, la moglie che ha abbandonato ed è partita alla sua ricerca: «*Est-elle folle de n'avoir pas changé d'habit, et de venir en ce lieu-cy, avec son équipage de campagne?*».[xli]

Questo Don Giovanni è dichiaratamente ateo: quando Sganarello chiede al suo padrone se è possibile non credere affatto al Cielo o all'altra vita, ottiene in risposta una risata: «*Io,* dice, *credo che due più due fa quattro e che quattro più quattro fa otto*». Naturalmente, è per definizione un personaggio negativo dal punto di vista dell'ordine morale vigente; però, se in Tirso non è possibile trovargli una minima giustificazione che renda discutibile la condanna, in Molière la situazione cambia notevolmente. Nella parte conclusiva della commedia, quando il tema della colpa diventa predominante e i nodi morali vengono al pettine, don Giovanni assume l'aspetto di un eroe negativo la cui funzione è mostrare con la sua malvagità la cattiveria degli altri, di quelli che, ipocritamente, si confondono con le

---

cura di Carlo Alberto Petruzzi, Damocle, Venezia 2012, «L'autore a chi legge», p. 23). Nello stesso prologo le critiche alla versione di Molière. Il testo è disponibile online:

<*www.ilbolerodiravel.org/index.php/2016/11/13/carlo-goldoni-don-giovanni-ebook-gratuito*>

[xl] Molière, *Dom Juan ou le festin de pierre*, disponibile online:

<*www.ilbolerodiravel.org/index.php/2016/11/13/moliere-dom-juan-ou-le-festin-de-pierre-ebook-gratuito*>.

[xli] «*È pazza, a non aver cambiato l'abito e a venire in questo posto con la sua tenuta da campagna?*».

persone per bene. Voi volete passare per un onest'uomo? Gli chiede Sganarello, e Juan risponde: «*Pourquoy non? il y en a tant d'autres comme moy qui se mélent de ce métier, et qui se servent du mesme masque pour abuser le monde*».[xlii] Con coerenza, dunque, porta fino in fondo la sua sfida, accettando il suo destino tragico e, a differenza del don Juan di Tirso, che chiede di confessarsi quando ormai non c'è più tempo, il protagonista dell'opera di Molière afferma con decisione: «*Non, non, il ne sera pas dit, quoy qu'il arrive, que je sois capable de me repentir*».[xliii]

Su questa linea si pone anche il *Don Giovanni* di Mozart e Lorenzo Da Ponte,[xliv] che si presenta come «opera buffa», dove il tema della condanna morale sembra quasi sparire, riassorbito nel gioco degli effetti scenici, nella satira libertina e nella comicità. Credo sia stato poco sottolineato questo carattere don Giovanni libertino: si tratta di una vicenda che, in entrambe le versioni, presenta una sostanziale nota di comicità che sdrammatizza le tinte fosche della vicenda, rendendole spettacolo e sarabanda di diavoli sulla scena, mettendo in primo piano il desiderio di una trasgressione liberatoria.

Solo nel romanticismo, con il *Don Juan Tenorio* di Zorrilla,[xlv] la lezione morale che era all'origine del personaggio viene recuperata. Tuttavia non si tratta di un ritorno alla fredda religiosità controriformista di Tirso, e il personaggio appare molto complesso e intrigante. Coerentemente, gli elementi comici vengono quasi annullati, mentre si complica l'intervento soprannaturale. In questa versione, Dio non si limita a registrare in modo notarile lo stato di peccato mortale dell'anima, ma opera per ottenerne la conversione. Dunque risulta essenziale il pentimento di Juan e la sua richiesta di perdono. Il tema morale in Zorrilla poggia sull'amore divino: anche il perdono, come la morte, può avvenire in ogni momento e richiede un solo istante. In Tirso la statua di don Gonzalo si anima per punire; in Zorrilla per indurre al pentimento e, dunque, per salvare. Nel primo caso, la salvezza o la

[xlii] «*Perché no? Ce ne sono tanti altri come me che si mettono in questo mestiere e si servono della stessa maschera per abusare del mondo*».

[xliii] «*No, non sia mai detto che accada, che io sia capace di pentirmi*».

[xliv] Il testo è disponibile online: <*www.ilbolerodiravel.org/index.php/2016/11/13/lorenzo-da-ponte-don-giovanni-ebook-gratuito*>.

[xlv] Il testo è online: <*www.ilbolerodiravel.org/wp-content/uploads/2016/11/dj_8-zorrilla.pdf*>. Altri testi e canovacci: <*www.ilbolerodiravel.org/index.php/2016/11/13/don-giovanni-tenorio-i-grandi-testi-che-hanno-creato-il-mito-ebook-gratuiti*>.

dannazione dipendono esclusivamente dal comportamento umano; nel secondo, fermo restando il libero arbitrio, la provvidenza stessa si attiva per salvare l'individuo, motivandolo al pentimento. Sul fronte opposto, nell'interpretazione libertina di don Giovanni, la satira feroce di Molière contro i «tartufi» è attenuata in Da Ponte, a vantaggio di una messa in scena più complessa e più equilibrata nella distribuzione delle colpe, anche se resta evidente l'avversione al complesso apparato morale della Chiesa. Fatte salve le differenze, si può comunque dire che da un lato è predominante un messaggio etico, e dall'altro un ideale estetico. Proprio don Giovanni diventa in Kierkegaard il simbolo di una vita estetica: esteta è colui che vive la vita come godimento e rappresentazione del godimento, vita come gioco, immaginazione e teatro. Estetica è spontaneità, è ciò per cui l'uomo è immediatamente ciò che è.

Con l'avvento del decadentismo la dimensione estetica diventa predominante, tuttavia subisce una serie di stravolgimenti. Se pensiamo al don Giovanni Tenorio come a un mito costruito con un complesso di elementi fondamentali, dotati ciascuno di un preciso significato, anche di valore simbolico, bisogna ammettere che in epoca modernista non c'è alcun personaggio dongiovannesco, tra quelli più conosciuti o meglio riusciti, che ne recuperi tutti gli elementi essenziali; anzi, sembra che il tema di partenza venga continuamente arricchito con elementi nuovi, nuove possibilità letterarie di giocare con la trasgressione sessuale e di utilizzare il personaggio con fini molto diversi: dalla narrazione fine a se stessa (Azorín[xlvi]), alla deformazione ironica, a una critica sociale politicamente scorretta, come in parte è il caso di Valle-Inclán.

Bradomín, che in *Sonata de estío* afferma di non essere un *donjuanista*, in *Sonata de primavera* risulta essere un *don Juan* già nell'epigrafe del testo: dunque non si pone come imitatore di don Giovanni (qualunque sia il riferimento, Tirso o Molière), bensì come un ulteriore modello o nuovo prototipo. Lo caratterizza in primo luogo la *bruttezza*, il che significa che non può appoggiarsi a un fascino naturale, a una bellezza che innamora al primo sguardo, e dunque deve supplire a questa sua condizione attraverso una tecnica di seduzione (corteggiamento, costruzione di un'immagine fascinosa di sé, accumulazione di elementi che producano l'infatuazione della vittima). È inoltre *sentimentale*, vale a dire che agisce in base all'impulso del sentimento: insegue la bellezza che emoziona, la raffina-

[xlvi] Azorín, *Don Juan*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

tezza di una situazione, la tentazione di una perversione inaudita e tutto ciò che solletica la sua estetica di *dandy* decadente. Infine è *cattolico*: conosce bene l'immoralità dei suoi atti e dei suoi disegni, ma sempre, nel conflitto tra etica ed estetica, sceglie quest'ultima. Va infine notato che, come tipo nuovo di don Giovanni, Bradomín non finisce all'inferno, né si pente in punto di morte, bensì sopravvive e, in un certo modo, si redime.

Tornando al giardino, avevo fatto allusione a una differenza sostanziale tra quello descritto in *Sonata de primavera* e quello in cui si muove Concha in *Sonata de otoño*. Il giardino di Concha ha un carattere marcatamente romantico: è il luogo in cui la nobile si rifugia, quasi in una fuga dal mondo, e in cui *ricostruisce* forme di vita che la storia ha superato - significativa è la presenza di un paggio cui viene dato un nome da leggenda cavalleresca; invece il giardino di Palazzo Gaetani, più che una ricostruzione, sembra essere uno spazio *sopravvissuto*, una sorta di fossile rimasto all'interno di un'epoca ormai moderna. È un «*viejo jardín*», un «*jardín antiguo*» «*lleno de gracia gentílica*» (SP, 36): gli elementi classici sono meramente decorativi: mirti e allori, sullo sfondo del rumore del mare, in uno spazio cristianizzato, dove gli abiti liturgici appaiono vittoriosi e trionfanti: «*Suonavano a festa le campane di un paese e la chiesa si profilava in lontananza sull'altura di una collina verde circondata da cipressi. Usciva la processione, che si mosse attorno alla chiesa, e si distinguevano le immagini sacre nel loro palanchino, coi mantelli ricamati che brillavano al sole e i rossi stendardi parrocchiali che procedevano davanti, fiammeggiando vittoriosi come trionfi liturgici*»[xlvii] (SP, 36). Le cinque figlie della principessa Gaetani sembrano muoversi nei suoi viali in perfetta armonia, «*con le gonne piene di rose, come in una favola antica*» (SP, 36), ma al tempo stesso, al suono della campana di una chiesa vicina, «*le cinque sorelle si inginocchiarono sull'erba e giunsero le mani piene di rose*» (SP, 36); si muovono come «*principesse incantate che accarezzano uno stesso sogno*» (SP, 37) lungo i sentieri del labirinto; le loro voci si perdono tra i rumori della sera, e tuttavia María Rosario, sulla cui spalla si posa una colomba, ha «*la grazia e il mistero di un'allegoria*» di segno cristiano. Il giardino, dunque, arriva fino al presente conservando in sé, come fossili, i segni della sua storia, sopravvissuti come elemento decorativo: «*I tritoni e*

[xlvii] «*Tocaban a fiesta unas campanas de aldea, y la iglesia se perfilaba a lo lejos en lo alto de una colina verde, rodeada de cipreses. Salía la procesión, que anduvo alrededor de la iglesia, y distinguíanse las imágenes en sus andas, con los mantos bordados que brillaban al sol, y los rojos pendones parroquiales que iban delante, flameando victoriosos como triunfos litúrgicos*».

le sirene delle fonti borbottavano il loro riso chimerico, e le acque d'argento scorrevano con giovanile mormorio lungo le barbe melmose dei vecchi mostri marini chini per baciare le sirene, prese tra le loro braccia»[xlviii] (SP, 37).

Anche nella decorazione del Palazzo, un'esistenza religiosa francamente bigotta si svolge nel salone «*dorato e di un gusto francese, femminile e lussuoso*»: le decorazioni rappresentano amorini, ninfe, cacciatori galanti, cervi, e, nelle porcellane, «*duchi pastori*» e «*marchese di paese*» (SP, 37).

Ad ogni modo, la trasgressione dell'ordine morale operata da Bradomín in *Sonata de primavera* presenta i tratti di un'azione liberatrice. La prima impressione che María Rosario produce su di lui al momento della sua presentazione è un sentimento di tristezza: «*Credo che oltre alle sue labbra mi sorrisero i suoi occhi, ma sono passati talmente tanti anni, che non posso assicurarlo. Ricordo tuttavia che, vedendola allontanarsi, sentii che una nube di vaga tristezza mi copriva l'anima*» (SP, 28).[xlix] E, per dichiarata volontà della madre, la giovane è avviata sul cammino per diventare santa: «*Dio la faccia diventare un'altra Beata Francesca Gaetani*» (SP, 29). Come si è visto, diventare santi senza aver provato le gioie e le miserie della vita è per Bradomín una triste condizione. E sembra appunto di capire che, nel fondo, la vocazione di María Rosario, benché sinceramente vissuta, non sia estranea al condizionamento dell'educazione familiare, che fin da piccola la include in un universo religioso, sostanzialmente separato dal mondo:

- È molto antica la vocazione di María Rosario?
- Da bambina.
- E non ha mai avuto velleità?
- Mai!
Io mi ravviai il baffo con la mano un po' tremante:
- È una vocazione da Santa.

[xlviii] «*Los tritones y las sirenas de las fuentes borboteaban su risa quimérica, y las aguas de plata corrían con juvenil murmullo por las barbas limosas de los viejos monstruos marinos que se inclinaban para besar a las sirenas, presas en sus brazos*».

[xlix] «*Creo que además de sus labios me sonrieron sus ojos, pero han pasado tantos años, que no puedo asegurarlo. Lo que recuerdo todavía es que viéndola alejarse, sentí que una nube de vaga tristeza me cubría el alma*».

> *- Sì, da Santa... Ti dirò che non sarebbe la prima nella nostra famiglia. Santa Margherita Ligure, Badessa di Fiesole, era figlia di un Principe Gaetani. Il suo corpo è conservato nella cappella del Palazzo, e dopo quattrocento anni è come se fosse appena morta. Sembra addormentata. Tu non sei sceso nella cripta? (SP, 54)*[1]

Da questo punto di vista, i tratti blasfemi di Bradomín e la sua contaminazione costante di sacro ed erotismo rivelano l'aspetto di una competizione con il sacro e la religione per il possesso della donna: non una competizione con Dio, bensì una battaglia contro la corruzione del sentimento religioso, che è la struttura costitutiva della famiglia Gaetani e del suo piccolo mondo. Orbene, questo scontro un po' impari, che rappresenta in ordine cronologico il primo grande evento della sua vita, il più antico narrato nei quattro volumi delle memorie amabili quando li leggiamo nell'ordine logico e non in quello di pubblicazione dei romanzi, finisce in modo tragico, con la morte di María Nieves, la pazzia di María Rosario e la fuga precipitosa di Bradomín.

[1] *«- ¿Es muy antigua la vocación de María Rosario?*

- Desde niña.

- ¿Y no ha tenido veleidades?

- ¡Jamás!

Yo me atusé el bigote con la mano un poco trémula: - Es una vocación de Santa.

- Sí, de Santa... Te advierto que no sería la primera en nuestra familia. Santa Margarita de Ligura, Abadesa de Fiesoli, era hija de un Príncipe Gaetani. Su cuerpo se conserva en la capilla del Palacio, y después de cuatrocientos años está como si acabase de expirar. Parece dormida. ¿Tú no bajaste a la cripta?».

ITALIANITÀ CULTURALE E NAZIONALISMO A MALTA TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

SERGIO PORTELLI

L'isola di Malta, che dista appena 96 km dalla Sicilia, ha sempre avuto stretti legami con l'isola vicina e con il meridione della penisola italiana. Lungo i secoli, tali rapporti sono stati caratterizzati dal movimento di persone e merci in ambedue le direzioni, dal legame politico-amministrativo tra Malta e la Sicilia fino alla prima metà del Cinquecento, e soprattutto dall'influenza culturale italiana che è durata - in diverse forme e in diversi gradi di intensità - fino ai giorni nostri.

L'introduzione dell'italiano come lingua ufficiale a Malta da parte dei Cavalieri Gerosolimitani dell'Ordine di San Giovanni nel 1530 ha avuto nei secoli l'effetto di rafforzare ulteriormente il legame culturale delle classi abbienti e istruite dell'isola con l'Italia. Le famiglie abbienti mandavano i figli a studiare nei collegi e nelle università italiane, mentre i Cavalieri introducevano a Malta le nuove tendenze letterarie, artistiche e musicali del continente, ma soprattutto della penisola vicina. Al tempo dell'allontanamento dell'Ordine da Malta nel 1798, l'isola era diventata un centro di cultura, con un teatro che ospitava compagnie italiane, ricchi palazzi, chiese barocche con opere di pittori importanti quali Caravaggio e Mattia Preti, e una ricca biblioteca. Tuttavia, già negli ultimi anni della dominazione dei Cavalieri, nei Maltesi era nata la consapevolezza che vi era una netta distinzione tra loro, i dominati, e gli altri, i dominatori stranieri, e che gli interessi dei primi erano spesso divergenti da quelli dei secondi. La dominazione gerosolimitana era di fatto una teocrazia in cui i Maltesi non avevano alcun ruolo decisionale. L'Ordine controllava tutto e ammetteva nei ranghi intermedi della pubblica amministrazione solo quegli isolani dotati di particolari capacità e di comprovata fedeltà ai dominatori. Ciò nonostante, verso la fine del secolo XVIII, in alcuni elementi della ristretta schiera di isolani istruiti si insinuarono i valori della Rivoluzione francese, che rimasero però inespressi nel clima autoritario imposto dai Cavalieri. Le conseguenze economiche e culturali della Rivoluzione misero ben presto in ginocchio l'Ordine, che nel 1798 non poté contrastare l'intimazione dei Francesi di lasciare l'isola. Le truppe napoleoniche presero possesso di Malta proclamando i valori della Rivoluzione ma di fatto instaurando un avamposto militare nel Mediterraneo come punto di transito per la campagna d'Egitto.

I Maltesi accolsero i nuovi dominatori con simpatia e speranza, incoraggiati dalla politica conciliante inizialmente adottata dai Francesi. I propositi dichiarati dei nuovi arrivati erano di concedere agli isolani libertà, giustizia ed istruzione.[i] La Commissione di Governo istituì anche la libertà di stampa, che tuttavia si rivelò

[i] Sul periodo francese a Malta vedi Carmelo Testa, *The French in Malta*, Midsea, Malta 1997.

illusoria siccome esigeva l'obbligo di firma degli scritti e poneva la responsabilità del loro contenuto al tipografo della *Stamperie Nationale*, l'unica esistente sull'isola. Il foglio ufficiale bilingue «Journal de Malte», redatto in francese e italiano, era l'unico foglio periodico locale, e di fatto i Maltesi si trovarono in una situazione simile a quella degli anni precedenti. Ben presto i rapporti tra dominatori e dominati peggiorarono per via dei contrasti tra il governo e le classi abbienti, la nobiltà ed il clero. La confisca dei beni dei proprietari e la depredazione dei tesori delle chiese per finanziare la spedizione egiziana sancirono il punto di rottura che portò alla sollevazione degli isolani, alla fucilazione dei patrioti guidati dal sacerdote Mikiel Xerri ed al blocco navale anglo-portoghese, che costrinse i Francesi a lasciare definitivamente l'isola dopo soli due anni di dominio. La breve ed amara parentesi della dominazione francese tra il 1798 ed il 1800 fece comunque prendere coscienza ai Maltesi della loro identità come popolo. Capirono di essere una comunità con caratteristiche ed interessi propri, che divergevano da quelli degli stranieri che imponevano il proprio dominio su di loro. Il primo riferimento alla "nazione maltese", infatti, era stato fatto dallo scrittore isolano Mikiel Anton Vassalli nella dedica del suo *Lexicon Melitense-Latino-Italum* pubblicato a Roma nel 1796.[ii]

Fu però durante la dominazione britannica che si venne ad affermare un nazionalismo che era rimasto latente e poco definito fino alla fine del Settecento. Per la prima volta nella loro storia, i Maltesi espressero alle autorità provvisorie nella persona del Commissario Alexander Ball la propria volontà di non tornare sotto la dominazione dei Cavalieri, come stabilito nell'Articolo X del Trattato di Amiens (1802), chiedendo di rimanere sotto la protezione della Gran Bretagna.[iii] Dopo

[ii] Mikiel Anton Vassalli, *Lexicon Melitense-Latino-Italum cui post actuarium accedunt appendic etymologica et comparativa et duo indices vocum Latinarum ac Italicarum Melitensibus numero respondentium*, A. Fulgonio, Roma 1796.

[iii] Sui primi anni della dominazione inglese a Malta vedi Desmond Gregory, *Malta, Britain and the European Powers, 1798-1813*, Farleigh Dickinson University Press, Madison 1996, e Maria D'Angelo, *Mercanti inglesi a Malta, 1800-1825*, Franco Angeli, Milano 1990.

un'iniziale tentennamento, gli Inglesi si resero conto dell'utilità strategica di Malta al centro del Mediterraneo, sulla rotta commerciale verso il Levante. Malta divenne così un protettorato britannico, ma le speranze degli isolani vennero ben presto deluse. Le guerre napoleoniche, in modo particolare quella della III coalizione del 1804, indussero gli Inglesi a trasformare l'isola in una fortezza militare. La popolazione locale dovette perciò adattarsi alle superiori esigenze dei dominatori. La libertà di stampa, promessa ma non concessa dai Francesi, rimase una chimera, anche se alcune opere di scrittori locali vennero stampate nella Stamperia del Governo, ed il governo locale permetteva la libera circolazione di libri e fogli periodici stranieri, di fatto non ostacolando l'arrivo sull'isola di idee dall'estero. Inoltre, l'amministrazione civile escludeva i Maltesi dagli incarichi più importanti e remunerativi, affidando a funzionari inglesi le cariche come sinecura. In breve tempo, gli isolani scoprirono che il cambiamento non aveva portato ai risultati sperati, e che nonostante la loro liberalità in patria, gli Inglesi non erano disposti a concedere altrettanti diritti ai Maltesi. Per i dominatori, Malta era innanzitutto una fortezza militare e un porto per la propria flotta navale, e tutte le altre considerazioni erano subordinate a tali priorità. Nel 1813, l'isola divenne una colonia della Corona. Ciò costituì un cambio di status che spazzò via ogni dubbio sul rapporto tra Malta e la Gran Bretagna. Inevitabilmente, nelle classi agiate ed istruite cominciò a serpeggiare una forte delusione: erano state loro a caldeggiare l'arrivo degli Inglesi, nonostante non avessero alcuna voce in capitolo sulla sorte della propria patria. La sollevazione contro i Francesi era costata la vita a 20.000 isolani, e i Maltesi non erano disposti ad accettare fatalisticamente la disattesa degli accordi stipulati coi dominatori.

Perché potesse essere avviato a Malta un processo ideologico nazionalistico si dovette attendere l'arrivo sull'isola degli esuli italiani dopo i moti carbonari del 1820. Il loro credo liberale esercitò una forte influenza sui Maltesi istruiti coi quali i rifugiati vennero in contatto. È ormai generalmente ritenuto un dato di fatto dagli storici che gli esuli italiani a Malta durante il periodo risorgimentale furono stru-

mentali nella formazione di un sentimento nazionalistico sull'isola. Come rilevato da Oliver Friggieri,

> *attraverso il loro operato in campo letterario, giornalistico, politico e educativo, gli esuli non solo diedero un importante contributo al movimento risorgimentale italiano, ma a Malta promossero una sensibilizzazione sulla questione del risorgimento di questa stessa isola in quanto anch'essa era soggetta ad una dominazione straniera. Da ciò nacque il liberalismo maltese.*[iv]

Gli esuli poterono esercitare la propria influenza sulla classe colta maltese grazie alla lingua italiana che le due parti avevano in comune. Essa era la lingua di cultura dell'isola, utilizzata nell'istruzione, nei tribunali, nella pubblica amministrazione e dalla Chiesa. L'italiano era la lingua che permetteva ai Maltesi istruiti di sentirsi partecipi di una realtà molto più vasta, non confinata entro i limiti geografici dell'isola ma estesa a tutto il bacino del Mediterraneo. Fu proprio per questo che l'anglicizzazione promossa - peraltro senza troppa convinzione - dal governo imperiale britannico fin dal 1815 venne tanto osteggiata dalla classe colta locale. Quest'ultima vide la politica linguistica delle autorità come un tentativo di sradicare spiritualmente i Maltesi dalla loro dimensione mediterranea, atto ad imporre loro una lingua ed una cultura che sentivano come estranee in quanto rispecchiavano un patrimonio culturale e religioso alieno a quello locale.

La comunanza culturale e linguistica tra gli esuli ed il ceto istruito locale permise ai primi di intrattenere da subito rapporti sociali con le famiglie più influenti e con gli intellettuali dell'isola, rapporti che gli Inglesi, da parte loro, si guardavano bene dall'allacciare. Molti dei profughi infatti si integrarono ben presto nella vita sociale e mondana maltese. Tra i primi esuli ad arrivare a Malta fu il poeta abruzzese Gabriele Rossetti. Approdato sull'isola nel 1821, Rossetti trovò un ambiente ac-

---

[iv] Oliver Friggieri, *Il-Kuxjenza Nazzjonali Maltija. Lejn Definizzjoni Storika-Kulturali*, PEG, Malta 1995, p. 34. (Trad. dell'a.).

cogliente che gli permise di stringere amicizia con il diplomatico e scrittore inglese John Hookham Frere, con altri esuli e con il ristretto circolo di Maltesi colti. Ben presto trovò occupazione come insegnante privato, ed ebbe come allievi personaggi destinati ad avere un ruolo di rilievo nella vita pubblica ed intellettuale isolana come Paolo Sciortino, fondatore del «Portafoglio Maltese», uno dei primi periodici locali, e Cesare Vassallo, responsabile della Biblioteca di Malta.[v] Negli anni successivi arrivarono scrittori come Tommaso Zauli Sajani, Lorenzo Borsini, Michelangelo Bottari e Michele Amari, ed attivisti politici come Nicola Fabrizi, coordinatore delle attività della Giovine Italia sull'isola, suo fratello Paolo, Adriano Lemmi e Francesco Crispi. Essi non solo trovarono appoggio per le loro attività sovversive, come accadde per Nicola Fabrizi che riuscì a guadagnare alla causa mazziniana l'influente famiglia Sceberras, ma anche di esercitare un'influenza sulla gioventù istruita dell'isola attraverso rapporti d'amicizia, l'insegnamento e la pubblicistica.[vi]

Uno dei settori nei quali gli esuli fecero sentire la loro influenza fu infatti il giornalismo. La libertà di stampa a Malta nel 1838 fu una delle concessioni ottenute dai Maltesi grazie all'operato di un gruppo di isolani non legati alla pubblica amministrazione, che riunitisi sotto il nome di Comitato Generale Maltese portarono all'attenzione del governo imperiale a Londra le lagnanze dei Maltesi contro l'amministrazione coloniale. Tra le richieste fatte dal Comitato a nome della popolazione locale vi erano la partecipazione dei Maltesi all'amministrazione dell'isola, il miglioramento dell'istruzione, la riforma del sistema giuridico e, appunto, la libertà di stampa.[vii] Tali richieste dimostrano che ormai le classi istruite avevano maturato maggiore consapevolezza e fiducia nelle proprie capacità di contribuire all'amministrazione della propria isola, di rivendicare i diritti della popolazione e di sfruttare le strutture e le procedure esistenti per entrare in un rapporto dialettico

[v] Vincenzo Bonello, Bianca Fiorentini e Lorenzo Schiavone, *Echi del Risorgimento a Malta*, Seconda edizione, Cisalpino-Goliardica, Milano 1982, pp. 214-5.

[vi] Vedi Vincenzo Bonello *et al*., cit., *passim*.

[vii] Vedi Henry Frendo, *Malta's Quest for Independence*, Valletta Publishing, Malta 1989, pp. 50 e segg.

con i dominatori stranieri. Essi non solo chiedevano partecipazione e giustizia, ma anche cultura e libertà di espressione, in un contesto storico-culturale che vedeva le popolazioni vicine del Mediterraneo private di tali benefici. Concedere la libertà di stampa significava ben più del permesso dato alla piccola comunità locale di far sentire la propria voce. Come ebbe ad osservare il foglio bilingue anglo-italiano «The Harlequin», «*L'accordare un torchio libero a Malta era, sino ad un certo punto, accordare un torchio libero a tutta l'Italia, ed alle Due Sicilie, non meno che all'Africa settentrionale, alla Grecia ed al Levante*».[viii] Infatti i governi assoluti, dalla Santa Sede all'Impero Austro-ungarico, protestarono energicamente contro tale concessione che serviva agli Inglesi soprattutto per raccogliere informazioni attraverso gli scritti degli esuli, oltre che per accontentare i Maltesi e per conoscerne gli umori.

Non deve pertanto sorprendere che fino all'unità d'Italia il giornalismo maltese fosse condizionato da pressioni esterne alla realtà locale. Si può dire anzi che in massima parte i fogli maltesi tra il 1838 ed il 1870 subirono nella loro linea editoriale, direttamente o indirettamente, condizionamenti ricollegabili alle forze contrapposte nella questione italiana del tempo. Fino agli anni Settanta dell'Ottocento, i fogli maltesi erano in massima parte redatti in italiano. Le eccezioni erano i fogli compilati da Inglesi per i loro compatrioti militari e civili dimoranti sull'isola, ed alcuni foglietti satirici in maltese.[ix] Alcuni esuli italiani si impegnarono attivamente nella stampa locale promuovendo le proprie posizioni politiche o quelle delle fazioni locali che sostenevano. La Giovine Malta si attivò fin da subito e fondando il settimanale «Il Mediterraneo» (1838-71), la cui compilazione venne affidata all'esule forlivese Zauli Sajani che pochi anni dopo diede vita assieme al poeta senese Borsini al foglio satirico «Stenterello» (1845-71). I due periodici furono per lungo tempo i principali organi del liberalismo italiano sull'isola, assieme al «Corriere Mercanti-

[viii] *The Harlequin*, n. 93, 19 ottobre 1839, p. 109.

[ix] Sulla storia del giornalismo italofono a Malta vedi Sergio Portelli, *La stampa periodica in italiano a Malta*, Malta University Press, Malta 2010.

le Maltese», quotidiano fondato dal messinese Bottari e che fu dal '56 fino al '60 il portavoce degli esuli filo-sabaudi. Tali periodici, assieme ad altri di minore durata, trattavano perlopiù argomenti locali, sostenendo i diritti dei Maltesi e denunciando le iniziative del governo coloniale che anteponeva gli interessi militari e della guarnigione a quelli della popolazione civile. I temi venivano trattati da una prospettiva liberale, dando risalto alle differenze tra dominatori e dominati anche sul piano culturale.

Il giornalismo è una delle armi più efficaci a disposizione dei movimenti nazionalisti, in quanto funge da mezzo tramite il quale indirizzare l'identificazione dei parametri della volontà individuale di autodeterminazione per poi sostenerli attivamente come criteri sui quali basare la volontà di autodeterminazione collettiva. In questo senso la collaborazione di diversi giovani colti maltesi alla stampa liberale degli esuli italiani, inizialmente nel ruolo di redattori o cronisti, poi come direttori o proprietari di testate influenti, fu strumentale nella formazione di figure come Gian Carlo Grech Delicata, Nicola Zammit, Ramiro Barbaro e Zaccaria Roncali che furono i protagonisti della lotta politica per i diritti dei Maltesi nel terzo quarto del secolo XIX, proprio al culmine del Risorgimento italiano. Infatti, nonostante le autorità avessero avviato delle riforme nell'amministrazione dell'isola dopo decenni di noncuranza verso le richieste dei Maltesi, si era già formata in gran parte dei ceti locali più influenti una diffidenza che costituiva terreno fertile perché gli esuli liberali italiani piantassero il seme che entro pochi decenni si sarebbe trasformato nel movimento nazionalista maltese.

L'influenza dei liberali italiani si manifestò concretamente per la prima volta nel 1848, anno di rivoluzioni contro i regimi autoritari sul continente. L'arrivo a Malta di un governatore civile e cattolico, l'irlandese Richard More O'Ferrall, provocò dapprima sospetto poi aperta ostilità da parte degli esuli e dei loro amici maltesi. More O'Ferrall era stato inviato sull'isola dal governo imperiale nel tentativo di migliorare i rapporti con i Maltesi, che si lamentavano del fatto che i governatori erano sempre stati dei militari che tenevano gli isolani in poca considerazione. Tuttavia, nonostante l'iniziale buona volontà del nuovo venuto, nacquero subito

delle tensioni dovute alla sua forte ed aperta simpatia per i gesuiti, che animavano la fazione clericale maltese sostenitrice dei governi assoluti degli stati italiani. Per le elezioni del banco minoritario del Consiglio di Governo secondo la nuova costituzione dell'anno precedente, nel 1849 venne fondata l'Associazione Patriottica Maltese, guidata dal medico Grech Delicata, con l'intento di perseguire «*il perfezionamento delle bisogna intellettive, morali e materiali del popolo [...] [attraverso] la coltura e il progressivo estrinsecamento dei caratteri nazionali*».[x] La presa di coscienza dell'essere un popolo con caratteristiche proprie, distinto dagli altri, era indubbiamente ispirata dagli esuli e da quanto stava succedendo in Italia e in altre parti del continente, anche se il nazionalismo maltese, per evidenti limiti pratici, non mirava all'indipendenza ma ad un riconoscimento dei propri diritti da parte della Gran Bretagna.

Gli anni 1849-51 furono caratterizzati da duri scontri politici tra le fazioni politiche locali, una sostenuta dagli esuli liberali e l'altra dai gesuiti, da gran parte del clero diocesano e da agenti inviati dallo Stato Pontificio. Quando nel 1849 negò l'attracco a due navi di profughi provenienti da Civitavecchia, More O'Ferrall venne attaccato duramente non solo dalla stampa liberale maltese, ma anche dal foglio inglese «Malta Mail», vicino agli ambienti militari, e dall'opinione pubblica della madrepatria che simpatizzava per i reduci dalla Repubblica Romana. Sostenuto solo dai gesuiti, dal clero filo-legittimista e dalla fazione da loro sostenuta, il governatore passò al contrattacco organizzando una fitta rete di spie, associandosi sempre più apertamente ai gesuiti e ostacolando la libera stampa, impedendo agli esuli di collaborarvi, istituendo decine di cause per diffamazione contro vari organi di stampa e chiedendo al governo imperiale di sopprimere i fogli dissidenti. Il suo allontanamento nel 1851, ufficialmente per motivi di salute, costituì una vittoria importante per i liberali, ma soprattutto dimostrò ai Maltesi che la lotta politica a Malta era possibile. L'intenso triennio di More O'Ferrall costituì una preziosa pale-

[x] *Avvenire*, n. 1, 1 dicembre 1849, p. 1.

stra di lotta politica per i giovani maltesi colti, nati durante il dominio britannico e nutriti dei valori e degli ideali politici risorgimentali degli esuli italiani. Pochi anni dopo, nel 1860, gli esuli tornarono in patria per partecipare alla vita politica del nuovo regno, passando il testimone a figure quali Ramiro Barbaro e Zaccaria Roncali, giovani istruiti, imbevuti di ideali risorgimentali e già con una buona esperienza giornalistica alle spalle. Barbaro divenne una figura di spicco del giornalismo isolano come direttore prima del «Mediterraneo» e poi del «Corriere Mercantile», nonché capo del banco elettivo di minoranza nel Consiglio di Governo, mentre Roncali dopo alcuni anni abbandonò la scena politica per diventare giudice nei tribunali dell'isola.

L'unificazione italiana, che era stata seguita dai Maltesi con grande attenzione e partecipazione emotiva, ebbe importanti conseguenze sulla politica coloniale inglese nel Mediterraneo. L'emergenza di una nuova potenziale rivale molto vicina alla rotta commerciale tra l'Inghilterra ed il Levante nel Mediterraneo portò le autorità imperiali a rivalutare l'importanza strategica di Malta. La conseguenza principale per l'isola fu il rinvigorimento della politica di anglicizzazione che, fin da quando era stata concepita nel 1815, era stata condotta con poca convinzione da parte del governo coloniale. Ciò si scontrava decisamente con quanto accadeva nel resto d'Europa; il nazionalismo che aveva infiammato i cuori dei giovani italiani, tedeschi, greci, polacchi ed ungheresi era riuscito ad imporsi ed a sconfiggere l'opposizione di poteri ritenuti per anni impossibili da superare. A Malta invece il dominatore straniero avviava un processo di trasformazione culturale con l'intenzione di garantirsi la fedeltà della popolazione locale, alienando quest'ultima dal proprio patrimonio culturale italiano attraverso una maggiore importanza data alla lingua maltese ed a quella inglese.

Una proposta fatta nel 1878 da un commissario inglese, Patrick J. Keenan, mandato sull'isola per indagare sullo stato dell'istruzione locale, di scalzare l'italiano

dal suo ruolo di lingua ufficiale urtò l'amor proprio dei Maltesi.[xi] Nemmeno la maggiore importanza data dalle autorità alla lingua maltese, considerata dai ceti istruiti come il dialetto da usare in famiglia e con gli analfabeti, servì a placare lo sdegno degli isolani. Sir Adrian Dingli, per lunghi anni Avvocato della Corona e poi Giudice Superiore, nonché una delle figure maltesi più influenti presso le autorità coloniali, ammonì il governo a non procedere con la sostituzione forzata dell'italiano con l'inglese. Egli osservò che sarebbe stato altamente deleterio ricorrere a misure coercitive in un posto come Malta, dove le conseguenze sarebbero state disastrose per gli interessi più immediati dei ceti professionali e pertanto osteggiate anche dalle altre classi sociali. Era convinto che il tentativo sarebbe stato combattuto con tutti i mezzi legittimi e da tutti i ceti della popolazione, la cui solidarietà sarebbe andata naturalmente ai propri compatrioti oltraggiati. Ammonì inoltre che un'eventuale perseveranza da parte del governo avrebbe potuto provocare forti risentimenti anche nelle nuove generazioni, e che avrebbe potuto perdurare anche per molto tempo dopo che il motivo originale del contrasto sarebbe stato dimenticato.[xii]

Le previsioni di Dingli, fatte nella seconda metà degli anni Settanta del secolo decimonono, si rivelarono azzeccate. Infatti, fu la questione della lingua a dare l'impulso decisivo per la nascita di un vero e proprio movimento nazionalista a Malta. La differenza tra «noi» e «loro» cominciò ad essere approfondita e posta in rilievo soprattutto nelle colonne di vari fogli periodici. L'essere «maltese» venne a significare, in tale contesto, essere nativo di Malta, di cultura e lingua italiane e di religione cattolica. Venne enfatizzata soprattutto l'italianità culturale e linguistica dei Maltesi come tratto distintivo rispetto ai figli della «perfida Albione», caratte-

[xi] Sulla storia maltese del tempo vedi Henry Frendo, «Colonialismo e nazionalismo nel Mediterraneo: la lotta partitica a Malta durante l'occupazione inglese: tra assimilazione e resistenza», *Studi urbinati di scienze giuridiche, politiche ed economiche*, *75*, 2008, Nuova serie A, N. 59, 1.

[xii] Geoffrey Hull, *The Malta Language Question. A Case Study in Cultural Imperialism*, Said International, Malta 1993, p. 30.

rizzati invece da una lingua e da una cultura rispecchianti i «geli nordici» in cui si erano evolute. I Maltesi, vedendosi minacciati dai dominatori stranieri, reagirono in difesa della propria autonomia linguistico-culturale contro le imposizioni del governo coloniale e «vollero» essere Maltesi. Stabilirono come criteri di «maltesità» la lingua e la religione che, non a caso, erano diverse da quelle dei dominatori. Tali criteri sono, come osserva Joshua Fishman, le principali discriminanti identificate da un popolo per distinguersi da un altro.[xiii]

È da notare che la lingua che i Maltesi volevano difendere non era il vernacolo parlato da tutte le classi sociali dell'isola, bensì la lingua di cultura alla quale aveva accesso la ristretta cerchia di persone con un certo grado di istruzione scolastica. Difatti, il maltese era considerato come un dialetto, privo com'era di una tradizione letteraria che potesse collocarlo sul livello delle lingue europee più prestigiose. Pertanto, come sottolineato da Joseph Brincat, la borghesia maltese non poteva concepire il vernacolo come una caratteristica principale della propria identità culturale.[xiv] Di conseguenza, la lingua per la quale i Maltesi si apprestavano ad intraprendere una lotta di oltre sessant'anni contro la politica coloniale inglese era essenzialmente la lingua delle classi sociali più elevate, soprattutto dei professionisti e del clero che tuttavia usavano il maltese come mezzo di comunicazione informale. La parte istruita della società locale vide nell'anglicizzazione una minaccia, oltre che alla sua cultura, ai suoi secolari privilegi in quanto avrebbe perso il suo ascendente sul resto della popolazione che era composto soprattutto da contadini, manovali ed artigiani analfabeti. Infatti, la preoccupazione principale era che la diffusione dell'inglese a scapito dell'italiano avrebbe potuto negli anni seguenti mettere in diretto contatto gli strati sociali più umili con i dominatori, rendendo superflua la mediazione - e dunque l'influenza - dei ceti tradizionalmente più determinanti. La società maltese si trovava in quella che Ernest Gellner definisce «l'età agraria»,

[xiii] Joshua A. Fishman, *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective, Multilingual Matters*, Clevedon-Philadelphia, 1989, p. 7.

[xiv] Joseph M. Brincat, *Il-Malti - Elf Sena ta' Storja*, PIN, Malta 2000, p. 146.

ovvero uno stadio in cui alcuni possono leggere e molti non lo possono fare, con gli alfabetizzati che hanno una forte influenza sugli altri; essa era ancora lontana dall'«età industriale» nella quale tutti possono e devono essere alfabetizzati per il bene comune.[xv] La transizione dall'una all'altra, avvenuta nel corso del Novecento, si sarebbe verificata a scapito della lingua italiana e a tutto beneficio dell'inglese e del maltese. Quest'ultimo si sviluppò grazie al sostegno delle autorità anche nella forma scritta.

La lotta per la conservazione dell'italianità culturale dei Maltesi non era però unanimemente condivisa. Con la nascita dei partiti politici che si contendevano i seggi di minoranza nel Consiglio di Governo, l'italianità culturale divenne un caposaldo della politica del Partito Nazionalista (PN), fondato nel 1880 e capeggiato da Fortunato Mizzi, direttore e proprietario del giornale italofono più autorevole e longevo, il «Malta». Ciò che contraddistingueva il PN dalle altre formazioni politiche era soprattutto la questione dell'italianità e del mantenimento della lingua italiana, dalle quali il partito non transigeva nelle sue lotte politiche contro i tentativi di anglicizzazione del governo coloniale. Lo schieramento opposto, inizialmente denominato Partito Riformista, si schierò a favore dell'insegnamento dell'inglese e del maltese, e dell'eliminazione dell'italiano. La salvaguardia della lingua italiana rimase uno dei capisaldi della politica del PN nei decenni successivi, che videro i Maltesi lottare per una nuova costituzione più rappresentativa. Malta ebbe una nuova costituzione nel 1887, con una maggioranza elettiva nel Consiglio di Governo le cui delibere potevano essere annullate o sorpassate dal governo imperiale. La carica di Capo Segretario della Colonia, che comportava l'effettiva amministrazione civile dell'isola, venne affidata a Gerald Strickland, un conte anglo-maltese dalla personalità assai spiccata e portata alla conflittualità. L'obiettivo dichiarato di Strickland era quello di inglesizzare i Maltesi nel modo più completo possibile.[xvi]

[xv] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford 1983, p. 77.

[xvi] G. Hull, *The Malta Language Question. A Case Study in Cultural Imperialism*, cit., pp. 38-9.

Ciò inevitabilmente comportava l'eliminazione della lingua e della cultura italiana da ogni sfera della società isolana, soprattutto dalla scuola. L'italiano venne privato dalla sua importanza come materia scolastica e come lingua veicolare in alcuni corsi universitari. Sostenuto dal Segretario di Stato per le Colonie Joseph Chamberlain, Strickland promosse attivamente la lingua inglese e l'acculturazione britannica dei funzionari pubblici e degli insegnanti, incorrendo nell'ostilità sia del PN sia della Chiesa, preoccupata per le possibili influenze protestanti alle quali ciò poteva condurre. La situazione politica rimase incandescente fino al trasferimento di Strickland in Australia nel 1902.

Forte del sostegno della Chiesa e del ceto professionale, il PN riuscì con discreto successo a contrastare i tentativi sempre più decisi di eliminare l'italiano dalla vita pubblica fino all'inizio del secolo XX, ma le trasformazioni sociali del primo ventennio del Novecento andavano in tutt'altra direzione. Durante la prima guerra mondiale, migliaia di operai maltesi trovarono lavoro nei cantieri navali, entrando in diretto contatto con i loro superiori inglesi, imparando la lingua e identificandosi con la causa bellica dei dominatori. Il maltese trovò sempre più spazio nella stampa e veniva insegnato nelle scuole elementari, mentre già nel primo decennio del secolo la Chiesa locale decise di abbandonare l'italiano come veicolo per la propria attività pastorale, adottando il maltese. Tale periodo vide inoltre la nascita e lo sviluppo di un partito anglofilo e ostile all'italianità culturale, il Partito Costituzionalista (PC) guidato dal redivivo Strickland, ritiratosi dal servizio pubblico e tornato a Malta come privato cittadino. Le lotte politiche erano accese ed appassionavano il popolo attraverso la stampa, i comizi, le adunate in piazza e talvolta anche dei tafferugli.[xvii]

Sul piano politico, l'ammirazione per il fascismo divise il fronte nazionalista tra chi già percepiva la natura antidemocratica del regime mussoliniano e non voleva esservi associato, e chi invece sbandierava l'italianità sentendosi forte dell'appoggio del governo italiano che considerava Malta tra le terre irredente. Nel

[xvii] Vedi H. Frendo, *Colonialismo e nazionalismo nel Mediterraneo*, cit.

1921, il PN si scisse in due schieramenti, il Partito Popolare capeggiato da Monsignor Ignazio Panzavecchia, moderato e di ispirazione sturziana, ed il Partito Democratico Nazionalista con a capo Enrico Mizzi, più oltranzista e ben presto filo-fascista. Col passare del tempo, dopo l'instaurazione della dittatura in Italia accompagnata dalla crescente ostilità della Chiesa verso il regime, molti dei nazionalisti italofili ribadirono la loro fedeltà alla corona britannica pur continuando a lottare per la conservazione di un'italianità culturale che col passare degli anni diventava sempre più anacronistica. Già dopo la ricomposizione della scissione nazionalista nel 1925, infatti, il PN fondò il proprio organo «Patria» in lingua maltese, così da raggiungere un parco lettori molto più ampio. Il «Malta», non più organo di partito, diventò il giornale degli irriducibili italofili, e sotto la direzione di Carlo Mallia, di lì a poco rappresentante di Malta come terra irredenta nel senato italiano, ebbe una svolta fascista dando voce al ristretto gruppo di irriducibili filo-fascisti il cui comportamento assecondava gli interessi politici degli anglofili, che da parte loro denunciavano tutti i nazionalisti come irredentisti e fascisti, alimentando in ogni modo i sospetti delle autorità coloniali su tutti i nazionalisti indipendentemente dalla loro opinione sull'irredentismo.

L'avvento del fascismo al potere in Italia diede un ultimo, breve ma vano impulso alla causa dell'italianità sull'isola. Inizialmente, i fautori della lingua italiana accolsero gli avvenimenti della penisola con favore, in quanto vi vedevano la speranza della nascita di una nuova Italia forte e potente, che potesse riguadagnare il prestigio perduto al cospetto delle altre nazioni del mondo. Attratti dalla propaganda fascista, soprattutto dopo l'avvento della radio i cui programmi dall'Italia raggiungevano le coste maltesi, alcuni nazionalisti italofili si sentirono partecipi della prospettata rinascita politica e culturale dell'Italia. Tuttavia, con l'inasprimento dei rapporti con la Chiesa e soprattutto dopo la promulgazione delle leggi razziali, molti nazionalisti presero le distanze dal fascismo e si limitarono a chiedere la salvaguardia della lingua italiana. Tale posizione fu quella ufficialmente adottata dal PN sotto la guida di Ugo Mifsud ed Enrico Mizzi (quest'ultimo allontanatosi da posi-

zioni filo-fasciste) negli anni immediatamente antecedenti la seconda guerra mondiale.

Sul piano culturale, per dimostrare la propria appartenenza alla civiltà italiana in contrapposizione con quella inglese dei dominatori alla quali gli anglofili del PC cercavano di identificarsi, i fautori dell'italianità - compresi quelli non affascinati del fascismo italiano - si dedicarono ad una vigorosa attività letteraria. Vennero pubblicati romanzi storici, antologie di versi e riviste letterarie come la «Malta letteraria», la «Brigata» e la «Crociata», dove poeti e prosatori maltesi pubblicarono le proprie composizioni accanto a quelle di scrittori italiani residenti in Italia o appartenenti alle comunità italiane all'estero.[xviii] Ispirati dal professore di lettere italiane dell'università, l'italiano Vincenzo Laurenza, nel 1932 gli studenti universitari del corso d'italiano fondarono la SULI (Società Universitaria di Letteratura Italiana), e iniziarono a pubblicare i loro scritti nella rivista «La Brigata». In essa si trovano numerosi casi interessanti di sperimentazione del futurismo, del racconto e del teatro psicologico, e della critica letteraria contemporanea, una produzione del tutto diversa da quella tradizionale tardoromantica che ancora caratterizzava la letteratura maltese in italiano. Per diversi motivi, non ultimo la prematura scomparsa di alcuni dei giovani più interessanti ed impegnati, tale rinnovamento letterario si esaurì definitivamente nel 1937.

Verso la metà degli anni Trenta, l'atmosfera di forte contrapposizione tra gli schieramenti in un contesto politico internazionale sempre più teso, fece capire alle autorità coloniali che era arrivato il momento di dare il colpo finale alla lingua italiana sull'isola. Dopo mesi di tensione politica, nel 1934 il governo imperiale revocò la costituzione del 1921 con la quale era stato concesso ai Maltesi l'autogover-

[xviii] Vedi Sergio Portelli, «La letteratura italiana come arma politico-culturale nelle riviste maltesi in italiano del primo Novecento: *Malta letteraria* e *La Brigata*», *Rivista di letteratura italiana,* XXIII, 2005, 1-2, pp. 301-4; id., *La stampa periodica in italiano a Malta*, cit., pp. 245-64, e id., «"O Italia, o dolce Italia": Percezioni dell'Italia nella poesia maltese in Italiano dal 1900 al 1945», in *L'Italia allo specchio. Linguaggi e identità italiane nel mondo*, a cura di Fabio Finotti e Marina Johnston, Marsilio, Venezia 2015, pp. 417-28.

no, e tolse alla lingua italiana lo status di lingua ufficiale di Malta che aveva goduto per quattro secoli, inserendovi al suo posto il maltese. L'entrata in guerra dell'Italia nel 1940 spense qualsiasi altra velleità di mantenere un'italianità culturale che ormai aveva smesso di essere uno dei criteri che qualificava il carattere nazionale degli isolani. Un gruppo di italofili formato da figure pubbliche, tra cui il capo del PN Enrico Mizzi e altre meno note vittime di delazione, venne esiliato in Uganda durante la guerra senza processo e capo d'accusa. Dopo la guerra, il gruppo tornò in patria, il PN vinse le elezioni e Mizzi divenne primo ministro, ma ormai la lotta per la conservazione dell'italianità culturale di Malta era definitivamente terminata. Il PN abbandonò la lotta per la salvaguardia della lingua italiana come lingua di cultura dei Maltesi, e si concentrò assieme agli altri partiti sui gravi problemi economici del dopoguerra. La questione della lingua era ormai un lontano ricordo visti i traumi che il conflitto mondiale aveva lasciato su un'isola pesantemente bombardata e per alcuni mesi ridotta alla fame.

Benché molto affievolita nonostante l'ottenimento dell'indipendenza nel 1964, dal secondo dopoguerra ad oggi l'influenza culturale italiana è rimasta ben presente sull'isola. Ciò è dovuto soprattutto alla televisione italiana, che dalla fine degli anni Cinquanta per alcuni decenni è stata la principale fonte di intrattenimento dei Maltesi. Essa è stata anche il principale veicolo per l'apprendimento della lingua italiana - soprattutto per i bambini - fino agli anni Novanta, che hanno visto l'avvento dei canali satellitari anglofoni e la nascita di una produzione televisiva autoctona. Tuttavia, la lingua italiana rimane a tutt'oggi la lingua straniera più studiata, e dopo l'adesione di Malta all'Unione Europea nel 2004, grazie alla libera circolazione delle persone che ha portato sull'isola migliaia di Italiani che hanno scelto l'isola come loro residenza e luogo di lavoro, viene usata anche verbalmente nei rapporti interpersonali. Pur non essendo più un criterio sul quale si basa l'identità maltese, l'italianità culturale rimane parte integrale del patrimonio culturale isolano e mantiene saldo lo stretto rapporto tra i due paesi.

ARCHEOLOGIE DU FUTUR. LA MUSIQUE EN VINYLE ENTRE LE LIEN SOCIAL ET LA POST-NOSTALGIE.

RAFFAELE FEDERICI

1.1. LE SAVOIR OCCIDENTAL ET L'INCERTITUDE.

«*Mais il arrive qu'un jour, l'atmosphère change. La signification des points de vue utilisés sans réflexion devient alors incertaine, le chemin se perd dans le crépuscule. La lumière des grands problèmes de la culture s'est déplacée plus loin. Alors la science se prépare elle aussi à modifier son paysage habituel et son appareil de concepts*».[i] Ces mots de Max Weber, écrits il y a plus d'un siècle, résonnent aujourd'hui avec une tonalité particulière. Le contenu culturel de notre

[i] M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Plon/Presses-Pocket, Paris 1992, p. 200.

savoir scientifique, jusqu'alors évident, commence à nous échapper, notre savoir est devenue «incertain». Et, encore, «*Le savoir occidental tente, depuis vingt-cinq siècles, de voir le monde. Il n'y pas compris que le monde ne se regarde pas, il s'entend. Il ne se lit pas, il s'écoute. Notre science a toujours voulu surveiller, compter, abstraire et castrer le sens, en oubliant que la vie est bruyante et que seule la mort est silencieuse...*».[ii] C'est dans cette incertitude que je cherche de mots moins incertain, aussi dans les bruits, dans les fêtes, dans les coins plus intéressant de la planète. Je propose de considérer ici la musique comme un lieu par excellence où peuvent vérifier des transformations dans l'ordre de la sensibilité.

Dans l'espace festive, mais aussi dans l'espace domestique, dans l'extra-ordinaire et dans l'ordinaire, le disque en vinyle a gagné une popularité étonnant. Il y a souvent partout en Europe une recherche dans la séance musicale, une recherche qui est orientée aux disque rare et recherché, en provenance de lieux éloignés joué sur le vinyle. Pour comprendre la diffusion d'un objet technique je peux partir du symbolique, du social ou du matériel. Il n'y a pas de point de départ absolu. Ici je pars d'une approche en terme de culture matérielle, parce que c'est la plus usuel dans le domaine sociologique. Afrobeat, reggae, benga, bossa nova, R&B et, encore, funk et disco musique: c'est le *dancehall* exotique, entre kitsch et dérision, tribal, globale, postmoderne, nostalgique. Si la musique Techno c'était le passage aphasique dans le temps de Dionysos,[iii] le *dancehall* exotique, funky, tribal, du «rare groove», c'est plutôt le passage dans un futur qui préserve, *mimésis praxeos*, imitation de l'action, qui tente de bâtir ou rebâtir un sentiment d'authenticité. Le regret des temps antérieurs a pris une nouvelle ampleur à l'ère d'Internet. L'usage de cette puissance de stockage illimitée donne accès à une nouvelle dimension temporelle, où passé, présent et futur se confondent. La musique populaire, dans l'ensemble de ses expressions, des genres dits «grand public» aux styles plus en marge, défend une nouvelle définition de la création comme art de la citation et du détournement. La pop d'aujourd'hui est le collage kitsch revendiqué de fragments de notre passé. Précisément, les mélange musical crée

[ii] J. Attali, *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique,* PUF, Paris 1977, p. 7.

[iii] «*A l'image de Dionysos, le dieu aux multiples visages, l'orgiasme social est lui-même pluriel, et l'analyse que l'on peut faire renvoie à une diversité de tableaux qui, chacun à sa manière mais sous des angles différents, reprennent quelques grandes caractéristiques de cette forme*». M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Libraire des Méridiens, Klincksieck, Paris, 1985, p. 13.

par les disques de se présentent à nous, dans ce contexte précis, comme d'excellents révélateurs de ce qui est en train de se passer; mieux, de ce qui s'annonce.

1.2 MYTHOLOGIE (EXTRA)ORDINAIRE.

Placé, au même niveau que les danseurs, le DJ se fond dans la masse et reste immergé dans la foule, à la manière d'un «Dieu caché» postmoderne. La culture du mix avec le disque en vinyle cultive l'art de l'emprunt et multiplie les références d'un genre musical à l'autre, surtout rétro et *black*.

Spontanée et libertaire, polémique, exotique, cette pratique est étroitement liée à l'essor des musiques analogique qui, paradoxalement, se diffusent de façon fulgurante, touchant rapidement un public vaste mais électif. C'est l'élite des nouveau progressistes. Se déplaçant des périphéries urbaines vers les centres-villes, dans le club plus recherché, mais aussi entre le espace plus populaire, par l'intermédiaire de créateurs de tendance, cette culture se diffuse dans les galeries, dans le défilé des nouveau stylistes, élargissant les champs de rayonnement d'une culture aussi environnementaliste, associée à la musique.

Les réseaux sociaux, la téléréalité, la pornographie du web et des media, et la crise de l'industrie du disque, participent de surcroît à faire du DJ, qui joue avec le vinyle, une icône de style, un Maestro engagé dans la recherche des sonorité exotique, exclusive, recherchée, élitaire. De plus en plus le *crate digging*, littéralement on pourrait le traduire comme fouineur de bacs de disque, est devenue une chercheur socio-anthropologique de l'imaginaire orientée vers une recherche néobaroque et exotique dans le monde entre le Liban e l'Egypte, et, en plus, entre la Jamaïque e le Brésil et, encore, dans l'Afrique subsaharienne ou le Balkan. Disco libanaise, pop irakienne, funk marocain, rock progressif turc, tropicalisme[iv] e rock latin. Les trésors des *swinging* sixties et seventies kitsch et orientales ressortent des cartons. Par un effet intrigant, le bon vieux 33 tours réussit à redonner de la valeur à la musique et au lien communautaire. De par sa conception, sa matière, sa rareté, sa pochette grand format ou petite format, il justifie le fait de recommencer à donneur un valeur au lien, écouter ensable. Pour une génération élevée au téléchargement, gratuit,

[iv] Pour Gilberto Gil le tropicalisme est une musique universelle, tendant vers l'uniformisation, mais avec une présence éloquente de la dimension locale, de la diversité.

voilà quelque chose qui étonne, parce qu'il s'agit d'une valeur recherché. C'est, avec le mots de Jankélévitch une «réaction contre l'irréversible»:[v] la nostalgie semble être indissociable de notre époque. En Occident, un engouement nostalgique glorifiant les pratiques et les objets d'antan est omniprésent dans des domaines aussi divers que le nationalisme, les politiques patrimoniales, le consumérisme, l'industrie du tourisme, la culture populaire et les mouvements religieux ou écologiques. Plus concrètement, cette rétromania se manifeste dans le succès croissant des marchés aux puces et des antiquités, des aliments biologiques, du vintage, des techniques d'accouchement dites «naturelles», des écomusées, et se retrouve au cœur même des nouvelles technologies, tel Instagram, qui confère instantanément à vos photos un cachet «passé». C'est le poids du passé: Bergson écrit que, pour chacun d'entre nous «*la vie est là, conservée jusque dans ses moindres détails et que nous n'oublions rien [...] que tout persiste indéfiniment*».[vi]

1.3 Le passe

C'est un recherche dans le passé, dans une système mythologique complexe entre Fela Kuti et Abdou El Omari ou Vigon, c'est une obsession du passé, voilà ce qui caractérise la postmodernité. C'est une forme qui è dans les nouages musical de la postmodernité:«*Les nuages orangés du couchant éclairent toute chose du charme de la nostalgie*».[vii] Le premier facteur d'appropriation de la musique enregistrée sur le vinyle est relatif à l'imaginaire de l'individu: il s'agit de une forme d'authenticité. Selon Camus (2002) «*l'authenticité marchande perçue représente une caractéristique propre au produit, qui découle d'une activité cognitive, affective et conative*».[viii] Trois conditions fondamentales doivent être réunies: l'origine du produit doit être identifiée, l'origine du produit doit être conforme à sa représentation et la nature du produit doit être conservée tout au long du processus allant de l'origine de

[v] V. Jankélévitch**,** *L'Irréversible et la Nostalgie*, Flammarion, Paris 1983.

[vi] H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, Alcan, Paris 1919, pp. 93-96.

[vii] M. Kundera, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Gallimard, Paris 1981.

[viii] S. Camus, *Les mondes authentiques et les stratégies d'authentification*, in «Décisions Marketing», 26, avril-juin, 2002, pp.37-45.

la marchandise à son point de réception. Plus encore pour Baudrillard (1968),[ix] l'authenticité correspond à la capacité à remonter à l'origine sociale de l'objet, à son auteur. Dans le domaine de l'art, l'avantage de connaître l'auteur d'une œuvre va résider dans la compréhension de l'intentionnalité artistique et de la sincérité mise en œuvre (Heinich, 1991).[x] Dans cette authentification situationnelle nous construisons notre culture populaire davantage en regardant derrière nous, dans le «rétro-viseur», plutôt que devant nous, mais il s'agit d'un rétro qui va à être sélectionné comme une DJ. Une nostalgie bâti a posteriori. Le concept de nostalgie, tel que nous l'appréhendons aujourd'hui, a connu un changement sémantique intéressant. Venant du grec «nóstos» (le retour), et «álgos» (la tristesse, la souffrance), il désignait à l'origine le mal du pays des expatriés, navigateurs et autres voyageurs. Le mot nostalgie, dans le siècle XVIII, c'était un néologisme introduisit dans la nosologie médicale du médecin Johannes Hofer, la nostalgie comme une maladie proche de la mélancolie qui renvoyait exclusivement au désir de retour dans la patrie, dans le pays d'origine. Versé dans l'étude du «mal du pays» (*Heimweh*), Hofer fallut créer un mot qui put signifier une affection véritable, digne de renter dans le vaste registre des maladies, et auquel correspondre un état de tristesse e de léthargie.

Dans la modernité la nostalgie, «maladie du pays», est devenue maladie du siècle. C'est dans la modernité qui la nostalgie est mythique: c'est, en effet, le romantisme qui a développé sa fascination pour le mythe, pour la nostalgie, en tant que refus de l'avancée inexorable de la Raison, et pour retrouver ce qu'on aurait oublié à l'ombre de l'avènement de la raison comme seul principe d'explication du monde. On peut dire qui les mots nostalgie et modernité se rassemblent et, aussi dans l'industrie de l'enregistrement, l'idée que la musique pouvait être produit pour devenir un disque, sont l'objet et le sujet de un retour privilégié. Robertson a parlé de l'existence d'un paradigme nostalgique.[xi] Et, encore, on pourrait dire que dans le cadre de cette paradigme on peut considérer la nostalgie comme une réaction affective douce-amère, éventuellement associée à une activité cognitive, et qui est éprouvée par un individu lorsqu'un stimulus externe ou interne a pour effet de le transpo-

---

[ix] J. Baudrillard, *Le système des objets, la consommation des signes*, Gallimard, Paris 1968.

[x] N. Heinich, *La gloire de Van Gogh: essai d'anthropologie de l'admiration*, Editions de Minuit, Paris 1991.

[xi] R. Robertson, *After Nostalgia ? Wilful nostalgia and the phases of globalization*, in «Theories of modernity and post-modernity», B. T. Turner (eds), Sage, London 1990, pp. 45-61.

ser dans une période ou un événement issu d'un passé idéalisé. Cette définition insiste sur la dominante affective de la nostalgie et renvoie à la typologie de Baker et Kennedy (1994)[xii] distinguant la nostalgie réelle de la nostalgie simulée.

Mais aujourd'hui il y a des changements sémantique. On pourrait dire que la nostalgie n'est plus ce qu'elle était. Le rock, le funk, le jazz, la bossa nova, non plus.

1.4 LE DESIR DU RETOUR.

Ainsi, le désir du retour auquel renvoie initialement la nostalgie est spatial, et non temporel: ses syndromes naissent du déplacement. La nostalgie était donc un mal guérissable puisqu'il existait un remède pour la dissiper: embarquer dans le premier navire pour retourner auprès des siens. Mais dans sa définition contemporaine, la nostalgie est devenue un sentiment de regrets des temps passés, auxquels on associe a posteriori des sensations agréables. Elle est désormais incurable, seul un voyage temporel permettrait d'en guérir. S'il est évident que l'on puisse attribuer ce changement sémantique à la banalisation et la généralisation de la mobilité mondiale, il semble que ce soit aussi la réaction face à un monde subissant des changements toujours plus effrénés. Les transformations économiques, les innovations scientifiques et les évolutions socioculturelles de la Modernité signifiaient toutes que pour la première fois, le monde dans lequel on finissait ses jours était radicalement différent de celui qui nous avait vu naître. Et cela ne s'est qu'accentué. La nostalgie en disque vinyle traduit cette volonté de retrouver des «référentiels perdus», familiers ou non, puisqu'on peut être nostalgique par procuration, une recherche du lien communautaire perdu. Un jeune issu de ce que l'on appelle communément aujourd'hui la génération Y, qui n'a donc pas connu le rock et le punk des années soixante-dix, peut tout faire pour vivre des jours de gloire, d'une système mythologique globale entre le rock et la musique afro ou afro-américaine, la recherche du mot perdu.

C'est une forme de éclectisme, un reflet de «*l'hétérogénéité profonde de l'individu libre, un au-delà de l'individualisme*»[xiii] (Maffesoli, 1988), c'est aussi la force invisible de l'être-

[xii] S. M. Baker, P.F. Kennedy, *Death by nostalgia: a diagnostic of context-specifics*, in «Advances in Consumer Research», 21, 1, 1994, 169-174.

ensemble. Il s'agit d'une force globale et locale: entre Nairobi, Beyrouth, London, et, encore Kinshasa. Le vinyle connaît actuellement un boom à Beyrouth. Avec les disques microsillons, les Libanais redécouvrent un pan de leur musique. Un sociologue congolais, qui travaille dans une champs des refugiée, m'a dit que la musique, la mémoire de la musique en vinyle c'est encore une forme de mémoire qui résiste a la répression coloniale et postcoloniale. Et, encore a Beyrouth Ernesto Chahoud, le DJ qui habite dans le quartier arménien de Bourj Hammoud a dit qui: *«Depuis deux ans environ, ces disques en arabe sont à nouveau incroyablement populaires. Peut-être parce qu'ils ne sont pas très connus et qu'ils ont ce petit côté exotique. Les gens trouvent ces rythmes plus rapides et vraiment cool»*. C'est encore l'ambivalence simmeliene de la culture.[xiv] Un avis que partage aussi Hisham Mayet de Sublime Fréquences: *«Je m'intéresse à la musique qui jette un pont entre l'ethnographie e l'amplification, car elle est toujours porteuse d'expérimentation».*

C'est la recherche et la fête, l'exotisme élitaire et le recherche de l'histoire, du temps après que Internet a créé une nouvelle dimension temporelle, où passé, présent, futur sont alignés sur un axe horizontal. C'est une méga-archive, à la force de stockage illimité. Il s'agit d'une forme pour arrêter la répétition, transformer l'ordinaire et la vie en une instable jouissance. Toute donnée peut y être mémorisée et consultée. Internet ne fait aucun tri de son contenu, il égalise le niveau de pertinence de toutes ses informations mais il ne donne pas le contact humaine. C'est le «facteur» Apollon, dieu de la musique et de la poésie, de l'éloquence et de la médecine, des augures et des arts, exilé du ciel et condamné à vivre sur la terre, préside aux concerts des neuf Muse, chargé par Zeus de répandre la lumière dans l'univers, qui manque e qui retourne avec les valeurs positifs, étayant le règne de la transparence pour évincer l'angoisse des ténèbres.[xv]

[xiii] M. Maffesoli, *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Libraire des Méridiens, Klincksieck, Paris 1988.

[xiv] L'idée dont part Simmel est élémentaire. Si la sociologie étudie les faits de relation, le sociologue doit donc interroger de manière critique les significations possibles de ces relations sur la base des pratiques sociales quotidiennes. Il doit se demander a) comment ce qui nous relie devient possible et b) quelles sont les propriétés de cette *reliance* qui permettraient de différencier nos pratiques relationnelles, de distinguer l'interaction de la réciprocité, la rencontre de la solidarité, l'action de l'activité. Cfr. P. Watier, *Eloge de la confiance*, Belin, Paris 2008.

[xv] G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*, Dunod, Paris 1992

Si les «samples» de musique arabe sont devenus si populaires, c'est aussi parce que le Moyen-Orient est très présent dans les média. Il y a des images très stéréotypée de la culture arabe, mais cette musique des années 60 et 70 est en totale contradiction avec cette image. C'est le passé qui devient le futur. Le futur d'une société intimiste, La Tyrannies des Intimités, comme l'appelle Richard Sennet,[xvi] pour vivre moins d'expérience et plus d'un frisson. La thèse de Sennet est simple: depuis le XVIIIe siècle, nous assistons dans les sociétés occidentales à un déséquilibre croissant dans la vie sociale et les relations interindividuelles qui s'y déroulent. Celle-ci pour Sennet, était régulée par les contraintes d'un jeu de rôle assignant à chacun une place selon son rang et déterminant son comportement en public. A partir de cette époque, on assiste à, d'une part, l'émergence de la notion de personnalité qui suppose l'existence d'un moi préexistant aux interactions sociales, et d'autre part à une séparation de plus en plus forte, jusqu'à devenir absolue entre vie publique et vie privée. Bientôt, les valeurs que ces sociétés attribuent aux pôles des couples rôle *versus* moi, vie publique *versus* vie privée, sont très déséquilibrées. Le moi, la personnalité intime devient synonyme de vérité et de sincérité, tandis que les rôles sociaux sont dévalorisés comme factices et artificiels. Par ailleurs, la vie privée, en particulier familiale, en ce qu'elle est fondée sur le sentiment, ce dévoilement transparent de la personnalité, prend une valeur presque absolue, et en tout cas bien supérieure à tout engagement dans la vie publique. La thèse de Sennet est iconoclaste, certainement polémique mais il y a des traces de notre identité culturelle avec la fin de la «culture publique», la mort de la *res publica* où chacun se retirant dans le confort et l'enfer narcissique en même temps de sa sphère privée, abandonne tout espace public, toute vie publique, toute politique à la «tyrannie du charisme»: tyrannie du narcissisme d'un côté, tyrannie du charisme de l'autre donc. En plus, la nostalgie constitue une force sociale, un affect qui met en jeu des dimensions performatives et pragmatiques. Publié en 1979, *Yearning for yesterday* de Fred Davis[xvii] est le premier ouvrage à traiter des aspects sociaux de la nostalgie. Prenant à rebours l'idée que les aspirations rétrospectives seraient politiquement régressives et émotionnellement perturbées, Davis révèle le rôle crucial de la nostalgie pour «construire, entretenir et reconstruire nos identités».[xviii] La littérature récente a effectivement montré que la nostalgie,

[xvi] R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano 1982.
[xvii] F. Davis, *Yearning for yesterday. A sociology of nostalgia*, Free Press, New York 1979.
[xviii] *ibid.*, p. 35.

qu'elle prenne la forme d'affect, de rhétorique ou de pratique, participe à la construction des identités collectives sociales, ethniques et nationales.

C'est pour ça que J'ai cherché la nostalgie dans le peuple du vinyle, ou l'*objet, le disque, a cessé d'être un accessoire de la scène, et il devenue le concurrent de l'acteur. Avec d'autres mots, il y a la nécessité* de une ré-écriture des mot, une recherche dans l'archéologie du future,[xix] la recherche des mots pour le lien social, une parole harmonieuse perdue pour le lien sociétale.

Les relations complexes qui existent entre le passé, le présent et l'avenir dans le cadre de la nostalgie, ne porte pas toujours sur le passé. La nostalgie peut avoir une portée rétroactive ou prospective, entre le continu et le discontinu, entre la persistance et le changement, et surtout, entre le passé, le présent et l'avenir. C'est, encore la post-nostalgie et la recherche des mots perdu.

[xix] F. Jameson, *Archéologie du futur. Une désir nommé de l'utopie*, Max Milo, Paris 2007.

L'ENIGMA DELLE «FIGURE» NELLA PITTURA DI MIROSLAV PENGAL

GABRIELLA VALERA

«Enigma», personale di Miroslav Pengal, inaugurata mercoledì 17 maggio 2017 al Teatro Stabile Sloveno di Trieste[i]

[i] Per l'inaugurazione: intervento della prof. Gabriella Valera, Direttore del Centro Internazionale di Studi e Documentazione per la Cultura Giovanile, qui riportato, con la lettura di poesie del *Concorso Internazionale di Poesia e Teatro Castello di Duino* (presieduto dalla stessa Valera); concerto di violino di Felipe José Kopušar Prenz e presentazione del pittore a cura del prof. Mitja Novak.

Entro nella bella sala espositiva del Teatro Stabile Sloveno di Trieste, dove un pubblico numeroso, sorridente, pieno d'attesa, incontra il pittore Miroslav Pengal di cui si sta per inaugurare la mostra «Enigma».

L'atmosfera è gioiosa, come se tutti sentissero di essere in procinto di vivere un evento speciale, qualcosa che ha a che vedere con l'arte e la bellezza.

Ciò che subito mi prende è un'onda di luce.

Viene dalle grandi tele. Cerco immediatamente, come è nel mio carattere e nella mia modalità anche espressiva, una logica di sequenza dell'esposizione che non trovo e in fondo non mi curo troppo di trovare perché sono completamente avvolta da quell' onda da cui mi lascio prendere..

Ecco: i colori incendiano alcune tele; altre invece sono delicate e trasparenti. Si sfumano i lilla dolcissimi in tenui gradazioni di verde acqua (si tratta di olii ma talvolta sembrano acquarelli), con tocchi di azzurro.

Oppure gradazioni di verde quasi petrolio, diluite però in un bianco che le ingentilisce, si trasformano in luce, assorbono qualche tonalità di giallo chiarissimo che si fa più denso, a sua volta, in un altro spazio della tela, dove le pennellate si raccolgono in un nucleo di colore più scuro, tra arancio e marrone chiaro.

Prevale nella mostra (almeno come io la percepisco) l'arancio, e nell'arancio l'oro, che spesso in pennellate sottili, anche fisicamente rilevate, risalta e riempie di brillii l'aria intorno.

Allora davvero l'occhio non riesce più ad allontanarsi dalla tela.

Ci avviciniamo. Si scoprono geometrie che danno ordine ad un apparente caos di colori. Si scorgono un po' in tutte le tele, ma mi limito a indicare quelle sin qui riprodotte.

Nella prima, gli spazi lilla e verde-azzurro si corrispondono rispettivamente a sinistra e a destra (rispetto all'osservatore). Una piccola zona azzurra in alto viene ripresa anche in basso A guardare bene fra le linee che si incrociano limitando i due spazi sembra di vedere un occhio, la sua pupilla. Ma non è uno sguardo inquietante: anzi colori e forme comunicano un senso di pacata sicurezza.

Analogamente nella seconda tela si riconoscono facilmente due zone non completamente estranee l'una all'altra ma delimitate da sottilissime pennellate verticali che si aprono a ventaglio come per accogliere la luce e andare verso l'aggrumarsi di un cielo più scuro.

Infine nella terza (una delle mie preferite) riconosciamo una complessa geometria di strati orizzontali dove si esprimono le armoniche tonalità di colore e di luce. Al centro della tela, però, l'orizzontalità della geometria è interrotta dalla circolarità di due linee che distinguono uno spazio inferiore e uno superiore. I due spazi si toccano e si fondano: una terra, un orizzonte, un cielo, un orizzonte che non confinano ma si toccano e si

fondono solo in un punto, rimanendo poi liberi nella loro separatezza, liberi nella loro integrità, quasi per un dialogo infinito. È qui che si riconoscono i valori figurali della pittura di Miroslav Pengal.

Se ancora più ci avviciniamo alle tele scopriamo altri elementi che ci invitano a riflettere.

Entrando nella sala espositiva (immaginiamoci di nuovo avvolti dall'onda dei colori e della luce, riflessa verso di noi dagli ori che illuminano i dipinti) sulla destra richiama immediatamente l'attenzione una grande tela.

In essa, dal colore acceso, steso con pennellate che danno forma a geometrie visibili, sembra emergere una figura umana, molto stilizzata, si intuisce un corpo grande, delle braccia allargate. In realtà si vede come una croce, e dentro la figura più grande, se si guarda bene verso il basso al centro del petto, si intuisce un'altra figura umana molto piccola appena delineata e meno geometrica. Il valore figurale di questo dipinto sembra tutto essere espresso dalla costrizione dell'essere umano nella geometria della croce, che comunque offre una immagine di grandiosa , contrapposta alla piccolissima dimensione dell'altra immagine che si scorge al centro del petto.

In molte altre tele si scorgono figure umane: intere, allungate, oppure lontane, su sfondi. Oppure si vedono volti, immersi nella matericità dei colori, talvolta capovolti rispetto alla direzione del quadro. In alcune, come in movimento, emergono dall'insieme figure animali, a stento riconoscibili eppure presenti, pesci, volatili: tutto un mondo fatto di sfondi onirici, ritrovati nella percezione di uno spazio, quello della tela, che è nello stesso tempo definito e rinnovato dalla pennellata dell'artista.

Mi piace richiamare di nuovo l'attenzione del lettore sulla terza tela qui riprodotta. Io vedo al centro, proprio dove le due parti del dipinto si sfiorano, emergere un veliero, disegnato a tratti leggeri, che incalza l'onda e viene verso di noi in quella sintesi di mare e cielo che trova la sua apoteosi e la sua trasfigurazione nella straordinaria «distesa» di un paesaggio mentale.

Mi è stato chiesto, durante la cerimonia di apertura della mostra, se potevo leggere alcune poesie che riflettessero quanto andavo sperimentando dinanzi alle tele.

Ed io ne ho scelte alcune. Le riporto perché il lettore sappia come diversi linguaggi ci accolgano in un mondo di «enigmi».

TENEREZZA E INDACO
di Angelica Barona

Nel modo in cui le tue parole
lasciano le tue labbra
mi insegnasti
come scrivere
di atterraggi di farfalle.

(da Il gesto e la Genesi / The Gesture and the Genesis, Poesie dei vincitori del Concorso Internazionale di Poesia e Teatro Castello di Duino, XII edizione, a cura di Gabriella Valera, Ibiskos Editrice Risolo, Empoli 2016)

Leggiamo questa poesia con i suoi suoni e il suo mistero. Quanto può essere lieve e morbido il posarsi delle farfalle sulla terra degli uomini, e quanto grande il mistero della poesia che raccoglie parole inviate verso il cielo per ricongiungere la scrittura alla voce, la parola agli spazi del nostro dire e del nostro trasfigurare. Terra e cielo si toccano nel punto preciso in cui la «figura» emerge (come il veliero qui le farfalle) nella nuova realtà dell'arte.

PASSANTE
di Antonio Pedro Faro (Brasile)

E quasi andassi
per una strada di pietre
e le osservassi
intatte solide integre

E quasi vedessi il cielo
al di sopra del corpo

E le stelle
solitarie, ma lì,
vivide, brillanti, appese all'eterno
come un quadro in un museo
di giorni, di anni,

e lì appesi oggetti.

E quasi da lì mi osservassi
nell'antico specchio di inutile tugurio
di architettura immortale,
e vedessi il mio riflesso, il mio essere
abiezione dell'infinito;
e tutt'intorno gli edifici, ridenti giocosi,
e la mia effimera esistenza
transeunte.

(Da «Dopo il viaggio/After the Journey, Poesie dei vincitori del Concorso Internazionale di poesia e Teatro Castello di Duino XI edizione, a cura di Gabriella Valera, Ibiskos Editrice Risolo, Empoli 2015)

Qual è in questa poesia il punto di incontro fra cielo e terra? Il viandante, il suo sguardo, tiene insieme le due «visioni» e la prospettiva è rovesciata, convessa, perché egli stesso guarda lo specchio del cielo e si guarda dallo specchio del cielo. Tutto sospeso, come nella vita: il testo caratterizzato da un'allusiva incompiutezza sintattica è nel suo complesso «figura» dell' «essere transeunte», nell'universo stellare fatto di luminosa materia.

Infine:

Amore senza tempo
votato al suo compiersi
come onda lunga e dolcissima
che accompagna il volgere dell'universo
Sul ciglio della notte
scorgo uomini e cose
sfiorare il silenzio

di Gabriella Valera
(da Gente della mia vita, Ibiskos Editrice Risolo, Empoli 2004)

Giungiamo così a conclusione.

Cosa è l'enigma se non un'onda lunga, che accompagna il volgere dell'universo?

Un'onda di luce, di colori e di notti, di figure transeunti che appena si scorgono, che passano nelle tele dell'artista (o nelle parole del poeta), quasi ignote, eppure presenti nella grande materia di cui è fatto il gioco dell'universo; lo sfiorarsi di cielo e terra, di piani diversi, nello sfumare di colori e sentimenti e pensieri. Le «figure» dell'enigma nella pittura di Miroslav Pengal prendono forma: talvolta umana, talvolta di esseri animati o inanimati, nelle geometrie sapienti create dallo sguardo incantato dell'artista, per scomparire presto nell'energia del tutto che, dalle tele, raggiunge l'osservatore accompagnandolo nella visione con le sue domande.

****

Dopo la mostra: una poesia di Libera Zivian per il pittore Miroslav Pengal (ispirata dai suoi dipinti)

MI RIMANE NEL RICORDO UN SOGNO

Il mio finto mistero
è il sistema lunare
là nel cielo.

Ma il sentimento
sta quasi per andare via,
volando con le ali della bellezza,
con l'aquila della bianca nera morte.

Poi le rondini e i gabbiani
con i colori della magia
nelle luci delle stelle
tra il mare e l'arcobaleno
e i raggi del sole al tramonto.

Ma i veri sogni
che non finiscono mai,
quelli notturni, quelli del cielo...

le nuvole, i miei pensieri
sono i ricordi della nostra felicità:
nell'universo
all'inizio dell'ombra
fino al segno del cuore.

Di Libera Zivian
(inedita pubblicata con il permesso dell'autrice)

MARIO FARAONE nasce a Tripoli (Libia) nel 1960, esperienza interculturale che lo ha oltremodo segnato, indirizzandone scelte ed esperienze, e stimolando molti dei suoi interessi e passioni, come la cucina, il bricolage, il decoupage, l'andare per sentieri di montagna come direttore di escursione del CAI di Roma, e l'amore per le letterature di lingua inglese. È dottore di ricerca in Letterature dei Paesi di Lingua Inglese (Università di Roma «La Sapienza» - Istituto Universitario Orientale, Napoli), e *Fellow* della Christopher Isherwood Foundation at the Huntington, Los Angeles. Ha insegnato «Letteratura Inglese» e «Letterature dei Paesi di Lingua Inglese» presso il Corso di laurea in Scienze e Tecniche dell'Interculturalità all'Università di Trieste, e alle università di Roma, Cassino, Pescara e Foggia. Dirige insieme a Gianni Ferracuti la rivista *Studi Interculturali* (*interculturalita.it*). Ha pubblicato *Un Uomo Solo*, studio monografico su narrativa autobiografica e rinnovamento spirituale nell'opera di Christopher Isherwood, autore che rappresenta uno dei suoi maggiori ambiti di indagine e di ricerca. Ha inoltre pubblicato studi e saggi su politica e letteratura negli anni Trenta; «Englishness» e «Britishness»; la Diaspora indiana e caraibica nel Regno Unito; le influenze interculturali di filosofie e religioni orientali nella cultura britannica e americana; William Shakespeare, Jonathan Swift, William Beckford, Cristina Trivulzio di Belgioioso, Florence Nightingale, Ralph Waldo Emerson, Anthony Trollope, James Joyce, T.S. Eliot, Thomas Wolfe, Christopher Isherwood, Edward Upward, Rex Warner, Giorgio Manganelli, Anthony Powell, Samuel Beckett, e su Sherlock Holmes tra Oriente e orientalismo in racconti canonici, apocrifi e adattamenti cinematografici e televisivi. Dopo aver curato con Martina Bertazzon, Giovanna Manzato e Roberta Tommasi *Scorci improvvisi di altri orizzonti: sguardi interculturali su letterature e civiltà di lingua inglese* (LULU, 2008), volume di saggi sulle letterature dei paesi anglofoni, tratti da tesi in «Scienze e Tecniche dell'Interculturalità» di cui è stato relatore all'ateneo di Trieste (*<http://www.lulu.com/>*), 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; *Su il sipario, Watson!*, la prima edizione critica e annotata dei drammi teatrali di William Gillette e Arthur Conan Doyle su Sherlock Holmes; e ha curato con Gianni Ferracuti e Valentina Oppezzo *La più nobile delle arti: saggi, racconti e riflessioni su bugia, falsità, inganno e menzogna*, volume collettaneo multidisciplinare per i tipi di LULU, Morrisville, North Carolina. Attualmente sta curando un volume di studi su pregiudizi e stereotipi in ambito interculturale, e scrivendo uno studio monografico sulla percezione in ambito anglosassone della Grande Guerra nel Carso.

RAFFAELE FEDERICI nasce in Umbria nel 1959 dove vive e lavora. Da anni pratica una pittura segnica, ricca di effusioni cromatiche legate alle terre, inconfondibile rispetto a qualunque altra visione informale. Coniuga la ricerca artistica alla ricerca intellettuale nella costante definizione di parole e immagini pertinenti al tempo vissuto. Ha esposto in diverse città italiane, in Russia e in Francia. I suoi quadri sono presenti in molte collezioni sia in Italia sia all'estero. È docente di Sociologia dei Processi Culturali e della Comunicazione all'Università degli Studi di Perugia, presso il Dipartimento di Ingegneria Civile e Ambientale. Studioso del pensiero simmeliano e orteghiano ha tradotto in italiano alcune opere di Robert Michels. Si occupa di sociologia dei processi culturali, sociologia della comunicazione, sociologia dell'arte e del paesaggio e sociologia e antropologia della salute. Su questi temi ha pubblicato, fra l'altro: *L'esperienza della città - introduzione alla Sociologia di Parigi di Robert Michels* (Perugia, 2013), *Sociologie del segreto* (Milano, 2012), «Introduzione alla lettura» di *Intorno al problema del Progresso* di Robert Michels (Roma, 2011), *Farmaci, farmacisti e anziani. Il farmaco come se la persona contasse* (con R. Garzi) (Perugia, 2009), *Le prospettive relazionali nella ricerca sociologica della salute* (con R. Garzi) (Milano, 2006), *Elementi sociologici della creatività* (Milano 2006). È membro del Centre Interdisciplinaire d'Analyse des Processus Humains et Sociaux presso

l'Università Rennes 2 (Francia), del Centro di Studi della Sicurezza Umana di Narni e dell'Accademia delle Belle Arti Pietro Vannucci 1573 di Perugia.

GIANNI FERRACUTI insegna Letteratura Spagnola presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste. Pubblicazioni recenti: su *Studi Interculturali: «Un po' serpente e un po' gatta in amore...»: il flamenco e l'identità culturale andalusa I. Il Flamenco nella stampa di fine Ottocento*, 2017; «Dio e le religioni: il problema filosofico della storia delle religioni in Zubiri», 2016; «Temi interculturali nel teatro di Cervantes (per il IV centenario della morte), 2016; «"Dejándome llevar de un impulso romántico": Valle-Inclán e l'esotismo messicano della *Sonata de estío*», 2015; «"Il punto di vista crea il panorama": molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset», *Studi Interculturali*, 2015; «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla ribellione delle masse», 2015; «"!Qué distinta pudo haber sido nuestra vida!" *Sonata de otoño* e gli esiliati della modernità», 2014; «José Ortega y Gasset e il modernismo: cento anni di *Meditaciones del Quijote*», 2014; «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», 2014; «Una teoria sul gioco del *duende*», 2013; «L'autonomismo andaluso e Blas Infante», 2013; «Deblica Barea: la tradizione segreta del flamenco, 2013. Altri saggi recenti: «Le radici moderniste delle *Meditaciones del Quijote* di Ortega y Gasset», in G. Cacciatore, C. Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016; «Jünger, il realismo sociale e la "terza navigazione" di Evola», in L. Iannone (ed.), *Ernst Jünger*, Solfanelli, Chieti 2015; «Liberalismo, socialismo, nazione, realismo politico: la polemica Ortega-Romanones», in *Rivista di Politica*, 2013; «"La emoción interior y el gesto misterioso": i racconti galanti di Valle-Inclán», in *Rocinante, Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana*, 2012/2013. Monografie: *L'origine e le differenze: l'idea di realtà in Zubiri e la prospettiva interculturale*, 2017; *Iacobus: storie e leggende del Camino de Santiago*, 2015; *Profilo storico della letteratura spagnola*, 2013; *Traversando i deserti d'occidente: Ortega y Gasset e la morte della filosofia*, 2012; *Cansóse el cura de ver mas libros... Identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro*, 2011; *Modernismo: teoria e forme dell'arte nuova, 2010.*

PIER FRANCESCO ZARCONE Laureato in Giurisprudenza e dottore in Diritto Canonico, svolge un'intensa attività di ricerca su tematiche di storico-religiose, teologie cristiane, filosofia, dottrine politiche, ed è autore di numerose monografie, tra cui: *Rousseau totalitario* (Ege), *Il lato oscuro della democrazia* (Il Cerchio), *Portogallo anarchico e ribelle* (Samizdat), *Los amigos de Durruti nella rivoluzione spagnola* (Samizdat), *Gesù profeta rivoluzionario* (Macrolibrarsi), *Gli anarchici nella rivoluzione messicana* (Massari), *Dopo il quinto sole. Il Messico e le sue rivoluzioni* (Massari), *Os anarquistas na Revolução mexicana* (Faísca), *Spagna libertaria* (Massari), *Islam. Un mondo in espansione* (Massari), *Il Messia armato. Yeshu bar Yoseph* (Massari). Su *Studi INterculturali* ha pubblicato: «Gli ismailiti di Alamūt: Assassini o mistici», 2016; «Approccio a un Messico problematico», 2016; «Califfato ottomano e Islām nella prima guerra mondiale», 2015; «Filosofia islamica araba e persiana», 2015; «La "questione" palestinese, 2014; «Martin Buber e l'anarchismo», 2014; «Mondo islamico, laicità e secolarizzazione», 2014; «Ostacoli arabi allo sviluppo arabo», 2013; Riflessioni su cristianesimo e islam», 2016; «Turchia, minoranze e laicità», 2013.