

# studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 1/2019 ISSN 2281-1273  
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI  
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE





*La Havana, Cuba, 1959*

*Studi Interculturali* #1 / 2019

issn 2281-1273 - isbn 978-0-244-49799-6

*Mediterránea* - Centro di Studi Interculturali

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Trieste

[www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it)

A cura di Gianni Ferracuti.

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti

*Studi Interculturali* è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo [www.interculturalita.it](http://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. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti.

*Mediterránea* ha il proprio sito all'indirizzo [www.ilboleroDIRAVEL.org](http://www.ilboleroDIRAVEL.org).

Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 27.06.19.

Gianni Ferracuti

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Trieste

Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

## Sommario

<i>In memoriam Manuel Rossini</i> .....	7
Ottavio di Grazia:	
<i>Ascolto e azione: sul libro dell'Esodo</i> .....	9
Gianni Ferracuti:	
<i>Il Politico e l'idea di nazione: intorno a Mirabeau el político di Ortega y Gasset</i> .....	39
Pier Francesco Zarcone:	
<i>Lo spegnersi del Messico post-rivoluzionario</i> .....	81
Rosanna Pozzi:	
<i>La città nella lirica di Mario Luzi: presenza costante in dinamico mutamento</i> .....	127
Anna Annichiarico:	
<i>Centri di culto panjabi nella Valle del Chiampo:</i> <i>riadattamenti e seconde generazioni</i> .....	163
Claudio Prencis:	
<i>Una dedica gioiosa per Gioconda Belli</i> .....	195
Davide Aliberti:	
<i>Lingua viva o «museo vivente»? Le principali innovazioni lessicali,</i> <i>morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo</i> .....	201
Ksenija Radovic:	
<i>El orden simbólico de la madre en Las genealogías de Margo Glantz</i> .....	219
Simona Cipolletta:	
<i>Carmen de Burgos</i> .....	225



*In Memoriam*

MANUEL ROSSINI (1979-2019)

Una grave malattia ha interrotto prematuramente la vita e gli studi di Manuel Rossini, filosofo preparato, rigoroso, capace di prospettive originali e ricche di intuizioni. Aveva collaborato con *Studi Interculturali* con un suo saggio intitolato *Il sillabario del biopotere: immagine, dominio e mobilitazione totale*, (pubblicato sul volume 1-2/2016, pp. 97-133), un testo di grande spessore, che anticipava una linea di ricerca di grande interesse.

Dopo la Laurea all'Università di Bologna, Rossini aveva conseguito il dottorato in Filosofia e antropologia all'università di Parma con una tesi su *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*; si era poi trasferito in Germania, dove aveva iniziato la sua carriera accademica, condividendo le incertezze e il precariato dei nostri migliori intellettuali espulsi da un'università, quale è quella italiana, disinteressata al merito e alle capacità, ed era docente incaricato di filosofia presso il Dipartimento di Filosofia e l'Istituto di Sociologia dell'Albert Ludwigs Universität di Freiburg i. Br.

Oltre a collaborare con prestigiose riviste, ha pubblicato nel 2009 il volume Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage” (Armando, Roma), il carteggio Karl Löwith-Leo Strauss, Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. (Carteggio 1932-1971), (Carocci 2012), e con Luca Montanari: L’ ambivalenza della modernità. Karl Löwith, Rudolf Bultmann e i fondamenti cristiani dell’Occidente (Trauben 2014). Il suo ultimo libro è stato dedicato a I non luoghi dell’inumano. Maschera e catastrofe: sulle tracce di Ernst Jünger (Ombre Corte 2015).

Tra i suoi saggi: «Dio e uomo nell’epoca della desacralizzazione. Karl Löwith e il superamento del cristianesimo», *Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione*, n. 15, gennaio-giugno 2004, pp. 187-96; «Löwith: persona e individuo tra Dio e nulla. Il turbine dell’esistenza tedesca e la pacatezza della *mediocritas*», *Itinerari*, 2004, n. 3, pp. 71-80; «Frammenti di un’Europa perduta. Stefan Zweig, Karl Löwith e il “mondo di ieri”. Un abbozzo», *Segni e Comprensione*, a. XX, n. s., n. 58, Maggio- Agosto 2006, pp. 145-52; «Il destino dell’Europa. Löwith interprete di Nietzsche e Weber», *Aquinas*, 2-3, 2006, pp. 579-96; «Karl Löwith, i teologi e l’escatologia heideggeriana. Note critiche», *Filosofia e Teologia*, 1/2006, pp. 51 - 63; «Tre figure del radicalismo tedesco nella filosofia di Karl Löwith», *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, 3/2006, pp. 97-120.

La redazione di *Studi Interculturali* si associa al dolore dei familiari e di quanti hanno avuto modo di apprezzare le qualità umane e intellettuali di Manuel.



## ASCOLTO E AZIONE: SUL LIBRO DELL'ESODO

*Ottavio Di Grazia*

«E prese (Moshè) il Libro del Patto e lesse nelle orecchie del popolo. Ed essi dissero: Tutto ciò che ha detto il Signore faremo e ascolteremo». (Esodo 24, 7).

### *1. Premessa*

Dall'impetuoso flusso di eventi con cui ha inizio e si sviluppa la storia dei figli di Israele, affiora una straordinaria epopea che, attraverso l'affascinante fondersi di segni e parole in irreversibile espansione, ha prodotto storie straordinarie dall'intreccio quasi irrealistico con il sapore delle fiabe. Teneri e severi *Rabbi*, pronti al sorriso e al gioco, dotati di un gusto spiccato per il paradosso; virtuosi di un linguaggio denso di controsensi e ossimori, per secoli

hanno studiato e insegnato la *Torah*, raccontando storie e leggende incantevoli, complesse e ardite costruzioni del pensiero, che non sono mai state vuote speculazioni filosofiche, ma sorprendenti squarci di sapienza umile e paziente. Essi erano consapevoli che la verità va cercata, interrogata, ma mai posseduta. Le infinite voci che si rincorrono nei *midrashim* dicono, anzi, l'impossibilità per alcuno di possedere la verità. I Maestri leggevano la Bibbia, narrandola e variando continuamente e con disinvoltura prospettive e significati. Perché solo così ci si può avvicinare agli inesauribili significati della Scrittura. Un mondo di storie, di lampeggianti spunti di interrogazioni che si soffermano su un problema per rifrangerne, come un prisma, più luci. Vicende sorprendenti nella loro disparata varietà che hanno sempre un'unica finalità: illuminare un particolare delle *Scritture* in modo da renderlo pienamente presente nella sua multiforme intensità. Storie che raccolgono una voce perché si possano ascoltare infinite altre voci disposte a una significazione illimitata. Scritte a commento del testo biblico queste storie sono raccontate attraverso le divagazioni, le parabole che la tradizione ebraica ha elaborato e tramandato. I temi biblici della creazione, di Adamo, delle dieci generazioni, del diluvio universale, le storie dei patriarchi: Abramo, Isacco, Giacobbe e delle loro mogli e tribù, le aggrovigliate storie dei dodici figli di Giacobbe - Giuseppe in particolare - e con la vicenda tormentata di Giobbe che ci spalanca la grandiosa epica di un'umanità, troppo umana, con i suoi travagli, le sue interminabili peregrinazioni, gli stati d'animo, gli eroismi e le sconfitte. Storie che ci accompagnano nell'intricato stratificarsi delle narrazioni della creazione del mondo, con i suoi arcani misteri e il loro riportarci sulla terra, fornendo la trama, il tessuto stesso, del narrare, gli archetipi delle figure narrative non solo relative alla tradizione ebraica. Le storie di Giuseppe, il figlio prediletto di Giacobbe, strappato al padre e condotto schiavo in Egitto dove raggiungerà i più alti vertici del potere, sono intessute non solo da una grandiosa epopea, ma anche dalla sua fragile umanità e dalle sue debolezze. Storie che hanno ispirato una vasta letteratura, basti pensare alla monumentale opera di Thomas Mann.<sup>1</sup> La tensione drammatica che accompagna le vicende di Giuseppe diventa densissima con la storia di Giobbe, sospesa com'è tra cielo e terra e su un abisso senza fondo. Il suo sofferto dialogo con Dio, oltre a introdurci ai grandi temi della fede e dell'inconoscibilità di Dio, ci introduce all'interno di quell'universo di domande senza risposte che ancora oggi accompagna ogni umana ricerca del senso delle

<sup>1</sup> T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, 2 voll., Mondadori (I Meridiani), Milano 2000.

cose. Storie che ci raccontano i temi dell'esilio, del deserto, del domandare, dell'errare. Storie dove compaiono, uno accanto all'altro, come nelle favole, dove i tempi di tutte le epoche convergono, Adamo ed Eva, Noè, Abramo e Giacobbe. C'era una volta... c'era una volta e c'è... C'era una volta Abramo... Si racconta che la notte in cui venne al mondo Abramo «*gli astronomi e i savi di Nimrod si recarono a casa di Tare e qui banchettarono festeggiando insieme a lui. Era molto tardi quando presero congedo, e uscendo di casa levarono lo sguardo al cielo stellato: ed ecco, videro arrivare da oriente una grande stella che percorse il firmamento in lungo e in largo*». Gli indovini capirono che il figlio di Tare che nasceva quella notte sarebbe stato il padre di una numerosa progenie, come le stelle del firmamento. C'era una volta Sara distrutta dal distacco dal figlio e poi Giacobbe, le sue mai concluse fughe, i suoi sogni, l'insanabile distanza da Esaù, e Rebecca che alla vista del giovane sposo si vela. E come in una interminabile favola che i bambini chiedono che venga raccontata ancora una volta e poi ancora, questi personaggi biblici ci appariranno in qualche modo imprevisi, nuovi. I maestri dei *midrashim*, narrano queste storie con assoluta familiarità, variando di volta in volta con disinvoltura le prospettive e riescono a restituire a quelle storie sacre l'immediatezza e l'incanto delle favole. Tuttavia esse non si offrono solo alla nostra curiosità, ma alla nostra riverenza. Esse, infatti, rappresentano un tentativo di cogliere gli infiniti significati delle Scritture e non come si è creduto per secoli «*un coacervo di fantasie poetiche non disgiunte dai deliri di insani visionari*».

Abraham J. Heschel ha scritto che «*dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme, Israele è vissuto in un paese di pergamena*».ii Per secoli i figli d'Israele, senza terra, nel lungo esilio, sono riusciti a sopravvivere proprio grazie alle Scritture che hanno saputo custodire, trascrivere, meditare, commentare, narrare, difendere. Le opere della letteratura talmudica, i *midrashim* sono, da questo punto di vista, di primaria importanza. In epoca postbiblica, quando i morsi dell'esilio, di una vita gettata nell'insicurezza, nella precarietà assoluta, il tornare con la memoria viva ai personaggi e agli eventi dell'antico Israele rappresentava una sfida e un ripensamento critico. Una sfida alla morte, alla solitudine e un ripensamento critico che consentiva di essere presi nelle maglie di una storia che si chiama *Toledot* (generazioni), e le passioni, le gioie, le sofferenze di una generazione si incidono nelle fibre delle successive. Da questa miracolosa esperienza nascono queste storie. L'immaginario del popolo ebraico

ii A. J. Heschel, *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2013.

guardava al passato riflesso nella Bibbia e per questo tutte le sue creazioni assumono una tonalità epica grandiosa e l'umile ragionevolezza di storie, anche minime, nelle quali non possiamo non riconoscerci.<sup>iii</sup>

## 2. Questioni metodologiche

Prima di rendere conto dei temi in essi affrontati a proposito del tema *Ascolto e Azione* è opportuno chiarire alcuni aspetti metodologici che accompagneranno queste riflessioni.

Inizierei notando che nel Libro *dell'Esodo*, come d'altronde in tanti altri testi biblici, vi sono momenti che per essere compresi devono necessariamente essere messi in collegamento con quanto li precede e quanto li segue. Per fare questo, nulla di meglio che seguire il metodo midrashico, che si accosta ai testi sacri liberamente, proprio grazie alle possibilità intrinseche offerte dalla lettura «infinita» dei testi biblici stessi.<sup>iv</sup>

Per metodo midrashico s'intende quello basato, appunto, sul *midrash*. La parola *midrash*, deriva dalla radice DRŠ, *darash*, che significa cercare, chiedere, investigare, studiare, spiegare, interpretare. Si racconta che i masoreti (i grammatici ebrei che fissarono le regole di pronuncia del testo biblico in Palestina e in Babilonia nei secoli VII-X), contando tutte le parole che componevano la *Torah*, si resero conto che la metà del loro numero corrispondeva a un passo del Levitico in cui compariva due volte di seguito il termine *darash* (Lv 10, 16). Anche Rashì, il celebre commentatore medievale della Bibbia e del Talmud, sicuramente il più importante di tutta la storia ebraica, ha insistito su questa scoperta dei masoreti. Se *darash*, ricercare, cercare è il cuore della *Torah*, i *darshanim* sono coloro che usano il *midrash* per scavare a fondo la Bibbia e in particolare la *Torah*, per rendere sempre più accessibili e attuali il loro insegnamento. Insegnamento, che traduce *Torah*, è il termine che meglio esprime l'atteggiamento intellettuale e esistenziale ebraico fondamentale. Da questo punto di vista il *Midrash* non è tanto e non solo, un genere letterario (*Midrash* è, appunto, anche la prima parola del titolo di un gran numero di opere letterarie: basti ricordare

<sup>iii</sup> Devo la ricostruzione contenuto in questo paragrafo all'opera straordinaria di Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, Adelphi, Milano: vol. 1, *Dalla creazione al diluvio* 1995; vol. 2, *Da Abramo a Giacobbe*, 1997; vol. 3, *Giuseppe, i figli di Giacobbe, Giobbe* 1999; vol. 4, *Mosè in Egitto, Mosè nel deserto* 2003; vol. 5, *Verso la Terra Promessa*, 2014 e vol. 6, *Da Giosuè e Esther*, 2016.

<sup>iv</sup> Cfr. M.-A. Ouaknin, *La lettura infinita*, trad. it. di O. Di Grazia, ECIG, Genova 1998.

la serie del *Midrash Rabbah*, cioè del «Grande *Midrash*» a molti libri della Bibbia), quanto piuttosto il punto di partenza dal quale ogni gesto, ogni atto di vita, determinato da quel che lo consente e dal quale si irraggia e reso concreto dal fatto di essere un atto comune, diventa necessariamente un fatto esemplare e dunque da raccontare perché non se ne perda la memoria e diventi significativo anche per noi, oggi. Gesti, parole: anche i più assurdi e paradossali. Come diceva un chassid: «*Io non vado dal Rabbi per il suo insegnamento della Torah, ma per vedere come si allaccia le scarpe*».<sup>v</sup> Attraverso la *derashah*, ossia l'interpretazione e il commento dei testi, si va alla ricerca dello spirito delle *Scritture*. In definitiva il *midrash* esprime e attualizza i contenuti della narrazione biblica che, affidati a immutabili testi sacri, devono però continuare nel tempo. Se è vero, che la Bibbia è la parola di Dio rivolta *agli uomini*, ovvero, che «*la Torah parla la lingua degli uomini*»,<sup>vi</sup> è legittimo leggere il testo biblico in maniera da coglierne in pieno ogni insegnamento. I Maestri ebrei definiscono lettura «semplice» della Bibbia (*peshat*), quella che coglie solo il suo senso letterale. Ma essa è solo una prima tappa verso la sua comprensione. Per accedere al senso profondo della parola di Dio, ai suoi livelli multipli di significato, occorre un altro approccio. Pertanto, andare oltre il significato letterale dei versetti biblici per farne scaturire domande, nuovi approcci e interpretazioni è uno degli insegnamenti più significativi che questa tradizione ci ha consegnato ed è anche una delle modalità che è alla base del dialogo così come si è andato sviluppando, fin dai racconti biblici.

Il primo *darshan* storicamente collocabile (circa 458 a.C.) compare in Neemia (8, 3-4). Si tratta di Esdra, lo scriba, che lesse davanti alla strada che era di fronte alla porta dell'acqua, dalla mattina fino a mezzogiorno, alla presenza di donne e uomini, la *Torah*, dandovi un senso e facendo loro comprendere il significato della lettura. Altri *darshanim* gli succedettero e diedero un senso ai libri della *Torah* che leggevano, facendone comprendere il significato al popolo. Altri raccontarono, si incontrarono, si scontrarono in quel gioco infinito

<sup>v</sup> A. Mendel, *La via del Chassidismo*, Longanesi, Milano 1965, p. 12.

<sup>vi</sup> J. Neusner, *I fondamenti del giudaismo*, Giuntina, Firenze 1992, p. 98. Un antico maestro della *Mishnah* Ben Bag Bag, diceva: «*Volgila e rivolgila, tutto vi è in essa [nella Torah]*». Sta tutto nella *Torah*, ma bisogna voltarla e rivoltarla. Dio ha parlato, ma l'uomo deve aggiungere il commento. Il testo appena citato è tratto da *Avot*, 5, 22. *Capitoli* [o, meno propriamente, «Massime»] *dei Padri*, uno dei trattati della *Mishnah*; in italiano si possono leggere nell'edizione a cura di A. Mello, *Deti di rabbini. Pirqè Avot* con i loro commenti tradizionali, Qiqajon, Magnano (BI) 1993; ma anche Y. Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*, Giuntina, Firenze 1999.

di interpretazioni che fa della lettura ebraica della Bibbia anche un affascinante viaggio nel tempo.

Il *midrash*, il modo in cui i Maestri leggevano e vivevano la Bibbia, (ma bisognerebbe dire: leggono e vivono la Bibbia), è un tipo di insegnamento per esplosioni. «Opera su periodi, parole e spesso perfino su singoli fonemi o lettere del testo [...]. Il testo dato non è però un testo qualsiasi, bensì quell'agglomerato di messaggi insieme etici, giuridici, storici, narrativi e religiosi contenuti nei primi cinque libri della Bibbia».vii Un insegnamento per esplosioni che si interroga perfino sul valore numerico delle lettere, sul loro disporsi, sugli spazi vuoti fra una parola e l'altra, con consapevole libertà. Se Dio ha creato il mondo, all'uomo è dato di completare la creazione attraverso questa insonne fedeltà alla *Torah* le cui parole deve continuamente interrogare e interpretare, fino a esasperare le situazioni, fino a mostrare il paradosso, del silenzio di Dio e l'impossibilità di sondarne il mistero. Quando il Secondo Tempio venne distrutto e la diaspora divenne una tragica ferita nella carne e nella vita dei figli di Israele, l'unico legame che li tenne (e li tiene insieme) fu ancora la *Torah*, da studiare, discutere, rendere comprensibile. I figli di Israele hanno saputo custodire le parole delle Scritture, le hanno trascritte, meditate, cantate, pregate, difese fino al martirio.

Il Midrash, «nasce come insegnamento orale e diventerà tradizione orale, scaturisce quindi dal bisogno e dalla determinazione a estrarre dalla fissità della parola scritta, lezioni sempre nuove e costantemente cangianti, in modo da tener vivo lo spirito dello scritto con una stretta aderenza ai problemi contingenti, e cercando di prevenire i problemi futuri».viii

Il *midrash* è, dunque, un modo di interpretare il testo biblico basato, fra l'altro, su giochi di parole e calcoli del valore numerico delle lettere che formano ogni parola. Da questi «giochi» scaturiscono profondi insegnamenti così come godibili leggende che scavano la Scrittura.<sup>ix</sup> La spiegazione della Scrittura di taglio midrashico è perpetuamente connessa al

<sup>vii</sup> G. Limentani, *Il Midrash. Come i Maestri ebrei leggevano e vivevano la Bibbia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1997, pp. 12-3.

<sup>viii</sup> *ibid.*, p. 14

<sup>ix</sup> Nata nell'antica tradizione orale, a cominciare dal II secolo la produzione midrashica verrà ordinata in varie raccolte, la più importante delle quali è il *Midrash Rabbà*. In sintesi si può affermare che quest'ambito esprime l'instancabile attività di indagine sul testo rivelato compiuta dal popolo ebraico: «Il Midrash è anzitutto e soprattutto un'attività religiosa, l'eterno dialogo d'Israele con il suo Dio». G. Stemberger, *Il Midrash*, Dehoniane, Bologna 2006, p. 31. La bibliografia su questo tema è sterminata, qui desidero ricordare: A. Luzzatto, *Leggere il Midrash*, Morcelliana, Brescia 1999; D. Banon, *Il Midrash. Vie ebraiche alla lettura della Bibbia*, San Paolo, Milano 2001; D. Banon, *La lettura infinita. Il*

presupposto che ogni passo biblico sia dotato di una pluralità di spiegazioni che spesso si susseguono coordinate tra loro da questa semplice formula: *davaracher* (letteralmente «altra parola»). Il *Midrash* contraddistingue perciò l'esistenza di un dialogo perenne tra il testo e la comunità interpretante: «Finché ci sarà, un popolo di Dio ci sarà sempre *Midrash*, cambierà solo il nome».x Occorre tuttavia precisare che, pur prendendo il suo avvio da un testo scritto, l'oggetto di attenzione dell'esegesi rabbinica non è costituito da un'opera letteraria qualsiasi, ma dalla *Torah* intesa in senso ampio come unità organica di *Torah* orale e di *Torah* scritta.xi

*Midrash e le vie dell'interpretazione ebraica nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2012; E. Wiesel, *Personaggi biblici raccontati con il Midrash*, Giuntina, Firenze 2008; O. Di Grazia e J. Costa, *La Bibbia raccontata con il Midrash*, Paoline, Cinisello Balsamo 2008.

x A. Luzzatto, *Leggere il Midrash*, cit., p. 43.

xi Il termine ebraico *Torah* deriva dal verbo *jarah* «istruire, ammaestrare» e indica palesemente l'insegnamento di qualcosa. Tuttavia in seguito alla traduzione greca della Bibbia, detta dei LXX, è stato assunto il significato dato dal termine greco *nómos*, ossia «legge». Tuttavia, la traduzione greca, successivamente adottata dal latino e poi dalle lingue moderne, non rende la complessità del termine ebraico, che pur rinviando certamente al significato di «legge», esprime qualcosa di più articolato. *Torah*, dunque, significa «insegnamento, guida». Non si tratta quindi di leggi fondate giuridicamente, emanate da un sovrano, ma di istituzioni, norme di vita e di comportamento. Questa traduzione, filologicamente limitante rispetto ai molteplici significati del termine in ebraico, ha favorito l'insorgenza di equivoci particolarmente rilevanti se riferiti all'accezione più alta della parola. Pertanto, rendere, come fa anche il *Nuovo Testamento*, questo insieme di testi con la parola «Legge», non è di per sé errato - la posizione privilegiata attribuita alla *Torah* scritta da parte del giudaismo deriva anche dal fatto che sono gli unici libri biblici posti a fondamento dei precetti (*mizwot*) - ma contribuisce certo a rafforzare il diffuso equivoco di intendere il giudaismo come una religione puramente legalistica. Di seguito sono indicati alcuni testi di riferimento sul tema: E. L. Bartolini e C. Di Sante, *Ai piedi del Sinai: Israele e la voce della Torah*, Dehoniane, Bologna 2015; G. Borgonovo, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Torino 2012; H. Peli Pinchas, *La Torah oggi*, Marietti, Genova 2000. Per una introduzione complessiva all'ebraismo, ho consultato in particolare: A. Paul e P. Crespi, *In ascolto della Torah. Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 2006; P. Stefani, *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 1995. Piero Stefani è anche autore di due densi volumetti che si pongono come utili strumenti introduttivi a, rispettivamente: *La Bibbia*, Il Mulino, Bologna 2004, e a *Gli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2010. Si veda inoltre, M.-A. Ouaknin, *Le dieci parole. Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, trad. e Prefazione di Ottavio Di Grazia, Paoline, Cinisello Balsamo 2001.

Per parlare della lettura ebraica della *Scrittura* bisogna occuparsi di quanto il giudaismo rabbinico<sup>xii</sup> ha chiamato *Torah orale*. Vale a dire ci si deve riferire non al testo biblico, ma a qualcosa di «altro» a esso riferito. Per comprendere lo specifico del giudaismo rabbinico, non è perciò sufficiente indicare la centralità della *Torah scritta*. La *Torah*, va intesa, certamente, come simbolo dell'intero «sistema religioso» ebraico. Infatti, tutti i punti fondamentali della vita e della storia d'Israele giungono, a pieno compimento proprio attraverso quest'unica parola. L'allargamento dell'area semantica accentuò la pluralità di significati propri di una parola già in precedenza non certo riservata al solo *Pentateuco* (cfr. per esempio *Pr* 1,8). L'estensione dell'uso del termine si è consolidata negli scritti rabbinici. In essi, oltre alla *Torah scritta* (*Torah she-bi- ketab*), esiste, infatti, la *Torah orale* (*Torah she-be-'al peh*). Per la tradizione rabbinica non si tratta, però, di due *Torot* (plurale di *Torah*), quanto di due facce di un'unica rivelazione. In ciò si trova il massimo momento di saldatura tra le interpretazioni e la loro origine. Proprio questa caratteristica ha invitato a coniare, per il rabbinismo, la definizione di giudaismo della doppia *Torah*.<sup>xiii</sup>

### 3. *Torah scritta e Torah orale*

Nella letteratura rabbinica, oltre alla distinzione formale *Torah scritta e Torah orale*, ne troviamo un'altra: quella tra *halakhah* e *haggadah*,<sup>xiv</sup> ovvero la dimensione normativa e

<sup>xii</sup> Iniziato dal giudaismo farisaico, il giudaismo rabbinico divenne la corrente predominante all'interno della Diaspora ebraica tra i secoli II e VI, con la redazione della Legge orale (*Mishnah*) e del Talmud quali interpretazioni autorevoli delle Sacre Scritture ebraiche e per incoraggiare la pratica dell'ebraismo, in assenza dei sacrifici al Tempio di Gerusalemme e non più possibili le altre osservanze relative. L'ebraismo rabbinico si basa sulla convinzione che sul Monte Sinai, Mosè abbia ricevuto la *Torah* (Pentateuco) direttamente da Dio, insieme ad una spiegazione orale supplementare della Rivelazione, cioè la «Legge orale», che è stata trasmessa da Mosè al popolo israelita in forma orale.

<sup>xiii</sup> Cfr. J. Neusner, *I fondamenti del giudaismo*, cit.

<sup>xiv</sup> In questa esposizione ho seguito la più classica e sempre valida, (secondo quanto sostenuto dai maggiori studiosi del tema in questione) introduzione a tutto questo patrimonio letterario, quella di G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, cit. Per *halakhà* s'intende l'insegnamento da seguire, la regola e lo statuto da cui si è guidati, la norma che determina l'esecuzione dei precetti. Il termine deriva dal verbo *halakh*, «andare», «camminare», «seguire». Quanto contraddistingue l'*halakhah*, è il suo carattere esteso. In essa compaiono, infatti, non soltanto regole morali, ma, a pari titolo, anche normative rituali, civili, giuridiche, alimentari e così via. In quest'ottica, il paragone più

quella narrativa e interpretativa. Lo studio e la messa in pratica della parola rivelata sono gli assi portanti dell'intero giudaismo rabbinico; questi due elementi hanno però, a propria volta, bisogno di appoggiarsi su qualcos'altro: la trasmissione della parola. Il tramandare la parola rivelata di generazione in generazione rappresenta non un meccanico trasferimento di un testo immutabile, bensì la scelta di porre la parola in un orizzonte ermeneutico che la collega saldamente alla sua interpretazione e alla sua attualizzazione.

Se si guarda all'insegnamento espresso dagli uomini della *Grande Assemblea*, di essere misurati nel giudizio, di suscitare molti discepoli e di fare una siepe attorno alla *Torah*,<sup>xv</sup> si vedrà, forse con una certa sorpresa, che esso riguarda attività come quella di sedere nei tribunali, di insegnare nelle scuole, di determinare il campo di applicazione dei precetti rivelati (questo è grosso modo il senso dell'espressione «fare una siepe attorno alla *Torah*»), le quali costituiscono tratti specifici dell'opera dei rabbi, ma che in realtà hanno ben poco a che fare con il mondo biblico. Si parte dal *Sinai*, ma si giunge a insegnamenti espressi dai maestri e relativi alle condizioni concrete in cui si svolge la loro attività pubblica. Spetta alla *Torah* orale garantire, di fronte all'insorgenza di eventuali perplessità, che tra questi due

calzante è quello con la *sharia* («via diritta», «via battuta») islamica. Il suo spirito più profondo appare perciò ben espresso da questo versetto biblico: «*Beati gli integri nella via che camminano nella Torah del Signore*» (Salmo 119, 1). Per usare un'antica espressione, l'*halakhà* «rappresenta la via della vita» (Geremia 21, 8) i precetti furono, infatti, rivelati a Israele «*perché mettendoli in pratica visse per essi*» (Levitico 12, 5). Essa rappresenta, però, la «via della vita» anche nel senso che nessun aspetto del vivere le sfugge: ogni componente della vita individuale e collettiva può entrare in relazione con la forza santificante dell'*halakhà*. Essa non si occupa perciò solo di quelle regole che classificherebbero come morali, ma a pari titolo, comprende anche precetti rituali, civili, penali, alimentari, e così via.

L'altro grande contenuto della letteratura rabbinica è costituito dall'*haggadà*, termine derivato dalla radice *ngd* che esprime l'idea di raccontare. Non è facile circoscriverne esattamente i confini, tant'è che, fin dall'epoca medievale, si è spesso optato per una definizione semplicemente negativa, secondo cui per *haggadà* si deve intendere tutto quello che non è *halakhà*. Resta, in ogni caso fuori discussione che l'ambito generale in cui si colloca l'*haggadà* è costituito dalla narrazione. «*In quel giorno racconterai (we-higgadha) a tuo figlio dell'uscita dall'Egitto*» (Esodo 13, 18). Lo spirito di questo versetto, che impone di raccontare le opere del Signore, è da ritenersi una delle matrici dell'*haggadà*. Se l'*halakhà* indica la profonda convinzione ebraica che il modo più autentico di conoscere Dio sta nel mettere in pratica la parola rivelata, l'*haggadà* esprime invece l'altrettanto irrinunciabile necessità di conservare una memoria viva e attuale delle opere di Dio e delle grandi figure che per prime hanno dialogato con il Dio d'Israele. Non sarebbe perciò sbagliato definire l'*haggadà* come un esempio di teologia narrativa o meglio di narrazione teologica.

<sup>xv</sup> Cfr. *Pirqè Avot*, edizione citata. Su *La Grande Assemblea*, si veda oltre la nota 21.

estremi, così apparentemente distanti, vi sia una tangibile continuità.<sup>xvi</sup>

#### 4 La codificazione della Torah

La Torah orale, come abbiamo affermato, fu considerata da Israele come sua particolare eredità che lo distingue dagli altri popoli (*goyim*), divenendo perciò sede privilegiata del patto. Probabilmente, in virtù di questa peculiarità, ci fu una forte resistenza a mettere per iscritto la *Torah orale*; tuttavia, alla fine, si concluse che era meglio trasgredire la *Torah* piuttosto che dimenticarla. Venne così a codificarsi la *Mishnah*. Il termine deriva dalla radice *shnh* che significa ripetere e anche studiare qualcosa oralmente. Esso ha vari significati tra loro collegati, indicando sia l'intero contenuto della tradizione orale così come si è sviluppato fino al termine del II secolo d.C., sia l'insieme degli insegnamenti dei vari dottori attivi fino a quell'epoca, detti *tannaim* (dall'aramaico *teni, tena'*, trasmettere oralmente, studiare, insegnare); sia - ed è questo il significato più comune - la codificazione di tutto il materiale precedente compiuta da R. Yehudah ha-Nasi, secoli II-III d.C. La *Mishnah* è scritta in ebraico ed è suddivisa in sei ordini (*sedarim*): 1. *Zeraim* (sementi); 2. *Mo'ed* (feste); 3. *Nashim* (donne); 4. *Neziqim* (danni); 5. *Qodashim* (cose sacre); 6. *Tohorot* (purezza, eufemisticamente per *tumot*, «ciò che rende ritualmente impuro»). Ciascun *seder* (ordine) è diviso in trattati per un totale di 63.<sup>xvii</sup>

<sup>xvi</sup> Nella Bibbia la trasmissione della parola è affidata prima di tutto all'ambito della famiglia (Cfr. Esodo, 12, 26s.; 13, 8; 13, 14; Deuteronomio 6, 20-25; 11, 19). Nel giudaismo rabbinico l'importanza di questa trasmissione resta indiscussa, tuttavia, accanto a essa, diviene via via più importante un altro anello inserito nella catena della trasmissione: il nesso maestro-discepolo. Una trasmissione della parola in cui le innovazioni prodotte dall'ingegno del discepolo sono comunque tali da iscriversi nella comunità garantita dalla figura del maestro. Per quanto tutto sia stato rivelato all'origine, è solo la presenza del continuo lavoro interpretativo attuato dalle scuole formatesi attorno ai vari maestri a trarre dal principio generale (*kelal*), contenuto nella *Torah* scritta, il dettaglio (*perat*) indispensabile per la concreta applicazione quotidiana dei precetti. Infatti se dal punto di vista della dignità, la *Torah* scritta è superiore a quella orale, rispetto all'applicazione quotidiana bisogna seguire piuttosto i dettami di quest'ultima. Per esempio nel decalogo si legge che il sabato non bisogna lavorare si tratta dell'enunciazione del principio generale, costitutivo ma anche piuttosto vago. Solo con lo sviluppo della *Torah* orale si giungerà a stabilire il dettaglio indispensabile per l'esecuzione del precetto. La lunga catena di discussioni costituitasi attraverso il succedersi dei vari maestri giungerà in fine a stabilire l'elenco preciso e completo dei trentanove lavori proibiti il sabato.

<sup>xvii</sup> In italiano a tutt'oggi esiste una sola edizione completa, storica e filologicamente superata di

La parte dell'insegnamento non incluso nella *Mishnah* ma destinato in seguito a essere contenuto nel *Talmud* e nei *midrashim* halakici, è chiamata *Baraita*, o con il pl. *Baraitot* (lett. «esterno»); un'altra parte dell'insegnamento fu raccolta nel III secolo d.C. nella *Tosefta* (dalla radice *jsf*, aggiungere), canonico. Di quest'ultima non ci sono traduzioni in italiano.

La *Mishnah* venne a sua volta studiata, commentata, discussa sia in Palestina sia nel più grande stanziamento della diaspora, Babilonia. Quest'attività diede luogo al *Talmud* (dal verbo *lamad*, studiare), costituito dall'insieme della *Mishnah* e della *Ghemara* (dalla radice *gmr*, completare).<sup>xviii</sup> Con *Ghemara* si intende l'insieme delle discussioni a commento di molti trattati della *Mishnah* compiuto dai dottori detti *'amorim* (lett. «parlanti», «interpreti», dalla radice *'mr*, parlare). Del *Talmud* esistono due versioni: una palestinese e una babilonese. La prima, chiamata *Talmud Yerushalmi* («Talmud di Gerusalemme» o, più

quest'opera fondamentale. Si tratta di una traduzione risalente a oltre un secolo fa, *Mishnaiot* a cura di V. Castiglioni, Tipografia Sabbadini, Roma 1962-65. Dal 2000 è in corso di esecuzione il «Progetto Mishnah» coordinato dal rabbino Gianfranco Di Segni, che prevede l'uscita di tutti i trattati mishnici in volumetti separati (curati da rabbini italiani che risiedono nel nostro paese o in Israele) per i tipi di due piccole case editrici ebraiche di Roma, Morashà e Lamed. Consultando il catalogo delle due editrici, risultano usciti i seguenti trattati *Sheqalim*, *Taanit*, *Sotà*, *Makkot*, *Pesachim*, *Mo'ed Qatan*, *Middot*, *Bavà Batrà*. Tra gli studi su questo argomento, si segnala innanzitutto quello di un autore assai fecondo e innovativo: J. Neusener, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, a cura di M. Perani, EDB, Bologna 1995. Si veda anche F. Manns, *Leggere la Mišnah*, Paideia, Brescia 1987. Il libro contiene la traduzione dell'intero trattato *Pirqè Avot*).

<sup>xviii</sup> Per una introduzione al Talmud ho consultato: A. Cohen, *Il Talmud*, Laterza, Bari - Roma 1998; G. Stemberger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 2008; J. Nuesner, *Il Talmud. Cos'è e cosa dice*, Paoline, Cinisello Balsamo 2009; C. E. Fonrobert e M. S. Jaffee, *Il Talmud e la letteratura rabbinica*, Paideia, Brescia 2013; A. Steinsaltz, *Che cos'è il Talmud*, Giuntina, Firenze 2004; S. Schwarzfuchs, *Rashi. Il Maestro del Talmud*, Jaca Book, Milano 2005; H. Freedman, *Storia del Talmud*, Bollati Boringhieri, Milano 2016; M.-A. Ouaknin, *Invito al Talmud*, Bollati Boringhieri, Milano 2009; E. Wiesel, *Sei riflessioni sul Talmud*, Bompiani, Milano 2000. E. Levinas ha dato vita a magistrali commenti al Talmud, si veda ivi, *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova 2001. In italiano è in corso una traduzione completa dei trattati talmudici a cura di Riccardo Di Segni. Fino ad ora sono stati pubblicati: *Talmud babilonese. Trattato Rosh haShanà*. Testo aramaico a fronte, Giuntina, Firenze 2016 e *Trattato Berakhot* in due volumi, con testo aramaico a fronte, Giuntina, Firenze 2017. L'opera rientra in un accordo stipulato tra il Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (Miur), il Cnr, l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane e il Collegio Rabbinico Italiano, rappresentato dal suo presidente rav Riccardo di Segni. L'accordo prevede la traduzione in cinque anni dall'aramaico in italiano dell'intero *Talmud babilonese*. Di quest'ultimo trattato esistevano già alcune edizioni: segnalò quella a cura di S. Cavalletti, UTET, Milano 2009. Le informazioni che accompagnano questa parte della tesi sono debitorie dei testi appena indicati,

propriamente, palestinese essendo stato elaborato in Galilea), è frutto dell'attività delle accademie di Cesarea, Seffori e Lidda e risale alla metà del IV secolo d.C. o all'inizio del V. La *Ghemara* (scritta in aramaico occidentale) discute i primi quattro ordini della *Mishnah*, più un trattato del sesto, per un totale di 39 trattati. Nella successiva tradizione giudaica il suo valore e la sua diffusione sono stati molto inferiori rispetto a quelli del *Talmud babilonese* (otto volte più esteso). Il *Talmud Bawli* (babilonese) è frutto dell'attività dei dottori amarei succedutisi nelle accademie di Sura, Pumbeditha, Nehardea. La *Ghemara* (scritta in aramaico orientale) si estende per 36 trattati e mezzo della *Mishnah*; essa fu sostanzialmente completata verso la fine del V secolo d.C.; la sua definitiva sistemazione testuale si fa però risalire ai dottori detti *saboraim* (dalla radice *sbr*, emettere opinioni) che operarono nei secoli VI-VII d.C.

Le dimensioni proverbialmente sterminate del Talmud babilonese (le edizioni consuete si estendono per circa 6000 pagine) non lo rendono una definitiva codificazione universale; al contrario, la sua ampiezza deriva proprio dalla sua natura «aperta». Non a caso, il procedere talmudico è posto sotto l'insegna di un continuo discutere che volentieri passa, in poche battute, da un argomento a un altro apparentemente lontanissimo dal primo. Per questo, accanto al prevalente interesse halakico, nelle pagine talmudiche troviamo un immenso materiale haggadico.

In virtù del costante riferimento al testo, l'ermeneutica propria del *midrash* s'inscrive tutta in un ambito attento alla moltiplicazione dei significati racchiusi in un testo. Il modo classico per iniziare la spiegazione è di accostare il passo da commentare ad altri brani del testo rivelato. In ciò ci si conforma al principio secondo il quale la Scrittura si interpreta con la Scrittura. L'operazione è compiuta secondo determinate regole nell'ambito delle quali ha gran peso la dimensione linguistica.<sup>xix</sup> Le regole ermeneutiche (*middot*) gravitano

<sup>xix</sup> Vi sono varie codificazioni di queste regole, la più antica delle quali è costituita dalle sette regole fatte risalire a Hillel (I sec. a.C. - I sec. d.C.). Dunque, lo studio della *Torah* ha, come abbiamo visto, fondamentalmente due scopi: lo sviluppo dell'*halakah* e l'esegesi omiletica. La prima, che affronta la parte normativa della *Torah*, si sviluppa soprattutto nelle «case di studio», mentre la seconda è legata all'attività omiletica sinagogale. Si produssero così due tipi di *midrashim*: il *midrash* halakico e il *midrash* haggadico. Gradualmente si pervenne a una codificazione scritta di tutta questa infaticabile attività interpretativa del testo rivelato. Sorsero in tal modo vari gruppi di *midrashim* i più antichi dei quali (risalenti nell'attuale stesura ai secoli II-III d.C.) sono prevalentemente di natura halakica. Uno dei principali è la *Mekilta* (lett. «misura») di R. Ishmael (II secolo d.C.) sulla parte precettistica dell'Esodo (e contenente anche numeroso materiale haggadico). Di essa esistono in italiano due

tutte nell'universo della parola, accostando termini in base al suono, alla radice simile, alla pura uguaglianza verbale e così via. Nel giudaismo nessun singolo individuo, neppure Mosè, può presentarsi in sé stesso come fondamento della norma, a esserlo è unicamente l'intera catena della trasmissione (*shalshélet ha-qabbalà*), solo all'interno della quale ciascun maestro può presentarsi come voce autorevole. Da questo punto di vista, per comprendere pienamente lo spirito della *Torah* è opportuno citare l'inizio dei *Pirqè Avot*.<sup>xx</sup> Il testo inizia con queste parole: «Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli Anziani, gli Anziani ai Profeti e i Profeti la trasmisero agli uomini della Grande Assemblea. Essi dicevano tre cose: siate cauti nel giudizio, allevate molti discepoli e fate una siepe attorno alla *Torah*».<sup>xxi</sup>

Del resto, secondo i Maestri è proibito accampare principi vincolanti legati a ispirazioni personali, e ciò secondo un'interpretazione di Esodo 23, 2: «Non seguirai la maggioranza per agire male e non deporrai in processo così da stare con la maggioranza per ledere il diritto». Tanto l'*halakhà* quanto l'*haggadà* si alimentano attraverso la discussione. Nel loro sviluppo l'una e l'altra testimoniano che il giudaismo rabbinico, lungi dall'essere un movimento monolitico, si presenta come l'esito di un articolatissimo dibattito. La presenza della discussione e

traduzioni parziali in *Il dono della Torah. Commento al Decalogo di Es 20 nella Mekilta di R. Ishmael*, a cura di A. Mello, Città Nuova, Roma 1982, pp. 139 e sgg., e A. Luzzatto, *Leggere il Midrash. Le interpretazioni ebraiche della Bibbia*, cit., quest'ultimo testo contiene la traduzione dell'intero commento al capitolo 12 dell'Esodo (73-203), pp. 203 e sgg.

<sup>xx</sup> *Avot*, cit. p. 34

<sup>xxi</sup> *ibid.*, p. 34. Il primo atto sta nel ricevere e ciò garantisce l'origine divina della parola. A esso segue un altro verbo: «Trasmettere» che coinvolge, nell'ordine, Mosè, Giosuè, gli Anziani (vale a dire i Giudici) e i Profeti. Qui si sta ripercorrendo la successione dei libri che costituiscono la Bibbia ebraica; dalla *Torah* si passa ai *Profeti* anteriori e poi a quelli posteriori. Nei *Capitoli dei Padri* vi è tuttavia un ulteriore anello: esso porta agli uomini della *Knesset ha-Ghedolah* («Grande Assemblea»), intesa come l'antico prototipo di un'accademia rabbinica risalente all'epoca di Esdra. Con ciò si demarca il passaggio, senza rotture, tra i *Profeti* e i *Saggi* (i prototipi dei rabbi). Il testo è del tutto consapevole del mutamento; cessa, infatti, il ricorso al verbo «trasmettere» e si impiega il verbo «dire». Ormai vi è anche un affermare in base a un'autorità propria. Siamo entrati nell'ambito della *Torah orale*. Gli uomini della *Grande Assemblea* si collocano così nel momento in cui si chiude la rivelazione scritta, mentre continua ad essere viva l'interpretazione attualizzante della parola propria della *Torah* orale. Una delle maggiori differenze tra le due branche della rivelazione è, infatti, che la *Torah scritta* è stata data una volta per tutte, mentre la *Torah orale* non è mai chiusa, essendo la sua interpretazione e attualizzazione affidata, in ogni generazione, alla voce dei Maestri. Per lo sviluppo di queste tematiche e per le questioni legate al giudaismo rabbinico mi sono avvalso del libro di P. De Benedetti, *Introduzione al Giudaismo*, Morcelliana, Brescia 2009.

di una pluralità di pareri, persino contrastanti, tra le varie scuole o addirittura entro le singole scuole costituisce un tratto comune tanto al processo di formazione dell'*halakhà*, quanto a quello che ha dato origine all'*haggadà*. Va però posta in rilievo una capitale differenza, nell'*halakhà* deve infine emergere una sola decisione vincolante, mentre nell'*haggadà* è proprio la non conclusività e la compresenza di una pluralità di pareri a svolgere, per così dire, una funzione teologica fondamentale; la verità, infatti, può essere sempre colta sotto una luce diversa da quella che si sta ora proponendo. Occorrono sia la pluralità nella discussione che l'unità nell'azione. Nulla come la compresenza solidale di *halakhà* e *haggadà* ha dimostrato la concreta possibilità di realizzare entrambi gli aspetti.

L'*haggadah* rappresenta il diuturno confrontarsi con un testo in cui si trova la narrazione delle proprie origini e che, perciò, deve continuare ad accompagnare la vita del popolo nel succedersi delle generazioni. Questo senso è ben attestato nell'*haggadah* fra tutte più nota: l'*Haggadah shel Pesach* («Narrazione di Pasqua»), cioè il testo della liturgia domestica della cena pasquale (in ebraico: *seder*).<sup>xxii</sup> Come abbiamo visto, *Halakhà* e *haggadà* rappresentano il contenuto della letteratura rabbinica, la metodologia e la forma dipendono invece dalle relazioni con le fonti a cui si riferisce. Se il punto di partenza è costituito dalla Torah scritta o da altre parti del Tanakh, si da luogo al Midrash; se invece si prendono le mosse direttamente dalla Torah orale senza compiere un riferimento diretto ad alcun precedente testo scritto, si è di fronte alla *Mishnà*, che a sua volta costituisce il testo di riferimento base per il Talmud. Oltre a questi due grandi generi vi è un terzo gruppo di scritti costituito dal

<sup>xxii</sup> Si veda: *Il racconto della Pasqua*, a cura di E. Loewentahl, Einaudi, Torino 2009. L'*Haggadah* trova i suoi elementi iniziali in un *midrash* a Dt 26, 5-8. Il nucleo originario fu poi inglobato nella liturgia della cena pasquale, divenuta punto forte del processo di identificazione di ogni ebreo con la vicenda complessiva del proprio popolo. Come si è avuto modo di accennare, un abbondante materiale haggadico è presente anche nel Talmud; la maggior parte di esso si trova però nel vasto corpus dei *midrashim haggadici*. La loro origine rivela spesso lo stretto legame con l'attività sinagogale. Tra i più importanti si segnalano: *Genesi e Levitico Rabbah*, *Pesiqta'* di Rav Kahana (sulle sezioni profetiche lette nei sabati e nelle grandi feste), risalenti al periodo talmudico. Tutti gli altri *midrashim* del ciclo *Rabbah*, cioè «grande» (a Es, Nm, Dt e ai «cinque rotoli» - gli unici Scritti interamente letti in sinagoga - Ct, Rt, Lam, Qo, Est) così come il *Midrash Tanchuma* (sulle letture liturgiche tratte dai profeti) appartengono ormai, nella loro redazione definitiva, al basso Medioevo. In italiano vi sono varie traduzioni di *midrashim haggadici*. Del ciclo *Rabbah* esiste una sola traduzione del volume dedicato alla *Genesi* (in ebraico: *Bereshit*), *Bereshit Rabbah*, a cura di A. Ravenna e T. Federici, UTET, Torino 1978 e una assai più recente del commento al *Qhelet*, *Qohelet Rabbah*, a cura di P. Mancuso, Giuntina, Firenze 2004.

*Targum*, *Midrash*, *Mishnà* e *Targum* formano perciò i grandi generi in cui si articola la letteratura rabbinica.<sup>xxiii</sup>

### 5. *Sul Libro dell'Esodo: una storia di passaggi e cambiamenti*

Torniamo al nostro tema. La narrazione biblica *dell'Esodo*, che racconta la storia della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù dall'Egitto, esprime in maniera forte un concetto che sarà alla base di tutte le altre vicende di uomini e donne, che nel corso dei secoli hanno assunto il testo biblico come paradigma per la propria storia di liberazione. Tale concetto è il «mettersi in cammino».

L'idea del movimento è individuabile già a cominciare da una delle modalità per dire Dio, in ebraico *El*, che compare nel termine *Elohim*, uno dei nomi di Dio che troviamo nel testo biblico, *El* esprime anche il moto a luogo, dunque, l'andare, il mettersi in cammino.

L'Esodo dunque, come movimento, letteralmente, un avanzamento nello spazio e nel tempo che può essere visto come una storia di «passaggi» o di «cambiamenti»<sup>xxiv</sup> della propria condizione. Per la storia dell'Esodo, i passaggi fondamentali che possono essere individuati sono quelli che vanno dalla condizione di schiavitù alla libertà, dalla servitù al servizio, dall'oblio al ricordo (Dio stesso si ricorda), dalla famiglia allargata al concetto di nazione, e ancora, da una modalità di vedere il rapporto tra fede e storia o per meglio dire tra la liberazione e Dio. L'Esodo è una storia, una grande storia, divenuta parte indissolubile dell'immenso bagaglio culturale dell'Occidente e non solo. Il suo racconto, come abbiamo già accennato, è stato preso, per così dire «in prestito» e come riferimento da tante generazioni che nel corso della storia ne hanno fatto il più delle volte, una lettura in chiave politica. (Il libro dell'Esodo è in primo piano nei dibattiti medioevali sulla legittimità delle guerre di

<sup>xxiii</sup> Cfr. Es. 4, 7. Sul tema si vedano: S. P. Carbone, *Le Scritture ai tempi di Gesù, Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, Dehoninane, Bologna 1992. Inoltre: *Il Targum al Cantico dei Cantici. Il Targum del Libro di Rut*, a cura di G. Lenzi, Marietti 1920, Genova 2010. Presso l'EDB di Bologna sono usciti, a cura di S. P. Carbone e G. Rizzi, testi che contengono la traduzione italiana basata, rispettivamente, sull'ebraico masoretico, sul greco dei Settanta e sull'aramaico targumico di undici dei dodici «Profeti minori», *Lettura ebraica, greca aramaica: Il Libro di Amos*, 1993; *Il Libro di Osea*, 1993; *Il Libro di Michea*, 1996; *I Libri di Abaquet, Abdia, Nahum, Sofonia*, 1997; *I Libri di Aggeo, Gioele, Giona, Malachia*, 2001.

<sup>xxiv</sup> T. E. Fretheim, *Esodo*, Claudiana, Torino, 2005.

crociata, è importante nel discorso del monaco Savonarola, che nei mesi precedenti la caduta del suo «governo» e la sua esecuzione, predicò ben 22 sermoni sul libro dell'Esodo. È citato negli opuscoli della rivolta contadina nella Germania del XVI sec. e ancora per gli ugonotti, i puritani inglesi del 1640...).<sup>xxv</sup> Il richiamo della storia dell'Esodo per molte generazioni di pensatori radicali sta nella sua linearità, nell'idea di una conclusione promessa, nell'intenzionalità della marcia. Il movimento nello spazio è interpretato come movimento da un regime politico a un altro. A questo punto dovremmo aprire una parentesi, e notare che la stessa interpretazione potrebbe essere valida anche per il cambiamento personale e interiore, anche se molti teologi ritengono che l'opera liberatrice di Dio sia esplicitamente politica, la sua azione salvifica infatti non mira a un cambiamento interiore, ma a quello della società, delle condizioni materiali di vita.

#### 6. Dal paradigma storico-politico al cambiamento interiore

Però volendo fare un discorso più ampio che riguarda anche un esodo interiore allora possiamo ricordare i numerosi esempi che a tale proposito sono dati dalla Bibbia, la vicenda del profeta Giona<sup>xxvi</sup> è emblematica in questo senso. Giona è profeta della *teshuvah*. *Teshuvah* è la parola ebraica che traduce «pentimento», espiazione, ma in realtà la traduzione più corretta è «ritorno», ritorno a se stessi, alla propria autenticità, a Dio. La storia del profeta Giona, è storia di *teshuvah*, e il libro che la racconta, viene a essere letto durante la preghiera del pomeriggio nel giorno di *Kippur*, giorno secondo il calendario liturgico ebraico, dedicato all'espiazione dei peccati.<sup>xxvii</sup>

Anche nel caso della *teshuvah*, dunque, si esprime un movimento, da una condizione di «peccato» a quella di espiazione dello stesso, ma a tale proposito, c'è da sottolineare e non

<sup>xxv</sup> Si rimanda a tale proposito la lettura del testo di M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 11-17. Ultima edizione 2018.

<sup>xxvi</sup> Per conoscere la storia del profeta Giona, può essere consultata una qualsiasi edizione della Bibbia, per quanto concerne invece i commentari al libro del profeta Giona cfr. G. Limentani, *Giona e il Leviatano*, Paoline, Torino, 1998; E. Drewermann, *E il pesce vomitò Giona all'asciutto*, Queriniana, Brescia, 2003; C. Bedini-A. Bigarelli, *Il viaggio di Giona. Targum, Midrash, Commento di Rashi*, Città Nuova, Roma, 1999; W. Hans W., *Studi sul libro di Giona*, Paideia, Brescia, 1982; S. Uwe, *Giona e la balena, il mito della morte e della rinascita*, Red, 1993; J. Van Wijk-Bos, *I libri di Ruth, Ester, Giona*, Claudiana, Torino, 1992; J. Limburg, *I dodici profeti*, Claudiana, Torino, 2005.

<sup>xxvii</sup> P. Garribba, a cura di, *Le feste ebraiche*, Com Nuovi Tempi, Roma, 1999, pp. 17-24.

dimenticare che per l'ebraismo il «peccato» non ha mai un'accezione moralistica, peccare significa non centrare la mira, mancare il bersaglio, perdere la strada e dunque, fare *teshuwah*, significa fare ritorno a se stessi, alla propria autenticità, a Dio.

Ancora, è racconto di auto-trasformazione, quello di John Bunyan<sup>xxviii</sup> nel *Pilgrim's Progress*,<sup>xxix</sup> un classico della letteratura inglese (1678), che narra del viaggio che compie un uomo, da una città terrena, attraverso il deserto del mondo, verso un luogo chiamato Gerusalemme.<sup>xxx</sup>

Il Libro dell'Esodo, nella Bibbia ebraica, si intitola *Shemot*, che significa «Nomi». Infatti i primi versetti del libro dell'Esodo cominciano così: «*Or questi sono i nomi dei figliuoli d'Israele che vennero in Egitto...*» (Esodo 1,1). Nel leggere i primi versetti (Esodo 1, 1-7), è possibile già fare delle osservazioni, innanzitutto vengono ad essere ricordati i nomi dei figli d'Israele, uno per uno, e il nome ha la sua importanza, perché nella storia biblica il nome indica anche un aspetto della identità della persona, della sua storia. C'è un'interessante interpretazione ebraica che parte proprio da questi versetti e dice che i figli di Giacobbe entrarono in Egitto e vi uscirono conservando sempre i loro nomi, quale segno di fedeltà ai padri, paradossalmente l'unico ad avere un nome straniero è proprio Mosè. Mosè, è un nome egiziano, che significa *figlio* e che poi in ebraico è stato avvicinato al verbo ebraico *mashà* che vuol dire estrarre, «estratto dalle acque»,<sup>xxxi</sup> infatti il racconto biblico dice che fu la figlia di Faraone

<sup>xxviii</sup> John Bunyan nacque a Elstow, nel Bedfordshire, Inghilterra, nel 1628. L'ambiente in cui visse fu per lo più quello puritano, tanto che ancora molto giovane, John militò tra le schiere del «Partito» puritano durante gli ultimi anni della guerra civile iniziata nel 1640. John Bunyan, visse attivamente prima le vicende politiche e poi dopo il 1647, in seguito a una profonda crisi spirituale, fu personalmente coinvolto nelle vicende religiose. Nel 1653 aderì a una chiesa indipendente, battista, di cui divenne ben presto predicatore. Fu intorno agli anni '60, che iniziò a scrivere la prima parte del *The Pilgrim's progress*. Bunyan non aveva intenzione di comporre un'opera letteraria, piuttosto un «tract», un libretto che servisse per l'evangelizzazione dei non credenti e soprattutto per l'edificazione dei cristiani. Resta il fatto che «Il pellegrinaggio del cristiano» (il titolo con cui tradizionalmente viene tradotto in italiano) non solo è un classico della letteratura evangelica, ma anche un classico della letteratura inglese, a dispetto, delle stesse intenzioni del suo autore.

<sup>xxix</sup> Il testo è disponibile nella traduzione in lingua italiana, J Bunyan, *Il viaggio del pellegrino. Da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, Gribaudi, Roma, 1985; J. Bunyan, *Il pellegrinaggio del cristiano*, UCEB, Roma 1981.

<sup>xxx</sup> Cfr. M. Gennaro, *John Bunyan: alla ricerca di un mito. Dai sermoni a «The Pilgrim's Progress»*, Liguori, Napoli 1989.

<sup>xxxi</sup> P. De Benedetti, *E il loro grido salì a Dio. Commento all'Esodo*, Morcelliana, Brescia 2002.

a salvare il fanciullo dalle acque del Nilo (Esodo 2, 1-10). Il racconto del primo capitolo, in particolare i versetti 1-8 fanno da ponte tra il ciclo detto dei «Padri» ovvero dei patriarchi della Genesi, che termina con la morte di Giuseppe, e il ciclo di Mosè, che comincia al capitolo 2. Il verso 6 fa comprendere che c'è sì continuità col passato, però allo stesso tempo si inaugura una storia nuova, perché viene ricordata l'estinzione della generazione dei figli di Giacobbe, di Giuseppe che aveva avuto un ruolo anche importante in termini di gestione e amministrazione al palazzo di Faraone. Il testo insiste forse anche in maniera esagerata nel ripeterci che i figli d'Israele finirono per essere molto numerosi nel paese del Nilo. Infatti c'è un'accumulazione di verbi che lo sottolineano («E i figliuoli d'Israele furono fecondi, moltiplicarono copiosamente, diventarono numerosi e si fecero oltremodo potenti e il paese ne fu ripieno»: Esodo 1,7).

### 7. Il paese era pieno di ebrei

Il carattere storico degli eventi narrati nel libro dell'Esodo, è oggetto di ampio dibattito, mancano infatti delle fonti extrabibliche tali da confermare che i fatti narrati siano realmente accaduti, mentre si possono individuare delle correlazioni, se non addirittura delle dipendenze della tradizione biblica da quella babilonese e per Babilonia s'intende un'area vasta della Mesopotamia. Infatti la maggior parte dei miti dell'origine, raccontati nel libro della Genesi, del diluvio e così via, hanno una chiara derivazione dall'ambiente Mesopotamico.<sup>xxxii</sup> Il motivo per cui Israele ha rapporti così privilegiati con quest'area, sono fin troppo chiari, secondo quello che è il racconto della Genesi, Abramo viene da Ur dei Caldei, e prima di arrivare nella terra di Canaan, trascorre un periodo di tempo a Karran in alta Mesopotamia (Genesi capitoli 11 e 12). La storia ebraica è stata caratterizzata da continue partenze, spesso forzate, talvolta senza ritorno, «essere ebreo significa vivere in continuo movimento, errare da un paese all'altro, da uno stato di coscienza all'altro, per poi arrivare alla propria

<sup>xxxii</sup> Cfr. Tra la sterminata bibliografia sull'argomento si rimanda alla lettura di alcuni dei seguenti testi: G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992, A. Parrot, *Diluvio e Torre di Babele*, Firenze 1962; S.N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia*, Torino 1992, A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1967; W.G. Lambert, A.R. Millard, *Atra-Khasis. The Babilonian Story of the Flood*, Oxford 1969; J. Assmann, *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano 2000; J. Bottéro, *Babilone et la Bible*, Paris 1994; G.M. D'Erme, *Fedi e culture oltre il dio di Abramo*, Guida, Napoli 2003.

terra promessa. Questo concetto è stato introdotto dal primo ebreo, 'ivri,<sup>xxxiii</sup> Abramo, cui Dio stesso comandò: "Va..." in ebraico "lekh, lekhà", "...va via", oppure va verso te stesso. Il viaggio verso l'esterno non è altro che un mezzo per conoscere se stessi...".<sup>xxxiv</sup> Le storie che fanno del popolo ebraico un *popolo di confine*<sup>xxxv</sup> evocano costantemente l'esperienza di chi oscilla tra una voglia di radicamento e uno status di s- radicamento, tra una esigenza di territorialità e a- territorialità, che ha origini antichissime accentuatesi con la distruzione del secondo tempio di Gerusalemme avvenuta nel 70 d.C. ad opera dell'esercito romano dell'imperatore Tito. Quest'evento storico segna l'inizio della seconda grande diaspora, la maggioranza del popolo ebraico (una minoranza infatti, restò in terra di Israele), cominciò ad andare raminga, stanziandosi in tutti i territori del mondo allora conosciuto. Incontrando altri popoli, altre culture, ha saputo relazionarsi con esse, senza temere il contatto con le esperienze che di volta in volta ha vissuto. Il popolo di Israele, in una terra che non è la sua, vive costantemente nella condizione di *straniero*. Anzi, è interessante osservare come nella lingua ebraica, (priva di vocali, almeno fino all'intervento dei Masoreti che hanno introdotto i segni vocalici all'antico testo ebraico) le consonanti della parola che indicano *colui che è straniero* (*Gher*) e *colui che abita* (*Gar*) la terra, sono le stesse. Lo *status di straniero*, di *forestiero*, è lo stesso di *colui che abita in un posto*, non c'è mai possesso della terra, si vive costantemente in una condizione temporanea. Numerosi sono i passi delle Scritture in cui è individuabile questa particolare attenzione al *forestiero* al quale sono riconosciuti gli stessi diritti e doveri: «...Io sono uno straniero presso di Te» (Salmo 39,12), «Amate dunque lo straniero, poiché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto» (Deuteronomio 10,19), «Ricordati del giorno del riposo per santificarlo. Lavora sei giorni e fa in essi ogni opera tua; ma il settimo giorno è di riposo, sacro al Signore, che è Iddio tuo; non fare in esso lavoro alcuno, né tu, né il tuo figliuolo, né la tua figliuola, né il tuo servo, né la tua serva, né il tuo bestiame, né il forestiero che è dentro le tue porte; poiché in sei giorni il Signore fece i cieli, la terra, il mare e tutto ciò ch'è in essi, e si riposò il settimo giorno; perciò il Signore ha benedetto il giorno del riposo e l'ha santificato» (Esodo 20, 8-11), «Quando

<sup>xxxiii</sup> Cfr. O. Di Grazia, C. Pizzo, a cura di, *Mosaico Mediterraneo. Storia delle religioni abramiche*, Ellissi, Napoli 2005, pp. 23-33.

<sup>xxxiv</sup> Y. Pinhas, *La saggezza velata. Il femminile nella Torah*, Giuntina, Firenze 2005, p. 105.

<sup>xxxv</sup> Cfr. P. Garribba, a cura di, *Ebrei di confine*, Com Nuovi Tempi, Roma 1999; S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo*, Donzelli, Roma 1995.

qualche forestiero soggiornerà con voi, lo tratterete come colui ch'è nato tra voi, tu l'amerai come te stesso; poiché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto» (Levitico 19,34).

Un'altra cosa interessante da notare nella lettura del libro dell'Esodo, è che la parola ebraica usata nel testo per dire Egitto è *mitsrayim*, il termine può significare luogo di costrizione, asfissia, soffocamento dell'anima il che contrasta con gli spazi aperti del deserto e con l'abbondanza promessa della terra di Israele.

L'Egitto rappresenta simbolicamente un passato di catene, che tengono prigionieri il corpo e la mente. L'uscita dall'Egitto e l'attraversamento delle acque del mare, dev'essere intesa non come una fuga, o come un punto d'arrivo, ma come un inizio, un rinnovamento, un «parto»: *gli ebrei uscirono dal grembo dell'Egitto*,<sup>xxxvi</sup> *mitsrayim*, luogo stretto analogo al collo dell'utero.<sup>xxxvii</sup> Il testo biblico ci dice che in Egitto c'era un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe (Esodo 1, 8), quella descritta nel libro dell'Esodo e che riguarda i figli d'Israele, è una schiavitù non comprata, cioè potremmo intenderla, come una presenza straniera (quella degli ebrei) a cui si commissionano lavori. Che non fosse una schiavitù come generalmente la si intende, lo si denota dal fatto che gli ebrei avevano delle proprie case e potevano generare figli (Esodo 2, 1). Sarà proprio quest'elemento a preoccupare Faraone. Il suo, è un allarmismo tipico di chi è al potere, c'è da sottolineare come non sia indicato nel testo il nome del Faraone, potremmo azzardare che si potesse trattare di Ramsete II, ma in realtà la parola Faraone indica il «potere» per eccellenza.<sup>xxxviii</sup> Comunque il testo ci dice che Faraone ha paura degli immigrati ebrei (Esodo 1, 10) e non possiamo evitare di cogliere in questa «preoccupazione» di Faraone, l'attualità delle storie bibliche che si presentano come veri e propri spaccati di umanità. Il primo intervento di Faraone è quello di raddoppiare le fatiche della manodopera che fino a quel momento era utile (Esodo 1, 11), poi la loro presenza diventa scomoda non perché c'è paura di un'eccessiva penetrazione di elementi culturali stranieri,<sup>xxxix</sup> ma per il fatto che il loro numero è sempre più elevato e in caso di guerra avrebbero potuto schierarsi e incrementare le fila degli eserciti nemici (Esodo 1, 10). I lavori diventano sempre più duri e la vita sempre più amara (Esodo 1, 14) quindi questa schiavitù

<sup>xxxvi</sup> Y. Pinhas, *La saggezza velata. Il femminile nella Torah*, cit., p. 107.

<sup>xxxvii</sup> Cfr. C. A. Newsom-S. H. Ringe, a cura di, *La Bibbia delle donne*, Claudiana, Torino 1996, Vol.I, p. 63.

<sup>xxxviii</sup> Cfr. P. De Benedetti, *E il loro grido...*, cit.

<sup>xxxix</sup> E. R. Schmidt, M. Korenhof, R. Jost, a cura di, *Riletture bibliche al femminile*, Claudiana, Torino 1994, p. 34.

possiamo intenderla sia da un punto di vista fisico che morale, e la tattica di massacro ha il fine di indebolirli. Eppure non funziona, più sono assoggettati, più sono sfruttati e più proliferano, il popolo cresce, e questa secondo alcuni studiosi pare sia una caratteristica comune dei popoli assoggettati ed oppressi.<sup>xl</sup> E perché si ha forse la consapevolezza che il lavoro diviso su più schiene diventa più leggero.<sup>xli</sup> Allora a mali estremi, estremi rimedi. Faraone pretende di estendere il suo dominio sulla vita e sulla morte, ordinando un genocidio subdolo. Subdolo perché non compare in prima persona e non si sporca le mani. È interessante ricordare a questo proposito, il ripetersi nel corso della storia di eventi analoghi a questo, forse il più famoso è il genocidio che vuole Erode per liberarsi di un Re che doveva nascere (Matteo 2, 1-18).

### 8. La liberazione e le donne

È a questo punto che ha inizio il lungo processo che porterà all'uscita dalla schiavitù, una liberazione che comincia dal basso e da *due donne* che fanno la loro comparsa nella storia della salvezza, ancor prima di Mosè, anzi potremmo dire che senza il loro intervento non ci sarebbe stato Mosè, e probabilmente non ci sarebbe stato alcun Esodo.<sup>xlii</sup> Il libro dell'Esodo è alla base della *teologia femminista*,<sup>xliii</sup> che assume la stessa struttura delle teologie della liberazione. Prendendo proprio spunto da ciò che fanno alcune donne nella storia della liberazione dalla schiavitù d'Egitto, raccontata nell'Esodo, esse affermano il ruolo di primaria importanza che le donne hanno sempre avuto nella storia biblica e nella storia tout court.

Le donne che incontriamo nella storia dell'Esodo sono innanzitutto: *Shifrà Puà*. Due donne, il cui agire contraddice e nello stesso tempo afferma la capacità femminile di

<sup>xl</sup> E. Green, *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1995, p. 19.

<sup>xli</sup> E. R. Schmidt, M. Korenhof, R. Jost, a cura di, *Riletture bibliche...*, cit.

<sup>xlii</sup> Cfr. E. Green, *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, cit.; E. R. Schmidt, M. Korenhof, R. Jost, a cura di, *Riletture bibliche al femminile*, cit.; Y. Pihnas, *La saggezza velata. Il femminile nella Torà*, cit.; C. A. Newsom, S. H. Ringe, a cura di, *La Bibbia delle donne*, Claudiana, Torino.

<sup>xliii</sup> Sull'argomento vi è una immensa bibliografia, si rimanda comunque per informazioni generali sul tema alla lettura di R. Gibellini, *La Teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 447-80.

opporsi e ribaltare le situazioni.<sup>xliv</sup> A causa dell'ambiguità del linguaggio del testo, in cui sono chiamate «levatrici degli ebrei» (Esodo 1, 15) non è chiaro se le due donne fossero esse stesse ebreo oppure levatrici degli ebrei. Le levatrici decidono di non eseguire gli ordini. «Temettero Dio più di Faraone» è scritto nel testo (Esodo 1, 17), la loro resistenza è eversiva ma allo stesso tempo beffarda. Infatti hanno la risposta pronta (Esodo 1, 18). Faraone chiede conto del loro operare: «perché lasciate vivere i bambini?» (Esodo 1, 18) non bisogna trascurare la perversione di questa domanda. I bambini nascono per vivere. La domanda piuttosto dovrebbe essere «perché i bambini che nascono dovrebbero essere uccisi?».<sup>xlv</sup> Le levatrici si spogliano della propria importanza nel momento in cui dicono «le donne ebreo hanno già partorito quando noi arriviamo» (Esodo 1, 19).<sup>xlvi</sup>

«Non sarebbe infatti servito a nulla mettere in mostra se stesse e il proprio potere. Il potere è in loro».<sup>xlvii</sup> Chi avrebbe mai potuto sospettare delle levatrici? Eppure Puà e Shifrà ignorano l'ordine di Faraone e la loro è una disobbedienza civile compiuta semplicemente mediante l'inosservanza di ordini che sono contrari alla vita. Le levatrici, sono le uniche donne nell'Esodo ad agire in un campo chiaramente politico e a diretto contatto con Faraone.<sup>xlviii</sup> C'è un tentativo nell'ordine di Faraone di spezzare la solidarietà delle donne. Con la loro scelta le levatrici mantengono un legame con tutte le donne e con tutto il popolo oppresso. È un essere per l'altro.<sup>xlix</sup> L'opposizione non violenta delle donne all'interno di un sistema di potere patriarcale, mette in luce un altro aspetto, quello che in anni recenti è stato definito *empowerment*,<sup>1</sup> cioè il capovolgimento delle categorie di forza e debolezza. La debolezza delle donne è la loro forza. Osserva una teologa femminista americana, Phyllis Trible, che forse se il Faraone avesse potuto prevedere l'efficacia dell'opposizione femminile avrebbe sicuramente ordinato di uccidere le figlie degli ebrei piuttosto che i figli.<sup>li</sup>

<sup>xliv</sup>E. Green, *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, cit.; pp. 18-9.

<sup>xlv</sup>E. R. Schmidt, M. Korenhof, R. Jost, a cura di, *Riletture bibliche al femminile*, cit., p. 35.

<sup>xlvi</sup>*ibidem*.

<sup>xlvii</sup>*ibidem*.

<sup>xlviii</sup>E. Green, *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, cit., pp. 18-9.

<sup>xlix</sup>Cfr. C. Chalier, *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Giuntina, Firenze 2002.

<sup>1</sup>Cfr. Studi di alcune teologhe femministe che si sono interessate all'argomento: E. Johnson, *Colei che è*, Queriniana, Brescia 1995; R.R. Ruether, *Gaia e Dio*, Queriniana, Brescia 1995; E. Schussler Fiorenza, *In memoria di lei*, Claudiana, Torino 1990; L. Tomassone, «Power and empowerment», in *Quaderni di Pace*, Città Sociale, Pozzuoli, 2003, n° 10, pp. 46-54.

<sup>li</sup>E. R. Schmidt, M. Korenhof, R. Jost, a cura di, *Riletture bibliche al femminile*, cit., p. 39.

Il primo capitolo del libro dell'Esodo si chiude con un ordine ironico da parte di Faraone, cioè lasciare in vita le figlie degli ebrei e gettare nelle acque del fiume i maschi (Esodo 1, 22).

Da un punto di vista letterario, la breve apparizione di Shifrà e Puà, all'interno della più ampia vicenda dell'Esodo induce a molteplici riflessioni. Essendo infatti delle levatrici, cioè coloro che aiutano la nascita, sono le prime ad assistere alla nascita della nazione israelitica come popolo. Dio ricompensa le levatrici: da Shifrà discenderà l'illustre famiglia dei sacerdoti, mentre da Puà, discenderà re Davide.<sup>lii</sup>

### 9. *Variazioni midrashiche sul tema della liberazione*

Tutto questo costituisce una trama fittissima che talvolta mostra l'impianto irrealistico di una fiaba: radici che diventano serpenti, un re tirannico e crudele, una serie di minacce che diventano maledizioni; la storia di un dono, un insegnamento consegnato su un monte, e poi la narrazione di un popolo che ascolta e agisce. *Ascolto e azione* che hanno a che fare con la questione fondamentale della libertà, e pongono, fra l'altro, il Libro dell'Esodo, alla base di tutte le letture secolarizzate del concetto di rivoluzione. La narrazione biblica dell'Esodo - dall'Egitto al deserto e alla terra promessa - è stata interpretata per secoli come una metafora dei processi di liberazione e rivoluzione. L'Esodo è una grande 'storia', la cui eco ha reso possibile il racconto di altre storie, come abbiamo già visto, da Savonarola a Calvino, da Cromwell e i puritani alla teologia della liberazione. Si deve al filosofo americano Michael Walzer, uno dei commenti più affascinanti e rigorosi a questo tema.<sup>liiii</sup> Walzer decifra, infatti, la famiglia di significati dell'Esodo gettando una luce nuova sulla tradizione del radicalismo politico. Discute la natura dell'oppressione, i dilemmi dell'affrancamento come apprendimento della libertà, il ruolo delle scelte individuali per il contratto sociale che definisce diritti, doveri e regole per la vita collettiva e, infine, la natura della terra promessa. Non paradiso di una società perfetta, ma semplicemente un posto migliore dell'Egitto. Un posto migliore cui si giunge attraverso il deserto e tenendoci per mano marciando.

<sup>lii</sup> Y. Pihnas, *La saggezza velata. Il femminile nella Torà*, cit., pp. 92-5.

<sup>liiii</sup> Cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, cit.

Se interpelliamo, i maestri di Israele, ci rendiamo conto che non si accede al tema della libertà se non attraverso quello della schiavitù. Secondo un *midrash*, l'Egitto colpito dalla piaga della morte dei primogeniti era fiaccato e il faraone convocò Mosè ed Aronne chiedendo loro di fare cessare questo flagello; al che essi risposero che per farlo cessare egli avrebbe dovuto dichiarare gli ebrei padroni di se stessi, non più servi di un sovrano, ma solo servi del Signore. Dunque uscire dalla morsa del faraone significa divenire padroni di se stessi. A ciò conduce necessariamente dichiararsi servi del Signore. L'uscita del popolo ebraico, condotti da Dio con mano potente li ha costituiti servi di Dio, infatti è proprio con quell'atto che Egli li ha riscattati e acquistati. Osserva il *midrash*: «Quando uscì Israele dall'Egitto, la casa di Giacobbe, un popolo barbaro, divenne il Suo santuario, Israele il Suo dominio. Quando i figli di Israele uscirono dall'Egitto, Dio - Benedetto Egli sia - li prese come Sua porzione, e Israele Suo dominio, poiché non furono più soggetti al dominio degli egiziani, ma al domino Suo. E Israele divenne un Regno a sé stante, non soggetto ad altri che a quello di Dio».<sup>liv</sup> Se essere liberati significa, per Israele, riconoscersi servi del Signore, cosicché essere sgravati da un giogo comporta l'assumersene un altro, sia pur di diversissimo significato, allora il cammino del popolo ebraico deve per forza concludersi alle falde del monte Sinai. Fuga dall'Egitto e dono della Torah costituiscono così gli estremi di un arco solidamente compatto, ed è impossibile accoglierne un estremo senza accettarne anche l'altro: come dice il *Levitico* 11, 45 «Io sono il Signore vostro Dio che vi ha tratto fuori della terra d'Egitto per essere vostro Dio: per questo scopo vi ho tratti dalla terra d'Egitto, alla condizione che prendiate su di voi il giogo dei comandamenti, poiché chiunque confessa i 10 comandamenti confessa l'Esodo dall'Egitto, e chiunque li nega, nega l'Esodo dall'Egitto...». Il Libro del *Deuteronomio*, ricorrendo ad una terminologia sua propria, a questo proposito usa il verbo *padah*, פָּדָה riscattare, termine usato anche nel gesto di riscatto *pidion*, פִּדְיוֹן con il quale l'ebreo riscatta il primogenito, atto vissuto a sua volta come memoriale della liberazione dall'Egitto. E' stato detto che con questo verbo l'evento salvifico non viene visto più nell'ottica di guerra, bensì inteso come una azione

<sup>liv</sup> Questa citazione, così come le altre che seguiranno, sono liberamente tratte da alcuni testi *midrashici* reperibili in italiano per facilitare i lettori che non fossero in grado di leggere i testi in lingua originale ad attingere, sia pure molto parzialmente, a un patrimonio straordinario: R. Pacifici, *Midrashim, fatti e personaggi biblici*, Marietti, Casale Monferrato 1986; J. J. Petuchowski (a cura di), *I nostri maestri insegnavano...*, Morcelliana, Brescia 1986; G. Limentani, *Gli uomini del Libro. Leggende ebraiche*, Adelphi, Milano 1975; E. Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il midrash*, Giuntina, Firenze 2007. Si tratta, ovviamente, di una selezione di testi assolutamente insufficiente, ma molto indicativa.

giuridica di liberazione da parte del Signore; esso indica chiaramente che il Signore ha riscattato a Sé un popolo formato da suoi servitori. Il *Deuteronomio* asserisce che i figli di Israele sono stati costituiti come popolo in virtù dell'accoglimento della *Torah*, che diviene al contempo segno di libertà e di servizio, di ascolto e di azione, per l'appunto. Ancora nel Libro del Deuteronomio, ove si parla delle disposizioni per l'anno sabbatico, si afferma che dopo 6 anni di servizio si deve lasciare libero il servo dandogli una ricompensa derivante dal gregge o dal torchio, ricordandosi delle condizioni di schiavitù nelle quali si visse in terra d'Egitto. Ma se egli non vorrà, allora si prenderà una lesina e gli si forerà un orecchio contro una porta, ed egli sarà schiavo per sempre. Si giudica quindi come gesto ignobilmente vile il comportamento di chi preferisce la schiavitù alla libertà, e il marchio impresso sul corpo è un segno di tale degradazione. Tante volte il popolo di Israele è stato definito quale popolo dell'ascolto, e poiché l'ascolto dipende dall'orecchio, chi vuole restare schiavo viene colpito proprio in quell'organo. Quando nel I secolo i suoi discepoli chiesero a Rabbi Johanan Ben Zakkai perché allo schiavo dovesse avere forato l'orecchio e non altre parti del corpo, egli rispose dicendo che è perché quell'orecchio ha rimosso da sé il giogo del Regno dei Cieli, accettando la sovranità del giogo imposto da un altro essere umano. Uscire dal giogo egiziano ad opera del Signore inserisce dunque il popolo ebreo nello spazio della libertà, e ogni abdicazione da essa è infedeltà, tanto alla Pasqua quanto alla Rivelazione sul Sinai. Va osservato però che, quando fu riscattato dall'Egitto, Israele si trovava già nelle condizioni di poter davvero assumere sulle proprie spalle il giogo della Torah: perché allora la Rivelazione non avvenne subito al passaggio del Mar Rosso? In realtà, la via del deserto che è liturgicamente rivissuta nel periodo da *pesach* a *Shavuot*, da Pasqua alla Pentecoste, è un passaggio necessario dall'essere nominalmente padroni di se stessi, scervi da ogni costrizione esterna, ad essere nelle condizioni di assumere ora su di sé un giogo nuovo, quello intimo e umano della responsabilità verso se stessi e gli altri. Bisognava non solo trarre gli ebrei dall'Egitto, ma anche estirpare l'Egitto dal cuore degli ebrei. Una storia chassidica spiega perché nella festa di *Shavuot*, ove si celebra la Rivelazione, si parli di essa come «memoria dell'Esodo dall'Egitto»: il fatto che gli ebrei ricevessero la Torah sul monte Sinai significa che solo allora essi erano davvero fuori dall'Egitto, poiché fino a quel punto essi ne stavano dentro fino al collo. Nel tempo della peregrinazione nel deserto, il giogo della responsabilità era tesa ancora e propriamente solo sulle spalle di Dio, e l'opera della rivelazione iniziata con l'uscita dall'Egitto non era ancora stata portata a termine da parte

dell'uomo, mentre per il Signore l'obbligo nasceva con il portare a compimento sul Sinai quanto intrapreso con il passaggio del mar Rosso. La narrazione biblica dice che «i figli di Israele gemevano per il lavoro e gridarono, e la loro invocazione salì fino a Dio; Egli udì e si ricordò della Sua Alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. Dio vide e capì»; più oltre, dall'interno del rovetto ardente, Dio stesso dirà «Ho visto l'oppressione del mio popolo, ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce». A spingere il Signore a liberare il suo popolo è tanto l'impegno verso i padri, quanto la Sua capacità di udire il grido di chi soffre sotto la sferza dell'oppressione. Osserva il celebre commentatore medioevale Moshè Nahman che, sebbene i figli di Israele non meritassero la liberazione, fu il loro grido che spinse verso di essi la misericordia di Dio, mentre resta, come ha notato Herich Fromm, un punto essenziale da comprendere: il grido non è in realtà diretto a Dio, ma Dio, che comprende la sofferenza, decide di aiutare il popolo che soffre. La scrittura infatti parla solo di un grido, senza specificare se fosse rivolto a Dio; come a dire che chi ha bevuto fino alla feccia il calice della schiavitù, è in qualche modo al di là della possibilità stessa della preghiera rivolta direttamente a Dio. In lui la preghiera è simile al grido dell'animale ferito, che non è rivolto verso nessuno. Ma ciò basta al Signore. Il popolo ebraico, questo popolo ridiventato padrone di se stesso grazie alla compassione di Dio dopo la notte della schiavitù egiziana, sembra anticipare in sé alcuni tratti che saranno, millenni dopo, propri dell'altro piccolo popolo emerso misero e lacero dall'orrore dei campi. All'atto della liberazione, fu detto ai sopravvissuti che essi erano ormai liberi, ma il cammino della libertà era ancora tutto da percorrere: «Il nostro primo gesto fu quello di gettarci sulle vettovaglie, non pensavamo che a quello... io caddi malato in seguito ad una intossicazione... un giorno riuscii ad alzarmi facendo appello a tutte le mie forze, volevo vedermi nello specchio... non vidi che un cadavere... quello sguardo non mi lascia mai più...». Anche all'uscita dall'Egitto i volti degli ebrei erano certamente feriti, doloranti, ma essi avevano imparato a sopportare, e il Signore fece ciò che i liberatori dei campi non seppero o non vollero fare, dare loro una prospettiva di vera libertà. Per quanto riguarda il rapporto tra ascolto e azione, non credo esista la possibilità che ad un vero ascolto non segua una azione conseguente, e che non si apra nel deserto della coscienza quello spazio all'altro che è lo spazio della responsabilità. Che il lasso di tempo tra l'uscita dall'Egitto e la Rivelazione sia proprio ancora quello in cui spetta ancora a Dio il mettere il popolo nelle condizioni di poter accettare il libero gioco delle responsabilità, lo indica un altro *midrash*. Vi si paragona il Signore a un re che assumendo il governo di una città chiede ai suoi

abitanti l'autorizzazione a regnare su di loro. Ma essi risposero: «*Che ci hai fatto tu di bene, per pretenderlo? Allora egli costruì mura di difesa e opere di canalizzazione delle acque per rifornire la città, e combatté per loro delle guerre, e allora la sua richiesta fu accolta. Così fece anche il Signore, che fece uscire il popolo dall'Egitto, divise per loro il mare, gli diede la manna e le quaglie, combatté contro Amalek, e quando infine chiese loro di nuovo di poter regnare su di loro, essi risposero di sì*».

Quella che si potrebbe chiamare «economia della Grazia», cioè l'individuazione del primato dell'iniziativa divina, si presenta sempre come un avvio da parte di Dio.

La Grazia, partendo da Dio, pone l'uomo nelle condizioni di poter scegliere, di poter assumere su di sé il giogo della responsabilità, dimodoché Dio si comporta come nel *Bar Mizvah* il padre, che si dichiara grato per essere liberato non certo dal legame d'amore, bensì dalla responsabilità del figlio, ormai capace di assumere su di sé poiché la crescita l'ha reso capace la responsabilità di quanto compie.

Poiché le Tavole sono opera di Dio e la Scrittura è la scrittura di Dio incisa sulle tavole, con una permutazione di vocali i maestri invitano a leggere al posto della parola *cherut*, che significa inciso, la parola *charut*, che significa libertà; infatti può considerarsi libero solo chi si occupa dello studio della Torah, e chi ha iscritta la Torah nel cuore ad opera della scrittura di Dio. Tutta la tradizione ebraica chiama la Torah «Torah dai Cieli», poiché di là essa proviene e discende; ma grazie alla rocciosa pietra del monte, grazie al luogo terrestre della Rivelazione e dell'accoglimento, ora di essa si può dire che non è in cielo, ma sulle spalle dell'uomo, tra il suo ascolto e la sua azione.

Pare, dunque, secondo la tradizione midrashica, che il gesto violento di Mosè, agito nel campo degli schiavi, nel tentativo di fare giustizia, gli avesse procurato il riconoscimento dei membri della sua famiglia di origine, la loro fiducia, il loro sostegno al momento della fuga per sottrarsi alle ire del faraone. Questo è molto importante ai fini della narrazione poiché, senza un precedente incontro tra Mosè e Aronne, cui la *Torah* non accenna, appare non credibile l'accordo perfetto tra i due che compare alla fine dei Capitoli 3 e 4 di *Esodo*. Nel corso di questo incontro, infatti, si prenderanno immediatamente e all'unisono decisioni estremamente importanti per tutti, per i famigliari in senso stretto e per tutto il popolo. Se integriamo dunque la narrazione biblica con quella midrashica, l'episodio del ro-veto ardente, carico di emozioni divine e di doveri umani, si troverebbe compreso tra due parentesi di affetti e di sostegno, necessari per dare forza all'uomo Mosè. Notiamo inoltre

che, dopo la sua fuga, un nuovo conforto affettivo gli verrà dalla famiglia di adozione, quella del sacerdote Ietro, che gli concederà sua figlia e lo sosterrà con consigli al momento del congedo per ritornare in Egitto, verso Aronne che là lo attende, per il suo compito di liberatore. Due andirivieni dunque, corrispondenti a due momenti molto importanti, soprattutto se ci si vuole interrogare sulla natura eroica di Mosè, come vedremo poi, fa la tradizione midrashica.

Un *midrash* si domanda, citando in versetti 3-4 del Salmo 24: «Chi salirà al monte dell'Eterno, chi si leverà al luogo della Sua Santità, se non chi ha mani nette e cuore integro?». E scandaglia il termine biblico che noi traduciamo con l'espressione cuore integro, trovandosi davanti non al solito *lev* לב che vuole dire cuore seguito eventualmente da *shalev* שלוי integro, ma a *levav*, לבב e ravvisando nel rafforzativo della ripetizione verbale la qualità altissima che si risconterà del cuore di Mosè, totalmente aperto, capace dunque d'intelligenza e di amore (notiamo, infatti, che l'aggettivo derivato è *levavi*, cordiale, aperto; se invece, le tre lettere ripetute vengono intese come radici verbali, ci si trova di fronte alla parola *lovev*, לבב che vuol dire essere intelligenti, saper acquistare saggezza, sapersi attirare fiducia, il che nella forma intensiva *libev* ליבוא diventa addirittura incantare, infiammare). Ecco descritte in un solo vocabolo le caratteristiche del personaggio Mosè, capace di infiammare i cuori e di farsi seguire. Concentrandosi poi sull'aspetto meramente grafico della parola *levav* לבב in ebraico, appare che L ל esprime un moto a luogo mentre le due successive Bet ב aperte sul davanti, essendo il simbolo della casa che si dice *baith* בית danno l'idea di due case accoglienti in entrambe le quali si possa stare, risiedere contemporaneamente; il che può essere interpretato come due modi antitetici di vivere, capaci però di coincidere e di integrarsi a vicenda, proprio come le diverse scelte di vita di Mosè.

All'inizio del Capitolo si descrive Mosè al pascolo delle greggi di Ietro «oltre il deserto», usando un'espressione che lascia intendere la desolazione di un vuoto totale, quasi la sublimazione di qualunque idea di deserto: e viene fatto di interrogarsi sul bisogno da parte di Mosè di tanta solitudine. Così un *midrash* spiega che egli, preoccupato che i suoi animali non andassero a brucare su pascoli di altri, andava cercando sempre nuovi spazi lontani: ma questa interpretazione non mi sembra condivisibile, così come tutte quelle descrizioni sull'ossessività dei patriarchi nel cercare zone di pascolo rispettose dei diritti altrui. Mi pare invece interessante notare la scrittura del vocabolo *midbar*, nel deserto: (במדבר) *mi* (moto da luogo) e *davar* (parola, oppure cosa), suggeriscono l'idea di un Mosè attento fino allo

spasimo alla cura delle greggi - metaforiche - a lui affidate, tutto teso a condurle in luoghi nei quali non si ripetano più le condizioni che le portino ad essere schiave; un luogo fuori dalle cose e dalle parole vane, in cui concedere a se stesso e al gregge il tempo della libertà.

E così un *midrash* descrive la fuga di un agnello che è il primo che si prende questa libertà, fino a farsi riprendere da Mosè al limite di quel deserto in cui ogni realtà nota, ogni legge naturale sembra capovolgarsi, su un monte chiamato *Horev*, sinonimo di desolazione e di impossibilità di vita : eppure, proprio in tanta disperata secchezza. l'agnello, simbolo di purezza e di innocenza, trova una polla d'acqua, che a sua volta nella tradizione ebraica non è solo simbolo di vita, ma della *Torah* stessa, eterna fonte viva. Ed è proprio mentre si china a raccogliere l'agnello fuggito alla polla d'acqua nella quale sta abbeverandosi, che il *midrash* fa scorgere a Mosè il rovetto ardente che non si consuma. Nella narrazione la curiosità dell'uomo è naturalmente grandissima, ma egli resiste frenandola almeno fino a quando avesse riportato l'agnello fuggitivo al sicuro in mezzo al gregge, prima di andare a sincerarsi sulla natura e sulla eventuale pericolosità di quel fuoco, incongruo lassù quanto la polla d'acqua. Il cespuglio è in alto sulla vetta, eppure a lui, che ha ceduto ai suoi impulsi solo dopo aver espletato i propri doveri, la salita si palesa come una discesa, al movimento di arrampicarsi corrisponde un movimento come di sdruciolamento sui sassi verso il basso, poiché egli è entrato in una dimensione del tutto diversa da quella delle normali percezioni umane.

Notiamo poi che l'espressione *akhar ha midbar*, che corrisponde alla traduzione «dopo il deserto», acquista un più alto e più pregnante senso se, come indica il *midrash*, con un cambio di vocali essa diventa *aher hamedabber*, che significa «l'Altro che parla»: come molte volte i sapienti ebrei hanno suggerito, non può esservi infatti oltre, futuro, per chi non tiene conto dell'altro da sé, dunque del prossimo.

L'Altro che parla, e che fa udire la propria voce imponendo di essere tenuto nel massimo conto, è dunque l'Eterno: e con la Sua eternità divina si pone verso l'uomo quale massima alterità, l'Alterità per eccellenza con la quale Mosè deve confrontarsi in un luogo nel quale l'acqua zampilla dall'arsura e il fuoco non consuma. In un primo momento, la curiosità tutta umana di Mosè gli deve aver fatto apparire il fenomeno come una strana bizzarria fisica, da studiare con attenzione, tanto che è Dio stesso che lo avverte di essere in presenza di una manifestazione divina, e che dunque si deve ritrarre dal terreno sacro: Mosè viene preso da un timore sbalordito, e si copre il viso temendo addirittura di dover morire. Egli è solo,

umanamente solo di fronte all'incommensurabile Alterità divina. E qui viene fuori l'eroismo di Mosè, un eroismo non certo da eroi classici, ma un eroismo che nasce solo dalla consapevolezza di essere nulla davanti a Dio: egli sente di dover far fronte con la parola, proprio con quella parola che gli pone tanta enorme difficoltà, e di dover entrare in comunicazione dialogando con Lui. Un *midrash* narra che dopo che Dio gli ha risposto rintuzzando ogni sua pretesa di sottrarsi al compito gravoso per lui stabilito, Mosè si rivolge quasi con sfida: «*Tu che sei lassù, che non hai bisogno di nulla, che puoi mandare il Tuo popolo allo sbaraglio nel deserto a cercare una nuova patria, dimmi quante tende hai preparato per questa gente per ripararla dal freddo della notte e dall'arsura del sole, quante levatrici e nutrici per i bambini che nasceranno, quanto cibo per gli affamati, quanti medici per chi si ferisce, quante persone capaci di ascoltare chi ha paura?*». E Dio lo ascolta, perché sente pesare la differenza che separa Mosè dalla Sua Alterità, e sa che però lui rispetterà ed onorerà i patti, poiché egli ottempera sempre e in primo luogo i propri doveri, gli impegni che ha preso con gli altri esseri umani. Il *midrash* dice che Dio l'ha scelto proprio per questo, e in questo consiste senz'altro il suo eroismo, che trova la propria prima, onorevole, dignitosissima manifestazione quando, sceso dal monte Horev, invece di andare immediatamente in Egitto per assumersi il suo compito di guida, Mosè chiede consiglio e permesso al suocero Ietro, verso il quale sente di avere doveri morali e affettivi che non possono essere ignorati. Conclude il *midrash* con la considerazione che in ogni tempo l'amico ama mentre il fratello sembra creato per avversare: infatti Ietro accolse da amico il liberatore in fuga dal persecutore, e da ciò si può imparare che quando una persona assume su di sé di adempiere ad una *mizvah*, essa non si stacca più dalla sua casa, e diviene merito nei tempi a venire ed insegnamento ai suoi posteri come scritto in Giudici: «*Sisera fuggì a piedi verso la tenda di Jaele, che era discendente del suocero di Mosè*», poiché Jaele salvò il bisognoso come aveva fatto il suo antenato Ietro. Il rapporto tra Ietro e Mosè è legato in un insieme triangolare, al vertice del quale c'è Dio stesso, la Sua suprema Alterità: chi dunque conosce Dio, proprio in nome di tale Alterità, non può non tener conto delle alterità umane con le quali deve costantemente confrontarsi, anche se spesso questo confronto doveroso impone veri e propri atti di eroismo. Arricchito di queste consapevolezze, l'eroe Mosè va incontro al fratello Aronne.



## IL POLITICO E L'IDEA DI NAZIONE

*Intorno a Mirabeau el político, di Ortega y Gasset*

*Gianni Ferracuti*

*È molto difficile salvare una civiltà quando ha raggiunto l'ora di cadere sotto il potere dei demagoghi. I demagoghi sono stati i grandi strangolatori di civiltà... Ma un uomo non è un demagogo semplicemente perché si mette a gridare davanti a una moltitudine. In certe occasioni, questo può rappresentare un ufficio sacrosanto. La demagogia essenziale del demagogo è dentro la sua mente, e si radica nella sua irresponsabilità di fronte alle idee stesse che usa e che egli non ha creato, ma ha ricevuto dai veri creatori. (J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*)*

*A mo' d'introduzione*

Nel 1914, con *Meditaciones del Quijote* e alcuni scritti coevi, Ortega y Gasset elabora un'originale interpretazione realista della fenomenologia e con essa una nuova concezione del realismo. La famosa frase: *Io sono io e la mia circostanza* - che trascritta in simboli algebrici come  $A=a+b$  risulta contraddittoria, appare immediatamente chiara se viene intesa come esposizione di un *Erlebnis*, un contenuto mentale: una persona concreta (l'io con iniziale maiuscola) attraverso un'analisi, si vede intessuto con la realtà al punto da poter usare il verbo *essere* per indicare tale intreccio - *sono io e la circostanza*. «Io e circostanza» è, dunque, un contenuto mentale, un termine del quale - «io» - fa sicuramente riferimento a una realtà esterna al contenuto stesso: l'io del contenuto mentale non soltanto indica *chi sono realmente*, perché lo riconosco ovvero mi riconosco in lui come in uno specchio, ma appare come contenuto mentale in quanto è prodotto da un'operazione di analisi compiuta dall'io reale: la riflessione e un atto effettivo eseguito da un «io operante» (*yo ejecutivo*), attivo ed esistente, della cui realtà non si può dubitare.

All'inizio del pensiero moderno, Cartesio, derivando l'essere dal dubbio sistematico, cioè dal contenuto mentale, aveva invertito i termini e assegnato valore di principio al dubitare come tale; di conseguenza, lo sviluppo della teoresi su base razionale si rendeva autonoma rispetto al reale e alle sue condizioni. Ortega, rovesciando a sua volta Cartesio, riconquista un punto di vista realista, mostrando appunto che il pensiero è *pensiero di realtà*, concettualizzazione di una realtà ad esso previa ad opera di un individuo reale, di cui il pensiero è una facoltà, un atto; al tempo stesso, però, formula un'idea di realismo molto più completa di quello classico, superando la distinzione o distanza tra soggetto e oggetto. Nel contenuto mentale «io e circostanza», ciò che comunemente si indica come «soggetto» e «oggetto» risulta intrecciato al punto che, riconosciuta la realtà di «io» è impossibile negare la realtà di «circostanza»: entrambi i termini costituiscono il «sono». La realtà (oggetto) non è di fronte all'individuo (soggetto) e distante da esso, ma lo avvolge, talché l'individuo stesso risulta un suo frammento.

Questo non comporta la perdita delle distinzioni e l'annullamento dell'individuo in un'omogeneità spersonalizzante, come se non esistessero differenze tra una persona e un albero, ma sottintende che la realtà è sistema, che le parti di questo sistema sono strutturate, ovvero che ogni elemento del sistema è integrato in una rete di correlazioni con le altre

parti, e che l'intera struttura del reale, individuo compreso, è di per sé dinamica. Il carattere sistemico del reale consente a Ortega da un lato di rifiutare i sistemi filosofici costruiti su base razionale (razionalismo, idealismo, positivismo), e dall'altro di non rinunciare alla sistematicità del pensiero: si richiede ora un sistema aperto, costantemente in confronto con la realtà esterna al sistema stesso o, in altre parole, un pensiero che, facendo parte esso stesso della realtà, ne sia una funzione di concettualizzazione; in termini ancora più espliciti, una funzione di ricerca del significato della realtà e, al suo interno, della vita umana.

In questa ricerca il punto di partenza è ora estremamente concreto: non un principio teorico, bensì un fatto, un evento: la vita umana, che concretamente è «la mia vita», intesa come la vita di ciascuno, al cui interno si manifesta la realtà totale, quella che comprende anche «me». Perché io possa avere la nozione di una cosa, anche in termini di assoluto problema, è necessario che essa si presenti nella mia vita; questa appare allora come la *realtà radicale*, nel senso che la consapevolezza di realtà, anche in forma problematica, è il punto iniziale del processo della conoscenza. Si tratta però di un punto *iniziale*, di una radice, che non ha il carattere di principio teorico, bensì di concretezza: la vita avviene in un tempo e un luogo concreti e determinati da condizioni culturali, sistemi di credenze vigenti, percezioni di problemi, pre-giudizi...

Questa impostazione, riassunta ora nei suoi termini essenziali, produce un'accusa di relativismo: è ovvio che «la mia vita» assunta come radice del conoscere, può cogliere il reale solo entro i limiti di una prospettiva ed è facile argomentare che tante sono le vite e altrettante le prospettive, e che tali prospettive sono solo in parte coincidenti ed occorre un criterio per verificare in termini assoluti il carattere di verità degli elementi coincidenti o di quelli difformi. Ortega fornisce una risposta sistematica, negando il relativismo, in *El tema de nuestro tiempo*, del 1923, dove sottolinea che la veduta prospettica sul reale (chiamiamola così per comodità) sarà certamente limitata, ma non è affatto falsa: è veduta *di realtà*; fornisce al riguardo il chiaro esempio di una rete posta in un corso d'acqua che, a seconda della larghezza delle maglie, lascia passare alcuni oggetti e ne trattiene degli altri: in modo analogo funziona il processo della conoscenza, che assume dunque il carattere di un lavoro corale, organizzato in discipline o, con uno sguardo più ampio, in grandi tradizioni culturali, che si arricchiscono *coralmente* delle loro scoperte ma anche del riconoscimento continuo dei loro errori.

*El tema de nuestro tiempo* apre, dunque, una fase in cui entra in piano piano la critica di ogni forma di pensiero astratto - non che essa forse assente prima, anzi, se ne trova traccia già nei primissimi scritti di Ortega, ma certo, a partire dal 1923, tale critica si può avvalere di un impianto teoretico esplicitato e rigorosamente formalizzato.

Ora, nel settembre del 1823, inizia in Spagna la dittatura del generale Miguel Primo de Rivera, che durerà fino al gennaio del 1930. Ortega ha sempre avuto un vivo interesse per la politica, non solo da un punto di vista intellettuale, come commentatore ovvero opinionista, ma anche nel senso dell'impegno personale: cosa cambia nel suo orizzonte con l'avvento della dittatura e, sullo sfondo, con l'esigenza di concretezza che abbiamo appena delineato? C'è, con ogni evidenza, un cambio di prospettiva, in cui appare chiaro che con la critica del pensiero astratto emerge l'esigenza di *realismo politico*, nozione questa certamente ambigua e da definire con precisione. Prenderò, pertanto, in considerazione due momenti; il primo è una serie di articoli in polemica con il conte Romanones, dove il realismo politico è proposto in alternativa alle dottrine liberali; il secondo è il saggio *Mirabeau el político*. Entrambi i testi risalgono agli Anni Venti e credo siano sufficientemente rappresentativi di un pensiero maturo, saldamente ancorato agli studi della decade precedente e in positiva crescita e perfezionamento: è il pensiero che si troverà ad affrontare le terribili tensioni politiche, sociali e culturali della seconda repubblica, che sfoceranno nella guerra civile, in cui Ortega si impegna direttamente, come *filósofo en la calle*, parafrasando Rafael Alberti; ma di questa fase si tratterà in un prossimo articolo.

### *Liberalismo, socialismo, nazione*

Quando il generale Primo de Rivera assume il governo, viene istituito un Direttorio Militare; la Costituzione del 1876 viene sospesa, il Governo civile e il Parlamento sono dissolti e la stampa è sottoposta a censura. Il colpo di stato mette fine alla situazione disastrosa del paese, retto da un Governo e istituzioni ormai prive di prestigio, con una democrazia solo apparente, elezioni manipolate, situazione economica fuori controllo e, in politica estera, una catastrofica conduzione della guerra con il Marocco. Ne consegue che l'intervento dei militari, visto come operazione chirurgica, con scarse analogie con le coeve esperienze del fascismo italiano, gode di un ampio consenso sociale: oltre al favore di alcuni settori

abbienti della popolazione, può giovare anche di un sostanziale atteggiamento di attesa da parte dei socialisti, interessati all'eliminazione del *caciquismo*,<sup>i</sup> promessa dal generale.

La dittatura di Primo de Rivera non ha il carattere sanguinario e ferocemente repressivo di altre esperienze europee; nel dicembre del '25 il Direttorio Militare viene sostituito da un Direttorio Civile (in cui i militari conservano comunque una presenza determinante), che tollera l'azione politica del sindacato (UGT) e del partito socialista (PSOE), e che dura circa quattro anni, fino alle dimissioni del generale, avvenute nel gennaio 1930. Segue un anno intermedio, con la cosiddetta *dictablanda* del generale Dámaso Berenguer, e poi dell'ammiraglio Juan Bautista Aznar, che dura fino alla sconfitta elettorale delle forze monarchiche e alla proclamazione della Seconda Repubblica spagnola.<sup>ii</sup>

Nel marzo del 1925, quando è verosimile immaginare che siano in corso trattative con la Monarchia per l'inserimento nel Direttorio di esponenti civili, il partito liberale, attraverso un suo importante esponente, Álvaro de Figueroa y Torres, conte di Romanones, propone un progetto di «fronte unico» democratico per il ripristino delle libertà costituzionali soppresse da Primo de Rivera.<sup>iii</sup> In una serie di tre articoli, pubblicati sul quotidiano *El Sol* tra

<sup>i</sup> Con questo termine si intende in Spagna una forma esasperata, ma di fatto istituzionalizzata, di clientelismo politico locale, non molto dissimile da una struttura mafiosa, che giunge a controllare efficacemente la vita sociale dei ceti deboli e a gestire l'esito delle elezioni politiche: era possibile decidere, prima delle elezioni, quale partito avrebbe vinto e con quanti deputati. Questo sistema collaborava, diciamo così, sia col partito conservatore, sia col partito liberale ed era estremamente efficace nella gestione dei conflitti sociali. Per un quadro storico generale si veda Pierre Vilar, *Storia della Spagna*, tr. it. di E. Rivoire, Garzanti, Milano 1977; Gabriele Ranzato, *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea*, Ed. Dell'Orso, Istituto di Studi Storici G. Salvemini, Alessandria 1997 (in partic. il capitolo: «La difficile modernità: la Spagna "liberaldemocratica", 1875-1923», pp. 13-124). Ortega fornisce una dettagliata interpretazione del processo storico che conduce alla dittatura di Primo de Rivera, con dense pagine dedicate al *caciquismo*, in «La redención de las provincias y la decencia nacional», in *Obras completas*, Taurus, Madrid 2005, vol. IV, pp. 671-774.

<sup>ii</sup> Sulla crisi del sistema spagnolo e sulla dittatura di Primo de Rivera cfr. Javier Tusell, *Historia de España en el siglo XX*, Taurus, Madrid 1998, in part. i capp. «La crisis del parlamentarismo liberal (1914-1923)» e «La dictadura de Primo de Rivera y el fin de la monarquía».

<sup>iii</sup> C'è da dire che Romanones portò avanti anche in seguito la sua politica ostile a Primo de Rivera e, nel 1926, partecipò a una cospirazione contro di lui, la cosiddetta *sanjuanada* (dalla data scelta, il 24 giugno), fallita la quale venne condannato al pagamento di una multa di 500.000 pesetas. Fu parte attiva anche nella caduta del dittatore, nel 1930, e resse l'ultimo governo prima della proclamazione della Repubblica, gestendo le trattative per la transizione al nuovo regime. Allo scoppio della guerra civile si rifugiò in Francia, per poi rientrare, ritirandosi dalla vita politica.

il 6 e il 12 marzo, con il titolo di *Vaguedades*,<sup>iv</sup> Ortega si schiera decisamente contro tale progetto. Agli articoli di Ortega risponde, con una lettera pubblicata sullo stesso quotidiano il 13 marzo, lo stesso Romanones, che al momento del golpe era presidente del Senato. A sua volta, Ortega pubblica, sempre su *El Sol*, tra il 15 e il 19 dello stesso mese, la replica, in forma di lettera aperta al conte.<sup>v</sup>

Nella sostanza, Ortega obietta che restaurare il Parlamento e le inefficienti istituzioni precedenti il golpe, come se niente fosse accaduto, equivarrebbe a riportare in auge proprio ciò che aveva causato il disastro politico e, di conseguenza, il golpe stesso. Ma, come gli è abituale, la polemica contingente diventa il punto di partenza per riflessioni più profonde e di portata più generale. In primo luogo, la critica al carattere astratto del liberalismo come regime politico.

Che il liberalismo sia una colonna portante della tradizione europea, Ortega l'ha sempre riconosciuto: il «*perenne liberalismo europeo*», dice nella *Rebelión de las masas*;<sup>vi</sup> ma, nello

<sup>iv</sup> José Ortega y Gasset, *Vaguedades*, in *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 788-94. Per la traduzione italiana dei testi della polemica tra Ortega e il conte Romanones si veda il mio «Liberalismo, socialismo, nazione, realismo politico: la polemica Ortega-Romanones», in *Rivista di Politica*, n. 2, 2013, pp. 33-61 (recupero qui alcune pagine dall'introduzione).

<sup>v</sup> J. Ortega y Gasset, *Entreacto polémico*, in *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 795-806.

<sup>vi</sup> id., «La rebelión de las masas», in *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 347-550, p. 362. Su Ortega cfr.: Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (eds.), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012; Giuseppe Cacciatore, Clementina Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016; G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013 (disponibile online: <[www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-jose-ortega-y-gasset-esperienza-religiosa-e-crisi-della-modernita/](http://www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-jose-ortega-y-gasset-esperienza-religiosa-e-crisi-della-modernita/)>); id., «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote», *Studi Interculturali*, 2, 2014, pp. 7-38, online: <[www.interculturalita.it/](http://www.interculturalita.it/)>; id., *L'invenzione del Novecento. Intorno alle Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, online: <[www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/](http://www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/)>; id., *Traversando i deserti d'Occidente, Ortega y Gasset e la morte della filosofia*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2012, online <[www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/traversando-i-deserti-doccidente-ortega-y-gasset-e-la-morte-della-filosofia/](http://www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/traversando-i-deserti-doccidente-ortega-y-gasset-e-la-morte-della-filosofia/)>; id., *In vino veritas... Dionisismo, crisi dell'Occidente e morte della filosofia in Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016 <[www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-crisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/](http://www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-crisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/)>; id., «Ortega e la fine della filosofia», in Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (ed.), *La vocazione dell'arciere: prospettive*

stesso tempo, ha sempre affermato l'esigenza di un liberalismo nuovo, depurato dagli errori delle filosofie ottocentesche. In *La reforma liberal*, un testo giovanile risalente al 1908, scrive:

*I partiti liberali hanno oggi in Europa la figura più triste che si possa immaginare. Sono giunti nel momento giusto per conquistare alcune virtù pubbliche, alcuni diritti sacri; nell'essenziale hanno conseguito il loro intento, compiuto la loro vita eroica, e oggi, perduta la gioventù, si ostinano a continuare con lo stesso atteggiamento. Ma sono giunti momenti nuovi che, nei loro otri da pellegrini, portano per loro la vecchiaia, e per altri la giovinezza, con il fresco motto di una politica futura. La discrezione avrebbe consigliato loro una ritirata o un cambiamento.*<sup>vii</sup>

Il giovane Ortega ritiene che il liberalismo, nella sua dimensione essenziale e perenne, sia un processo di continuo miglioramento della società, e non accetta che esso si riduca a una semplice gestione dell'esistente, con un marcato segno conservatore. Tuttavia la sua crisi e, più in generale, quella dell'intera classe politica, derivano da una crisi ancor più profonda, che investe dalle fondamenta la società.<sup>viii</sup> Una vita sociale debole e malaticcia non è in grado di fornire al liberalismo la continua energia necessaria ad alimentare il suo spirito rivoluzionario; i vecchi liberali si adagiano sugli allori dei diritti conquistati, e adottano un atteggiamento conservatore. Ma, scrive Ortega, «i partiti liberali sono partiti dirimpettai della Rivoluzione, o non sono nulla».<sup>ix</sup> E aggiunge:

*Chiamo liberalismo quel pensiero politico che antepone la realizzazione dell'ideale morale alle*

*critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, p. 163-201; id., «Il punto di vista crea il panorama»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset», *Studi Interculturali*, 2/2015, pp. 96-118, online: <[www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it)>; id., «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla "ribellione delle masse"», in *Studi Interculturali*, 1/2015, pp. 169-228, poi in id., *Difesa del nichilismo, Ventura e sventura dell'uomo massa nella società contemporanea*, Mediterranea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, pp. 7-68, online: <[www.ilbolero-diravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-difesa-del-nichilismo-ventura-e-sventura-delluomo-massa-nella-societa-contemporanea/t](http://www.ilbolero-diravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-difesa-del-nichilismo-ventura-e-sventura-delluomo-massa-nella-societa-contemporanea/t)>.*

<sup>vii</sup> J. Ortega y Gasset, «La reforma liberal», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 140-6, p. 142.

<sup>viii</sup> Questo rende impossibile, per Ortega, sostituire la classe politica attraverso un normale ricambio elettorale, o mandando al potere dei tecnici: «Non si risolverà il caso lanciando sui politici di mestiere ogni sorta di improprio, come se accanto al Parlamento esistesse un'altra Spagna sana, energica e intelligente. Tale Spagna non esiste; se esistesse, si occuperebbe di politica, farebbe udire in molti casi le sue grida, e farebbe persino sentire, al momento giusto, la robustezza dei suoi muscoli» (*ibid.*, pp. 140-1).

<sup>ix</sup> *ibid.*, p. 142.

*esigenze utili a una parte dell'umanità, sia essa una casta, una classe o una nazione. La direzione conservatrice, invece, si disinteressa di esigenze ideali, nega il loro valore etico e, su questo punto, si attiene a ciò che si è già realizzato, se pure non istiga a regredire a forme superate di costituzione politica.*

*Il liberalismo crede che nessun regime sociale sia definitivamente giusto: la norma o idea di giustizia implica sempre un al di là, un diritto umano ancora non riconosciuto e che, pertanto, oltrepassa, supera la costituzione scritta. La transizione tra le due costituzioni non è contenuta in nessuna di esse: il diritto a trasformare le costituzioni è sovracostituzionale; non è un diritto scritto, è una di quelle leggi non scritte, ágrafoi nómoi, sottese a ogni codice.<sup>x</sup>*

Il liberalismo spagnolo è, secondo Ortega, addormentato da quarant'anni (il che rimanda precisamente al 1868, cioè alla rivoluzione liberale e alla proclamazione della Prima Repubblica). In questi quattro decenni, esso si è smarrito, ha combattuto battaglie marginali, fino a chiudersi su posizioni di retroguardia, modellandosi sul partito conservatore:

*La direzione conservatrice, che non è un'idea - sublime nome!-, ma l'esatto contrario, un istinto, ha fatto attenzione, molto astutamente, a non svegliare nel liberalismo questa strana, addormentata morale, ed è forse riuscito a convincerlo che la sua essenza è il laissez faire, laissez passer. Dai conservatori ha avuto origine questa sentenza pericolosa secondo cui il liberalismo non sarebbe altro che l'esercizio della libertà.<sup>xi</sup>*

Il venticinquenne Ortega della *Reforma liberal* rompe questa identificazione liberalismo = esercizio della libertà, e quasi vent'anni dopo ripropone la sua critica al progetto di fronte unico costituzionale di Romanones. Per come lo intende Ortega, il vero liberalismo, quello che è un motore rivoluzionario delle trasformazioni sociali, deve intendere la libertà in senso attivo, come ricerca continua di nuovi diritti, e parlare piuttosto di *libertà al plurale, libertades*, indicando diritti concreti in luogo di una generica astrazione. In questo senso, il vero liberale segue l'evoluzione della società, si fa carico delle legittime esigenze di libertà nuove e della rivendicazione di diritti concreti di fronte alle nuove situazioni sociali. In particolare, con la nascita delle fabbriche, l'avvento del proletariato come nuovo soggetto sociale, e la discussione sulla giustizia sociale nel quadro nuovo della lotta tra capitale e

<sup>x</sup> *ibid.*, p. 143.

<sup>xi</sup> *ibid.*, p. 144.

lavoro, la frontiera della rivoluzione liberale deve spostarsi in avanti, facendo proprie le rivendicazioni del socialismo:

*Nel liberalismo non è possibile equivoco. Il senso segnato dalla sua tradizione e dalla sua origine è indubbio e preciso: dovunque sia proclamato un diritto nuovo dell'uomo, esso deve essere presente, anche se gli oscurantisti, che sono legione, pretendono di gettare le tenebre su ciò che è chiaro e splendente. Quale affermazione di diritto nuovo e originale emerge sulla parca storia contemporanea? L'idea socialista. Dunque non è possibile altro liberalismo che il liberalismo socialista.<sup>xii</sup>*

La critica al vecchio liberalismo e la necessità di conservarne lo spirito «perenne» lanciandolo verso nuove battaglie politiche (il socialismo) vanno di pari passo con l'attenzione, sempre più marcata, verso l'idea di nazione. Come la interpreta Ortega, l'idea di nazione non ha alcun legame con forme di nazionalismo (basti pensare che, parafrasando una vecchia formula liberale, contrappone più volte la nazione allo stato). Nazione è il dinamismo sociale *precedente lo stato*, e in fondo da esso svincolato: è la libera azione degli individui consapevoli della propria tradizione culturale. È la nazione che, nel corso della storia, *si dota* di strutture statali; dunque, lo stato è uno strumento al suo servizio, e in nessun modo è lecito rovesciare la gerarchia, ponendo la nazione, la società, al servizio dello stato.

<sup>xii</sup> *ibid.*, p. 145. «Di fronte agli equivoci poco eleganti dei partiti attuali appare l'emergere magnifico dell'idea socialista. La sua realizzazione è il nuovo comandamento, l'imperativo morale che incombe sull'uomo moderno. E, se non vuole sfumare in una vaga dottrina della tolleranza, il liberalismo deve decidersi a togliere la politica dall'ambito del meramente utilitario e dirigere la sua prua verso l'Atlantide dei doveri morali, delle virtù sociali. Non credo che esista una missione più perfetta e gloriosa sulla terra» (*ibid.*, p. 146). Sempre nel 1908 attacca il formalismo dei partiti liberali, e più in particolare la versione manchesteriana del liberalismo, riprendendo con entusiasmo un intervento in tal senso di Miguel de Unamuno: afferma infatti «la necessità di raccogliere i vigori del liberalismo fuori dall'alveo del partito liberale attuale, in altri partiti nuovi, radunandoci attorno alla nuova idea di libertà, senza capi né aspirazioni ministeriali. Questo nuovo partito di estrema sinistra romperebbe lo scolasticismo parlamentare, organizzerebbe il popolo e plasmerebbe vigorosamente il blocco progressista: dovrebbe essere un partito frusta e i blocchi [politici] non si formano estraendo la media proporzionale dei programmi, come pretende il signor Álvarez, ma con pure frustate» [id., «Glosas a un discurso», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 217-20, p. 218 (allude, verosimilmente, a Melquíades Álvarez González-Posada, fondatore nel 1912 del Partido Reformista, di ispirazione repubblicana, ma disposto a governare con la monarchia. Nel '23 era presidente del Congreso de los Diputados e spingeva per il ritorno a un governo civile. Partecipa a diverse congiure contro Primo de Rivera. Viene fucilato dalle forze repubblicane nel '36)].

Il collegamento tra la crisi del liberalismo e l'idea di nazione è insito nei termini in cui si pone la crisi stessa: per Ortega questa *si manifesta* nella sfera politica, ma *nasce* nelle profondità della sfera sociale, coinvolge la cultura del paese e si amplia progressivamente per l'assenza di efficienti strutture formative. La Spagna, dice drasticamente Ortega nel 1909, *non esiste come nazione*, perché «*i peccati della Spagna non sono altro che i peccati degli spagnoli. E gli spagnoli non sono quelli della provincia accanto né quelli della casa vicino: lo spagnolo più a portata di mano è per ciascuno se stesso*».<sup>xiii</sup> Poiché l'origine del male è nella società, i difetti di questa si ritrovano in entrambi i grandi partiti che si contendono il governo della nazione, il liberale e il conservatore; da qui la percezione di uno stallo, perché il cambio del governo risulta inutile, se non si mette mano alle cause originarie della crisi:

*Siamo governati da una comunità governante della cui totalità ignoriamo quali pensieri abbia, e da un governo senza idee politiche, senza coscienza politica. In quanto ai ministri presi individualmente, ci risulta che alcuni di loro non pensano né hanno mai pensato nulla. [...] Ci reggono ora, signori, e probabilmente ci reggeranno quando cambierà il governo, persone con le quali, anche volendolo, non possiamo esercitare quella virtù del rispetto, che costruisce le città, la virtù socializzatrice per eccellenza. Platone pretendeva che governassero i filosofi: non chiediamo tanto, riduciamo al minimo il nostro desiderio, chiediamo che non ci governino degli analfabeti.*<sup>xiv</sup>

<sup>xiii</sup> id., «Los problemas nacionales y la juventud», in *Obras completas*, cit., vol. VII, pp. 121-9, p. 122. Si noti che questa denuncia della mancanza di vigore nazionale nell'articolo non serve per criticare una debolezza dello stato, ma un suo atto di forza illegittimo: la repressione dei moti catalani del 1909: «*Nessuno si sarà sorpreso che, col pretesto di restaurare la tranquillità nella fisiologia di Barcellona alcune migliaia di cittadini sono state incarcerate; dozzine di loro, su cui non pesano neanche quei sospetti o indizi di colpevolezza che permetterebbero di iniziare un processo, sono stati deportati e confinati in paesi dove non hanno potuto trovare alloggio né mezzi per vivere; è stato provocato l'espatrio di molte migliaia; si sono chiuse più di cento scuole e si stimolano tutti i bassi istinti delle classi elevate; si sospendono per un tempo lunghissimo quei diritti che danno alla vita moderna la sua dignità; le decisioni della giustizia sono affidate al giudizio di Dio dei tribunali militari; si minaccia la stampa e la si tratta con atteggiamenti e frasi da re di taverna, come se la stampa fosse solo un'azienda e non fosse anche un diritto dei cittadini; e soprattutto che si approfitti di questa violenza giuridica per iniettare nel popolo spagnolo le menzogne ufficiali*» (ibid., p. 123). Si comprende, dunque, che rinvigorire la società e far rinascere la nazione sono cose che non hanno nulla a che vedere con una politica di atti di forza. Al contrario, proprio una nazione debole e malata sostituisce la forza alla legalità.

<sup>xiv</sup> ibid., p. 126. «*Il partito che salirà al potere sarà l'ombra cinese di questo che ora se ne va. Non sono ugualmente responsabili di ciò che è accaduto tutti i partiti che oggi sono rappresentati nella Camera? Hanno rispettato i capi liberali e repubblicani tutti i doveri più elementari di guardie giurate del tesoro liberale?»*

Se è chiaro il legame tra crisi del liberalismo e idea di nazione, altrettanto lo è quello tra idea di nazione e socialismo. Il socialismo spagnolo ha, per Ortega, due enormi pregi, che pesano molto di più dei difetti che si porta dietro come ideologia ottocentesca: in primo luogo, nasce spontaneamente dal dinamismo sociale e non è stato introdotto dall'alto, da qualche intellettuale o politico di professione. In secondo luogo, nell'abulico e infermo corpo sociale spagnolo è un anticorpo attivo, che si muove nella giusta direzione di una riforma economica e morale: per Ortega, è oggettivamente una forza di ricostruzione nazionale. Per ragioni sostanzialmente identiche, questo ruolo verrà riconosciuto anche alle istanze autonomiste e federaliste, presenti ovunque nella società del tempo.

Numerose sono le occasioni in cui Ortega sottolinea positivamente la caratteristica del socialismo spagnolo come movimento nato dal basso:

*Il socialismo ha fatto presa nella mente degli operai prima che in quella di qualche professore di Economia e non si è ancora dato il caso che si dichiarasse socialista - non dico di entrare nel partito - qualche politico, pensatore o letterato di valore. Il socialismo che c'è oggi in Spagna è, dunque, intellettualmente e materialmente opera esclusiva degli operai [...]. Proletaria è l'organizzazione e proletarie sono le idee.<sup>xv</sup>*

E aggiunge: «Non credo che si abbia diritto di accusare di mancanza di intelligenza un gruppo di operai in una terra come la nostra, dove persino nei chiostri delle università si incontrano analfabeti».<sup>xvi</sup> Il carattere popolare del socialismo spagnolo è, d'altronde, la riprova della mancanza nel paese di minoranze intellettuali capaci di formare una solida opinione pubblica, e i socialisti, che si costruiscono da sé, con tutti i loro limiti culturali, sono la parte sana della nazione, che si organizza contro la parte marcia. Par di capire che dare

(*ibid.*, p. 127).

<sup>xv</sup> *id.*, «El recato socialista», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 214-6, p. 215 (articolo del 1908). Ortega si spinge a sostenere che i socialisti non debbono cercare l'appoggio degli intellettuali: «A mio modo di vedere, i socialisti debbono cercare solo i socialisti. Esistono in Spagna intellettuali che si dichiarano socialisti? Io non li conosco: neppure il partito operaio li conosce. Ci sono tra noi persone che meritano pienamente il nome di intellettuali e sono abbastanza numerose da costituire un gruppo definito di spagnoli? [...] Può qualcuno credere seriamente che il partito operaio guadagnerebbe qualcosa avendo tra le sue fila questi "intellettuali"?». (*ibid.*, p. 215)

<sup>xvi</sup> *ibidem.*

cultura ai socialisti è ritenuta un'impresa possibile; dare onestà e senso della nazione ai vecchi politici, è invece fuori dalla portata dell'impegno umano.

Bisogna, comunque, ricordare che, di fronte ad ogni fenomeno storico, Ortega è sempre bene attento a distinguere due aspetti: ciò che esso è, e ciò che può diventare nella direzione del miglioramento e del perfezionamento. Così, riconosciuti i meriti del socialismo - di ciò che esso è -, bisogna ammettere anche che esso è insufficiente e ben al di sotto di quello che può diventare. Il socialismo è, per Ortega, un progetto prima ancora che una realtà. Ciò dipende sia dal fatto contingente che i socialisti spagnoli, all'inizio del Novecento, sono una minoranza, il cui peso politico è molto ridotto, sia dal fatto che l'adesione di Ortega al socialismo è propositivamente critica e non limitata all'accettazione di un programma già confezionato. Scrive nel 1908 in *Nuevas glosas*: «Per una mirabile contingenza, lo stato morale della Spagna obbliga il socialismo - non quello di oggi, bensì quello futuro - ad ergersi a difensore della cultura». <sup>xvii</sup>

<sup>xvii</sup> id., «Nuevas glosas», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 227-31, pp. 228. Si tratta di un altro articolo di commento a una conferenza di Unamuno, dalla quale cita, con approvazione, ampi stralci; ad esempio: «Il partito socialista è un partito culturale. Il miglioramento della condizione economica dell'operaio e persino la scomparsa della proprietà privata dei mezzi di produzione non sono un fine, ma un mezzo. Che si possa arrivare a che ciascuno ottenga il prodotto integro del suo lavoro e a che questo prodotto venga ripartito in modo equo, è uno strumento per una cultura più intensa e più profonda, perché l'uomo si addentri maggiormente nei misteri della vita e dell'universo. Il fine non è vivere tutti più comodamente. Potremmo essere tutti ricchi e tutti disgraziati, perché la maggior disgrazia è limitare le nostre aspirazioni a ciò che i materialisti della storia chiamano passarsela bene. [...]»

»Il socialismo è un movimento culturale, ed è piuttosto un metodo che una dottrina. Non è un partito di dogmi, ma di tendenze, di proponimenti. Non può esservi ortodossia, né eterodossia, né scomuniche. Ma disciplina sì, perché senza disciplina non ci sono metodi.

»Il socialismo è un metodo per il graduale miglioramento delle condizioni del lavoro umano, tendente a mettere l'uomo nelle condizioni di andare sempre più in profondità nella cultura, nella conoscenza della vita e dell'universo» (*ibid.*, pp. 228-9).

Cfr. ancora, da *La ciencia y la religión como problemas políticos*, del 1909: «Socialismo non è per me un vocabolo appreso, come lo sono i termini scientifici: non è qualcosa di esterno a me, che io possa mettere o togliere dal mio spirito. Per me socialismo è la parola nuova, la parola di comunione e di comunità, la parola eucaristica che simboleggia tutte le virtù nuovissime e feconde, tutte le affermazioni e tutte le costruzioni. Per me, socialismo e umanità sono sinonimi [...]. Per me socialismo è cultura. E cultura è coltivazione, costruzione. E coltivazione, costruzione, sono pace. Il socialismo è il costruttore della grande pace sulla terra. Come potrei non lavorare affinché il socialismo cessi di significare principalmente inimicizia, negazione, lotta? No, no: noi socialisti non siamo solo nemici dei nostri nemici, non siamo un principio di inimicizia» («op. cit.», in *Obras completas*, cit., vol. VII, pp. 130-7, pp. 130-1.

Il progetto del socialismo futuro, che inizialmente appare descritto nei termini di una generica ricostruzione intellettuale e morale della Spagna, si chiarisce soprattutto nella decade successiva, quando gli elementi che stiamo analizzando si fondono in una visione fortemente unitaria e innovativa. Sul finire della prima decade del Novecento, Ortega vede con chiarezza che il socialismo è in Spagna l'unica forza viva, ed estranea al marciume politico-morale, e tuttavia quel socialismo, guidato dalla straordinaria figura di Pablo Iglesias, rappresenta un passo avanti, ma non è la soluzione dei mali. Così scrive nel 1912, in *Miscelánea Socialista*:

*Non è casuale né insignificante il fatto che il socialismo spagnolo sia giunto alla pienezza della sua esistenza senza l'intervento degli intellettuali; anzi, questo è un fatto esemplare, che definisce la nostra nazione. Io non conosco nessun altro paese in cui è accaduto questo; si noti bene: nessun altro paese. La stranezza del caso ci obbliga a un vago sospetto, tanto grave quanto vago: al sospetto che tra noi ci saranno dovuti essere pochissimi intellettuali veramente intellettuali. Perché è innegabile che un giorno l'intelletto europeo è stato socialista. Questo giorno è passato; oggi è tardi: oggi l'intelletto non è più semplicemente socialista. È socialista e qualche altra cosa in più. Orbene, il partito non può, per ora, accettare chi non riduce la sua interpretazione storica e politica del mondo al socialismo. Ecco perché noi che siamo anche socialisti non possiamo appartenere a questo partito.*<sup>xviii</sup>

L'anno successivo, con un famoso articolo-manifesto intitolato *Socialismo y aristocracia*, Ortega presenta il punto di arrivo della sua interpretazione del socialismo. Vede nel socialismo una realtà sociale complessa e stratificata: la superficie, la parte più visibile, è rappresentata dal Partito Socialista come organizzazione politica militante; questa poggia sul

<sup>xviii</sup> id., «Miscelánea socialista», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 564-70, p. 564. Pablo Iglesias Posse è stato il fondatore del PSOE (1879) e del sindacato UGT. Non aveva fatto studi regolari, ma aveva lavorato fin da giovane come tipografo, vivendo in una condizione di dignitosa povertà. Aveva acquisito, da adulto, una robusta formazione da autodidatta e aveva contatti epistolari con Engels. Fu il primo deputato della storia socialista spagnola (l'unico eletto nel 1910, dopo che era stato incarcerato per aver proclamato lo sciopero generale a seguito delle repressioni durante la *semana trágica* di Barcellona, a cui faceva riferimento la citazione di Ortega riportata sopra). Si dice che alla sua morte, il 9 dicembre 1925, partecipassero ai funerali 150.000 persone. Ortega lo cita più volte con ammirazione e, in occasione della sua elezione, gli dedica un articolo, pubblicato su *El Imparcial* del 13 maggio 1910 («Pablo Iglesias», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 345-7).

piano meno visibile, ma fondamentale, del socialismo come teoria socialista e progetto di miglioramento dell'umanità:

*A mio parere, conviene non confondere questi due ordini di Socialismo, sotto pena di rinunciare al valore incalcolabile racchiuso nel Socialismo nella sua interezza. Il Partito Socialista è lo strumento del Socialismo, ed è costituito da non poche affermazioni, che forse gli sono necessarie, ma che sono superflue nel Socialismo come progetto di soluzione dei mali attuali della società. Così il Partito Socialista mette in primo piano nella sua ideologia la lotta di classe, che il Socialismo, cioè l'organizzazione socialista della comunità, comincia con l'escludere.<sup>xix</sup>*

Credo che il senso sia chiaro: il Partito si muove nel contingente e affronta i problemi che trova, anche con realismo tattico, ma questa azione non esaurisce il socialismo; più ancora: non si identifica con il socialismo, ma è un possibile cammino per arrivare alla sua realizzazione.

Poi c'è una terza dimensione nel socialismo: come il partito è un mezzo per arrivare all'organizzazione socialista del mondo, questa, a sua volta, è un mezzo per un risultato forse non previsto dai proletari contemporanei; lo si può esprimere solo con un apparente paradosso: il socialismo ha il compito di ricostruire l'aristocrazia, dopo che il capitalismo l'ha distrutta. Come dice Ortega: «Io sono socialista per amore dell'aristocrazia».<sup>xx</sup> Ora occorre rendere comprensibile il paradosso.

Naturalmente, non si tratta di creare una classe sociale, e neppure un governo o un ceto politico, definibili come aristocratici.<sup>xxi</sup> Si tratta, invece, di superare la frattura della società

<sup>xix</sup> id., «Socialismo y aristocracia», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 621-3, p. 621.

<sup>xx</sup> *ibid.*, p. 622.

<sup>xxi</sup> Qualche anno più tardi, nel 1921, Ortega formula in modo compiuto la sua teoria del rapporto tra masse e minoranze in *España invertebrada*. In quest'opera viene chiarito in modo inequivocabile che la minoranza non è una classe, non è un soggetto sociale individuabile (la stessa visione torna in *La rebelión de las masas*), ma è il comportamento migliore in una circostanza data; tuttavia, questa visione dinamica dell'élite è presente già nella riflessione di Ortega negli Anni Dieci. Cfr. da *España invertebrada*: «Quando diversi uomini si trovano insieme, accade che uno di essi faccia un gesto più elegante, più espressivo, più preciso di quelli abituali, oppure pronunci una parola più bella, più ricca di significato, oppure esprima un pensiero più acuto, più luminoso, o manifesti un tipo di reazione sentimentale di fronte a un caso della vita che sembra più indovinata, più vigorosa, più elegante o più giusta. Se i presenti hanno un temperamento normale, automaticamente sentiranno che nel loro animo nasce il desiderio di fare quel gesto, di pronunciare quella parola, di vibrare nella stessa emozione. Tuttavia non si tratta di un movimento di imitazione. Quando imitiamo un'altra persona, ci rendiamo conto che non siamo come lei, ma stiamo

in classi contrapposte, prodotta dal capitalismo: la società organizzata secondo i principi del socialismo non avrà la stessa frattura in classi economiche della società attuale; più ancora: in una società socialista non saranno vigenti i valori capitalisti del profitto e della supremazia del denaro; al loro posto subentreranno altri valori più culturali e spirituali, che renderanno la vita migliore. Questo darà al socialismo una dimensione aristocratica:

*Aristocrazia vuol dire stato sociale in cui influiscono decisamente i migliori. Non si intenda, intanto, governo dei migliori, perché questo sarebbe un modo limitato di vedere la questione. A me non importa che non governino, cioè che non dispongano di mezzi violenti per imporsi. Ciò che mi importa è che, governando o no, le opinioni più adeguate, più nobili, più giuste, più belle, prendano il sopravvento che compete loro nei cuori degli uomini. A questo scopo è necessario che vi siano tali opinioni, e perché vi siano, non esiste altro mezzo che suscitare, rendere possibili uomini sapienti, giusti e dai sentimenti delicati. L'Umanità non può vivere senza aristocratici, senza forti uomini ottimi. Se potesse vivere senza di essi, il Socialismo non avrebbe senso. Perché la cosa grande, profonda del Socialismo, la sua missione storica, ciò a cui tende con l'irresistibile energia di una potenza cosmica, è la produzione di aristocrazie vere - e se è nato nella nostra epoca, lo si deve al fatto che in essa è diventata più impossibile che mai l'esistenza delle aristocrazie.*

*Il Socialismo combatte la forma attuale di società, che chiama capitalismo. Il Socialismo non vuole far altro che superare, vincere, annientare il capitalismo. Ebbene, il capitalismo si può definire come lo stato sociale in cui le aristocrazie sono impossibili.<sup>xxii</sup>*

L'impossibilità di avere un'autentica aristocrazia nel mondo odierno è dovuta al fatto che il vertice della classe dominante, i capitalisti, non ha il potere grazie alle sue virtù e alle sue intime qualità, come poteva avvenire per i guerrieri o per le aristocrazie di sangue, bensì

*fingendo di esserlo. Il fenomeno a cui io mi riferisco è molto diverso da questo mimetismo. Nel trovarci con un altro uomo che è migliore, o che fa qualcosa meglio di noi, se godiamo di una sensibilità normale, desidereremo essere veramente, e non fittiziamente, come lui e fare le cose come le fa lui. Nell'imitazione operiamo, per così dire, fuori dalla nostra autentica personalità, ci creiamo una maschera esteriore. Al contrario, nell'assimilazione all'uomo esemplare che ci passa davanti, tutta la nostra persona si polarizza e si orienta verso il suo modo di essere, ci disponiamo a riformare veramente la nostra essenza. Insomma, percepiamo l'esemplarità di quell'uomo come tale, e sentiamo docilità verso il suo esempio» («España invertebrada», in *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 421-513, pp. 489-90). Le minoranze non sono una classe, ma una sorta di lievito della società.*

<sup>xxii</sup> *Socialismo y aristocracia*, cit., p. 622.

grazie a «un potere materiale anonimo, quantitativo: il denaro.<sup>xxiii</sup> Il denaro rende potenti, indipendentemente dalla persona che si è e dalle virtù che si possiedono - o che non si possiedono, essendo notoriamente più facile che un cammello passi... ecc. ecc. Oggi il singolo non può dedicarsi al proprio miglioramento morale e culturale, perché «il regime capitalista lo obbliga a consumare le sue energie nella conquista del denaro, di un tanto per vivere [...]. L'operaio, come individuo, come qualità, come cuore, sparisce; resta solo una quantità.<sup>xxiv</sup>

Non è possibile alcun cambiamento nel quadro sociale se non si supera la struttura economica capitalista. Il capitalismo è, per Ortega, l'impero della quantità, e il socialismo ha il compito storico di demolirlo. Liberando l'uomo dalla preoccupazione per il pane quotidiano,

*la gente lotterà per... Chissà per cosa?*

*La storia è sempre invenzione, non può essere anticipata. Possiamo solo dire che ciò per cui gli uomini lotteranno sarà simile a ciò che in altri tempi fu chiamato fama, gloria, amore, piuttosto che a ciò che oggi chiamiamo fortuna.*

*Torneranno le classi? Chi può dubitarlo? Ma non saranno economiche, gli uomini non si divideranno in ricchi e poveri, bensì in migliori o peggiori. L'Arte, la Scienza, la Delicatezza, l'Energia morale, torneranno ad essere valori sociali.<sup>xxv</sup>*

Si comprende, dunque, la ragione per cui Ortega veda nel socialismo uno degli strumenti principali per la ricostruzione della nazione spagnola, che è anzitutto un compito culturale e morale. Non può esistere una vigorosa vita nazionale se non si mette l'individuo nelle condizioni di un'effettiva libertà (la sola che permetta la formazione di minoranze qualificate), e questo si ottiene in primo luogo liberandolo dalle necessità, dalla dittatura dell'economia, dal ricatto del lavoro. Il capitalismo ha spaccato la società in classi - più ancora: ha creato le classi - e questa divisione va sanata perché si possa ricostruire la coesione e la

<sup>xxiii</sup> *ibidem*.

<sup>xxiv</sup> *ibidem*. «Le vecchie, venerabili categorie sociali - il sacerdote, il guerriero, il legislatore, il nobile, il piccolo proprietario che assapora sorso a sorso la vita, l'avventuriero, il sognatore, il galante, ecc. - sono morte stritolate sotto la pressione del capitalismo. Il capitalismo ha creato al loro posto il capitalista e il proletario; entrambi, come si è visto, sono incapaci di produrre uomini che si occupino di se stessi, che accrescano la qualità umana, che perfezionino il tipo umano» (*ibid.*, p. 623).

<sup>xxv</sup> *ibid.*, pp. 622-3. Originariamente l'articolo è pubblicato su *El Socialista*, del 1 maggio 1913.

solidarietà del corpo sociale: senza di essa non esiste nazione. Ma, come si diceva, il socialismo non è l'unica soluzione.

Nazione e patria sono termini che Ortega usa senza alcuna paura di essere confuso con la retorica conservatrice. D'altra parte, dopo il disastro della guerra di Cuba (1898) le idee di ricostruzione della patria e della nazione erano il cavallo di battaglia delle avanguardie intellettuali del paese (Maeztu, Unamuno, Azorín... in questo periodo si collocano su posizioni tra l'anarchico e il socialista). Per Ortega, la rigenerazione nazionale, non potendo contare su una società robusta e articolata, deve partire dall'individuo, dal basso, per così dire, dalla costruzione di vertebre sociali: «La Patria è qualcosa di intimo, che ciascuno di noi si porta dentro, che anima tutti i nostri pensieri, voleri, dolori e sogni; la Patria non è un cosa oggettiva, che sta fuori di noi: la Patria sta in noi, dovunque andiamo». <sup>xxvi</sup>

Si tratta di farsi carico della frattura tra la Spagna reale e quella ufficiale, e portare la prima alla vittoria sulla seconda; la Spagna politica è «vuota, falsa, convenzionale, inorganica», mentre la Spagna reale è compatta, anche se deve poggiare solo su se stessa: «Nella spontaneità della sua nascita ha una garanzia di virtù e di durata». <sup>xxvii</sup> La ricostruzione nazionale, dunque, non richiede l'avvento di un «messia politico» che operi dall'alto, imponendosi sul corpo sociale.

C'è un ulteriore elemento che Ortega integra nella sua visione - appare molto presto e acquista via via un peso sempre maggiore, fino a diventare l'elemento dominante: il tema delle autonomie e della struttura federale dello stato. È il tassello che mancava: un tema da sempre dibattuto, ma sul quale la politica conservatrice e quella liberale risultano fallimentari. Per Ortega occorre riprenderlo, ma in una forma inedita, radicale e, ancora una volta, nata dalla dinamica sociale spontanea. <sup>xxviii</sup>

<sup>xxvi</sup> id., «Discurso para los juegos florales de Valladolid», in *Obras completas*, cit., vol. VII, pp. 71-90, p. 73 (1906). «Se la Patria è in noi, l'unico modo di essere patrioti è esigere da noi stessi il nostro miglioramento. In tal modo il patriottismo scaturisce dalla parte più interna delle nostre viscere e dal grumo più profondo e più personale della nostra coscienza» (*ibid.*, pp. 73-4)

<sup>xxvii</sup> *ibid.*, p. 77. Si vede qui una delle ragioni per cui la nascita spontanea del socialismo in Spagna è, per Ortega, un pregio e non un difetto.

<sup>xxviii</sup> Si veda la critica alle idee in materia di liberali e conservatori in uno scritto del 1012, «Ni legislar ni gobernar», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 559-63. Sull'autonomismo in Ortega cfr. G. Ferracuti, «Don Chisciotte dal mito alla realtà: nuova idea di nazione, critica del tradizionalismo e interculturalità in Unamuno e Ortega y Gasset», *Studi Interculturali*, 2, 2018, pp. 61-108, disponibile online <[www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it)>.

La struttura autonomista del corpo sociale è uno dei temi principali di una famosa conferenza del 1914, *Vieja y nueva política*, e della *Liga de educación política* promossa dal pensatore spagnolo. Nella conferenza ribadisce con forza l'attacco alla Spagna ufficiale, «*immenso scheletro di un organismo evaporato*»,<sup>xxix</sup> con «*partiti fantasma, che difendono i fantasmi di idee e che, appoggiati dalle ombre di alcuni periodici, fanno marciare alcuni Ministeri di allucinazione*».<sup>xxx</sup> Vi insiste su uno dei punti forse più difficili da mettere a fuoco nelle idee politiche di Ortega: per la grande opera di riforma nazionale, la conquista del potere, l'assunzione del governo sono la cosa meno importante e quasi accessoria. Si tratta però di un'idea coerente: una società nuova, che abbia riconquistato salute e vigore, produrrà in via naturale una nuova classe dirigente, mentre non c'è speranza che avvenga il contrario, ad esempio andare al governo e imporre la ricostruzione nazionale per legge. D'altronde questa riforma dal basso (per usare un'espressione comoda, benché non del tutto adeguata), fa leva anche sulla robusta difesa delle autonomie locali, che rappresenta un'esigenza spontaneamente espressa dal corpo sociale.<sup>xxxi</sup>

Una completa teoria delle autonomie sociali, sia riguardo alla struttura federativa, sia riguardo alla differenziazione interna del corpo sociale in base alle professioni e alle funzioni di cui la società ha bisogno, si trova nel già citato *España invertebrada*. Analizzare questo saggio dal contenuto molto ricco, esula dai limiti del presente articolo. Ci si può riferire anche a un volume intitolato *La redención de las provincias y la decencia nacional*:<sup>xxxii</sup> Ortega lo pubblica nel 1931, ma contiene una raccolta di articoli di *El Sol*, risalenti al 1927-28, che forniscono alcune indicazioni precise circa il sottinteso nella posizione di Ortega rispetto al progetto di Romanones, vale a dire: se non va bene la proposta restauratrice del conte, qual è l'alternativa per uscire dalla dittatura?

In *La redención de las provincias...* Ortega attacca con forza il centralismo della politica spagnola, tutta focalizzata sulla capitale (e sul Palazzo). A suo parere, a partire dalla costituzione del 1876, la politica nazionale è stata identificata con Madrid, dimenticando tutto il

<sup>xxix</sup> J. Ortega y Gasset, «*Vieja y nueva política*», in *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 707-37, p. 713.

<sup>xxx</sup> *ibid.*, p. 715.

<sup>xxxi</sup> «*Lo Stato spagnolo e la società spagnola non sono per noi termini equivalenti, perché è possibile che entrino in conflitto, e quando entreranno in conflitto è necessario che siamo pronti a servire la società contro questo Stato*» (*ibid.*, p. 717).

<sup>xxxii</sup> *id.*, «*La redención de las provincias y la decencia nacional*», in *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 671-774.

resto del Paese: i politici «confondevano la nazione con il suo centro. E il centro [...] è solo una parte del cerchio; precisamente quella che con maggiore attenzione deve guardare la periferia, con lo scopo di mantenersi equidistante». <sup>xxxiii</sup> Si è trattato di una forma di particolarismo, parola che rimanda a *España invertebrada*, indicando che una parte della nazione si occupa solo di sé, dei propri interessi, e trascura tutto il resto, senza coordinarsi con esso in un'idea di bene comune.

Attraverso analisi molto dense, Ortega cerca di mostrare che i principali mali della Spagna, da questa forma di centralismo particolarista, per così dire, al *caciquismo*, allo svuotamento di significato delle elezioni politiche, non sono nati da abusi, corretti i quali si potrebbero restaurare gli usi legittimi, ossia la Costituzione, ma sono piuttosto la diretta e inevitabile conseguenza della Costituzione, che era sbagliata in sé: «La Costituzione non era cattiva perché alcuni ne abusavano - questa è la sciocchezza - ma se ne abusava in forma così grave perché era cattiva». <sup>xxxiv</sup> Costruita sul modello francese, prescindeva completamente dalla reale condizione della Spagna; di conseguenza, il paese è entrato in conflitto con la Costituzione (ad esempio, rivendicando autonomia amministrativa), e quindi ha tentato di eliminarla - eliminazione che viene realizzata da Primo de Rivera.

Anche il discorso autonomista, come si è sviluppato nella prassi politica, ha per Ortega i meriti di essere nato spontaneamente dalla società e di aver contribuito in maniera determinante alla crisi del centralismo e dei vecchi partiti. Tuttavia queste virtù non sono sufficienti. Se esso vuole ambire a costruire quelle vertebre di cui il corpo sociale è privo, è necessario che non cada a sua volta nell'errore particolarista, facendo del localismo, del municipio, il centro e l'orizzonte della propria azione. L'obiettivo è, infatti, quello di creare una nuova vita nazionale: «Come, da una Spagna in cui praticamente c'è solo vita locale - vita non nazionale - possiamo fare una Spagna nazionale?». <sup>xxxv</sup> Il localismo vigente mantiene la Spagna in una condizione di estrema frammentazione. Occorre, dunque, un'unità politica che sia affine ai sentimenti dell'uomo di provincia, ma che non si riduca alla portata del suo

<sup>xxxiii</sup> *ibid.*, p. 691.

<sup>xxxiv</sup> *ibid.*, p. 696.

<sup>xxxv</sup> *ibid.*, p. 729. «Da una Spagna locale o non nazionale dobbiamo fare una Spagna nazionale. I politici del 1876-1890 hanno creduto che questo si ottenesse trascurando una parte del problema, negando immaginativamente la vita locale. Io vorrei convincere i miei compatrioti che la soluzione autentica consiste proprio nel forgiare, attraverso il localismo che c'è, un magnifico nazionalismo, che non c'è» (*ibid.*, p. 730; nazionalismo qui è da intendersi nel senso di spirito nazionale).

villaggio.<sup>xxxvi</sup> Occorre piuttosto pensare alla riorganizzazione sulla base di grandi regioni omogenee: «Io immagino che ciascuna grande regione si governi da sé, che sia autonoma in tutto ciò che riguarda la sua vita particolare; più ancora: in tutto ciò che non è strettamente nazionale. L'ampiezza e la concessione di self-government deve essere estrema, al punto che risulta più breve elencare ciò che si trattiene per la nazione che ciò che si affida alla regione.<sup>xxxvii</sup>

### *La polemica con Romanones e il realismo in politica*

Andando ad analizzare i testi della polemica, si nota un non celato atteggiamento ironico da parte di Ortega, quasi a marcare una distanza incolmabile tra un vecchio e un nuovo modo di concepire l'agire politico:

*Risulta ora che la maggiore aspirazione, l'ideale massimo dei buoni spagnoli consiste nel ripristinare la Costituzione e il Parlamento precedenti il colpo di Stato. Non si dirà che siamo degli ansiosi. Quelle istituzioni erano cadute in tale discredito che i loro demolitori non hanno avuto bisogno di fare alcun gesto eroico per annullarle. Tuttavia, è bastato che si usasse loro violenza perché alcuni temperamenti sentimentali si decidessero a costituire in loro difesa niente meno che un fronte unico. Come si vede, alla suddetta Costituzione c'è capita come alla Cuneconda del romanzo di Voltaire, che era tanto più bella quanto più era violentata.*

*Noi che non siamo uomini politici, e di conseguenza non ci sentiamo in grado di innalzare una*

<sup>xxxvi</sup> Ortega fa un esempio molto semplice per chiarire il suo pensiero: un municipio andaluso ha un serio problema di politica locale relativo alla coltivazione dell'ulivo, che non esiste in altre regioni spagnole, men che meno nel centro politico della capitale; tuttavia, l'intera Andalusia è un enorme e continuo uliveto, e non è logico che questo problema *locale* sia affrontato a livello di municipio.

<sup>xxxvii</sup> *ibid.*, p. 747. Mi pare che questo sia il punto di massima vicinanza tra il pensiero di Ortega e la tradizione federalista di Francisco Pi y Margall, che il nostro pensatore non cita quasi mai. In una occasione, in un discorso su «Federalismo y autonomismo» pronunciato alle Cortes Constituyentes nel settembre del '31 (in *Obras completas*, cit, vol. IV, pp. 831-6) afferma che il federalismo di Pi y Margall è una dottrina che non è stata aggiornata dai tempi in cui il suo autore l'aveva formulata, e che risultava più rispettabile per la qualità dei suoi seguaci che per il rigore delle sue teorie (p. 833). L'elemento differenziatore mi pare che per Pi le regioni sono nazioni indipendenti, che costruiscono uno stato federale delegando dei poteri; per Ortega, esiste già uno stato centrale e sovrano, che affida irrevocabilmente alle regioni quasi tutti i suoi poteri. Dal momento che esiste, appunto, uno stato spagnolo, la posizione di Ortega sembra la più ovvia, anche se la sostanza pratica cambia poco. Pi y Margall aveva elaborato un progetto di costituzione federale durante la Prima Repubblica spagnola, nel 1873; il testo non venne promulgato, e nel 1874 ebbe inizio la restaurazione monarchica, con la successiva promulgazione della Costituzione poi vigente fino a De Rivera.

*nostra bandiera, aspettiamo che ne passi qualcuna sotto la quale reclutarci. Ma disgraziatamente tutte quelle che vediamo ondeggiare sono così poco attraenti che non ci decidiamo a seguirle.*<sup>xxxviii</sup>

La distanza non potrebbe essere marcata in modo più netto: se politica è il progetto di Romanones, Ortega si definisce non politico, allontanandosi da ciò che gli sembra piuttosto uno scherzo: «Sembra quasi uno scherzo che da tutto l'accaduto si tragga la conclusione della necessità di un ritorno a ciò che è stato causa dello sconvolgimento».<sup>xxxix</sup>

Il progetto di Romanones prescinde completamente dalla sola cosa che Ortega considera importante, è cioè la profonda riforma delle istituzioni del Paese - riforma a cui, peraltro, sembrano ostili tutte le forze politiche spagnole:

*Questo sotterraneo rifiuto di ogni riforma è comune a destra e sinistra.<sup>xl</sup> L'uomo di sinistra si spinge fino a tollerare che si modifichino certe parole nei Codici, con le quali si facciano constatare nuove e vaghe libertà; ma rifiuterà, come il reazionario, che si tocchi di un sol pelo l'organizzazione reale del corpo spagnolo. Così, ora, la reazione di liberali e democratici dinanzi al Direttorio si è ridotta a piangere le libertà perdute, o a postulare una nuova Costituzione, nuova solo nell'ordine formale giuridico delle libertà; ma costoro non hanno mostrato la minima urgenza nell'ideare e proporre una disarticolazione della vecchia anatomia nazionale, allo scopo di provarne un'altra più efficace.*

*La ragione sociologica di una così strana ripugnanza verso ogni modifica si trova forse nel fatto che il tono medio - e pertanto decisivo - della Spagna è dato dal petit-bourgeois. Nell'intera nazione regnano, dominano, trionfano la morale, l'ideologia, i nervi del piccolo borghese. E il piccolo borghese è, per definizione, l'uomo senza curiosità, incapace di affacciarsi fuori dall'orizzonte della sua routine, e che sente timore davanti a ogni cambiamento, sia quale sia, per la mancanza dell'agilità mentale di rappresentarsi, di fronte a quella vigente, un'altra realtà desiderata. [...]*

*La Spagna è il paradiso della piccola borghesia. E finché sarà così, non si potrà sognare nessuna riforma. E se non c'è riforma, non si potrà sognare una Spagna meno felice, ma un po' migliore.<sup>xli</sup>*

<sup>xxxviii</sup> J. Ortega y Gasset, «Vaguedades», in *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 788-94, p. 788. Allude al *Candide ou l'Optimisme* di Voltaire, pubblicato nel 1759.

<sup>xxxix</sup> *ibidem*.

<sup>xl</sup> In questo testo per «sinistra» va inteso il partito liberale e i riformisti moderati.

<sup>xli</sup> *ibid.*, 789.

L'idea del fronte unico contro la dittatura presuppone una certa gerarchia di valori politici che da un punto di vista astratto, o ideologico, sembrerebbe del tutto ovvia, ma che nel concreto risulta fuorviante. Dice, infatti, Ortega che, se il fronte raggruppa tutti coloro che vogliono tornare alla legalità e all'esercizio delle libertà si tratta di «*un modo di pensare e di sentire perfettamente corretto e inequivocabile*»;<sup>xlii</sup> però non è detto che sia proprio questo il compito più urgente del momento: si tratterà di una posizione coerente con le premesse ideologiche, ma non necessariamente utile dal punto di vista politico:

*Il liberalismo spagnolo, che da tanto tempo è stato abbandonato dalla mano di Dio - forse perché il liberalismo è peccato-;<sup>xliii</sup> pagherà ora di nuovo la falsità della sua posizione. Gli uomini liberali commettono l'errore di parlare solo di libertà, come i personaggi dei romanzi rozzi che, per far conoscere il loro carattere peculiare, lo ostentano faticosamente in ogni pagina. Io non vedo perché chi è liberale debba essere solo liberale. È come se i cinesi, essendo gialli, si occupassero solo di essere gialli e non si dedicassero all'agricoltura. Liberale è una qualifica meramente aggettiva, che presuppone un sostantivo. La politica liberale deve essere per prima cosa una politica, e solo così potrà poi essere liberale.*

*[...] Se in Spagna non c'è legalità costituita e non ci sono libertà in buon uso, non è perché la «reazione» gode di forze travolgenti, ma semplicemente perché i liberali non hanno avuto, negli ultimi trent'anni, una politica nazionale.*

*Nel giorno e nell'ora in cui un gruppo di uomini moderati definirà un programma di riorganizzazione nazionale, ispirato da un energico senso della nazionalità, le libertà, ormai radicate nelle nostre consuetudini, riappariranno automaticamente.<sup>xliv</sup>*

Ortega accusa il fronte liberale di muoversi su un piano astratto, rivendicando una libertà in generale, priva di contenuti e presupposta all'analisi dei problemi reali che hanno prodotto la crisi del Paese e che permangono come ostacolo ad ogni tentativo di riforma;

<sup>xlii</sup> *ibid.*, p. 790.

<sup>xliii</sup> Possibile allusione a un opuscolo scritto da Félix Sardá y Salvany, intitolato *El liberalismo es pecado* (1884), che ebbe grande diffusione popolare. Che il liberalismo fosse peccato era tesi sostenuta dai *neocatólicos*, cattolici di destra che si distinguevano dal carlismo per la loro accettazione della dialettica politica dei regimi liberali. Il sacerdote Félix Sardá y Salvany (1841-1916) fu un polemista di orientamento conservatore molto noto all'epoca per i suoi attacchi al liberalismo, alla massoneria, al protestantesimo, secondo una linea di stretta coerenza con il *Sillabo*.

<sup>xliv</sup> *ibid.*, pp. 790-1.

con queste premesse, il progetto di sostituire la dittatura avendo come programma generico il semplice ritorno al precedente regime di libertà, senz'altra specificazione, equivale al ritorno alla vecchia politica, responsabile appunto dell'avvento della dittatura:

*Pertanto sarebbe opportuno che, di fronte a questo fronte degli inganni, si unissero tutti coloro che ritengono ineluttabile una grande riforma della nazione per la nazione, coloro che non desiderano tornare al vecchio Parlamento e all'antica Costituzione, bensì aspirano a trarne di nuovi da una conformazione diversa, previamente data al corpo spagnolo. Intanto, diciamo a quelli che organizzano il fronte unico: con Libertà, Parlamento, Monarchia o Repubblica che politica faranno l'orsignori? che faranno della nazione?<sup>xlv</sup>*

In effetti, «non si capisce per quale ragione un Parlamento elaborato con gli stessi meccanismi e con le stesse funzioni dei vecchi dovrebbe risultare diverso in qualcosa. Se si vuole un prodotto nuovo, sembra giocoforza introdurre qualche nuovo fattore. Ma è questo che si cerca di eludere».<sup>xlvi</sup>

Romanones risponde alle argomentazioni di Ortega ribadendo il punto di vista della teoria liberale, secondo cui «la libertà piena, la libertà dell'individuo, che va naturalmente oltre la politica, non è una forma, è una condizione essenziale del pieno sviluppo delle potenze spirituali e fisiche di un individuo»;<sup>xlvii</sup> come tale, essa è la preconditione per ogni possibile sviluppo, «un principio inevitabile, un portico il cui attraversamento risulta indispensabile». Inoltre ritiene che la divisione del fronte liberale sia la causa per cui le forze reazionarie risultano vincenti nella politica del Paese. Il conflitto tra le due prospettive nasce dunque da un diverso ordine di priorità: l'uno, quello di Romanones, parte da una corretta posizione ideologica, vale a dire da un'impostazione teorica dei problemi; l'altro,

<sup>xlv</sup> *ibid.*, p. 792. «Provi ciascuno a rappresentarsi la situazione che questo ritorno al passato intatto provocherebbe. Tutto ciò che è accaduto nell'ultimo anno è solo risultato e manifestazione, su scala maggiore, del fatto basilare che genera, da tempo, tutte le vicende politiche in Spagna e in altri paesi affini: il discredito, la mancanza di autorità delle vecchie istituzioni, e soprattutto di quella più caratteristica e fondamentale: il Parlamento. Quanto è sopraggiunto in questi mesi, non ha fatto altro che acutizzare i problemi nazionali e danneggiare, piuttosto che favorire, il resto degli Istituti del Potere pubblico. Oggi più che mai, il Parlamento dovrebbe ora affrontare da solo tutti i conflitti della vita pubblica. E se già ieri era incapace di portarli a soluzione, si vuole oggi, in circostanze ancora più gravi, tornare a un Parlamento uguale - cioè, peggiore, perché, nel frattempo, ha ricevuto nuove ammaccature e lo hanno attaccato da tutte le parti» (*ibid.*, pp. 792-3).

<sup>xlvi</sup> *ibid.*, p. 793.

<sup>xlvii</sup> La Lettera di Romanones si pubblica su *El Sol*, 13 marzo 1925, p. 1.

quello di Ortega, parte da un'analisi di realtà, che gli mostra l'urgenza di altre questioni a carattere più pratico - si tratta, cioè, di un ordine politico di priorità.

Ortega, a sua volta, risponde alla lettera di Romanones con un «Intermezzo polemico» in cui rivendica la legittimità del proprio punto di vista - che definisce intellettuale, non politico - e il diritto di intervenire comunque in questioni politiche pur non essendo non essendo questo il suo mestiere. Distinguersi come intellettuale dal politico, gli consente di separare ancora di più le due prospettive: la teoria politica di Romanones, conforme alla dottrina liberale, viene intesa come astrazione e risulta relativizzata da un'altra teoria (ecco il carattere intellettuale) a fondamento realista. Il conflitto, in fondo, nasce da una differenza di strategie: quella di Romanones è desunta dallo schema teorico liberale; quella di Ortega è desunta dalle condizioni reali dell'agire. A mio parere, si tratta di differenze strategiche, non semplicemente tattiche:

*L'intellettuale, nel fare politica, deve farla come intellettuale, senza lasciare a casa le virtù e gli imperativi del suo mestiere e della sua disciplina. Solo così potrà risultare feconda la sua collaborazione. Io non posso pretendere di essere un politico migliore di lei; posso solo aspirare a vedere le cose sotto un'altra angolazione, da un'altra distanza e con un altro rigore, in modo che le mie osservazioni siano in qualche modo complementari a quelle degli uomini politici. Né posso accettare che l'intellettuale licenzi la sua mente e si procuri ad hoc un cervello da portinaio o da mulattiere per poter con esso opinare disordinatamente sulle questioni pubbliche. Pretendo dunque tutto lo spazio che mi è necessario per formulare un pensiero complesso, preciso e pieno di riserve e cautele. Di questo il politico potrà prendere la parte che gli sembra più discreta, lasciando il resto a mio uso esclusivo.<sup>xlviii</sup>*

In effetti, il punto di vista intellettuale coglie meglio l'arretratezza del sistema politico del Paese e le conseguenze che essa determina: «Il repertorio delle nozioni politiche correnti risulta in ritardo rispetto ai fatti» e, in particolare, «la "sinistra" usa un campionario di concetti notoriamente arcaico, incapace di dominare la gigantesca complicazione della vita attuale».<sup>xlix</sup> L'idea di esigere prima di tutto una condizione di libertà è un classico esempio di astrazione

<sup>xlviii</sup> J. Ortega y Gasset, «Entreacto polémico», *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 795-8, p. 796

<sup>xlix</sup> *ibidem*. La sinistra a cui si allude è formata, in questo periodo, da liberali e repubblicani. I socialisti sono esclusi dalle considerazioni dell'articolo di Ortega.

ideologica.<sup>1</sup> Distinguendo efficacemente tra libertà al singolare (*libertad*) e libertà al plurale (*libertades*), Ortega contesta l'efficacia della prassi liberale classica:

«La libertà è una cosa che non si può volere da sola, come non si può volere solo il profilo di una donna senza la carne che lo sostiene. Per volere le libertà è necessario almeno volere anche i mezzi per esercitarle e assicurarle».<sup>li</sup>

«Per conseguire efficacemente una stessa libertà in Inghilterra, in Francia e in Spagna, sarà necessario inventare strumenti differenti, perché tali sono le tre nazioni. Perciò io dicevo che l'aggettivo liberale non è sufficiente per definire una politica. Il liberale deve nazionalizzare la libertà, e di conseguenza ha necessità di una politica nazionale, che è ciò che non ha mai avuto la sinistra spagnola, e non avendola, è stata spazzata via dal quadro storico.

Non può esistere libertà in Spagna finché le istituzioni che la proclamano non godranno di piena autorità, e non avranno autorità finché non saranno rispettabili, e non saranno rispettabili finché non saranno sincere ed efficienti, e non saranno sincere ed efficienti se si preoccupano solo di essere liberali e non si occupano dell'esistenza nazionale, dei suoi altri problemi più urgenti».<sup>lii</sup>

In questa opposizione alla politica liberale Ortega mostra un tratto abituale della sua riflessione: la necessità di superare le contrapposizioni culturali, filosofiche, ideologiche caratteristiche del XIX secolo; parla di una «insondabile volgarità regnante in Spagna, lascito della "destra" e della "sinistra" del XIX secolo» e della necessità di esigere molto di più di ciò che

<sup>1</sup> «La dottrina della libertà, che suggerisce nella sua lettera, e i simpatichi spaventati che prova di fronte alla reazione invadente sono canonici per tutte le "sinistre" - eccetto, e mi interessa sottolinearlo, i socialisti. Il socialismo, ultimogenito del passato, è il primo partito in cui compaiono alcuni aspetti della politica futura, e per ciò stesso turba tanto i liberali, che non lo trovano tanto liberale quanto vorrebbero. Neppure il socialismo vuole la libertà prima di tutto, la libertà sola, perché ha appreso da Carlo Marx, il quale lo aveva appreso da Hegel, che la libertà senza altro non è che una astrazione. Diceva questo filosofo che nel processo storico, dove si va elaborando la liberazione umana, "il liberalismo è la tendenza che si aggrappa all'astrazione; il concreto trionfa sempre su di lui e lo tiene in una perpetua bancarotta"» (ibid., p. 797)

<sup>li</sup> ibid., p. 797.

<sup>lii</sup> ibid., p. 797-8. Sembra che certi vizi della sinistra non si perdano mai: «La Spagna è l'unico paese in cui si è tollerato che la sinistra parlasse solo dei suoi problemi privati, dei suoi aggettivi differenziatori, senza interessarsi delle necessità storiche della nazione. La conseguenza è stata la perdita di ogni radicamento nei sentimenti spontanei della nazione, finendo col parlare solo alla sua parrocchia interna, senza neppure tentare, perduto l'imprescindibile orgoglio, di convincere gli esterni» (ibid., p. 798).

caratterizza le rivendicazioni del vecchio liberalismo.<sup>liii</sup> Ciò che viene rivendicato come alternativa è, in sostanza, un atteggiamento di *realismo politico*.

L'espressione *realismo politico* è facilmente comprensibile, ma di difficile definizione: che l'agire politico debba essere fattibile e muoversi dentro, non contro, le condizioni date dalla realtà è cosa piuttosto vaga, al cui interno può trovare spazio qualunque scelta. In effetti, con questa nozione ci ritroviamo in presenza di uno snodo di capitale importanza.

In primo luogo occorre precisare che la realtà, a cui si allude con il termine realismo, si trova al punto di partenza dell'azione politica: questa può essere indirizzata a qualunque obiettivo, ma «*la linea in cui essa comincia ci è rigorosamente imposta, e non lascia spazio al nostro arbitrio o all'immaginazione: è la linea calpestata in ogni momento dai nostri piedi. È il "qui" e l'"ora". Una generazione, nel cui grembo è caduto l'egregio dono rappresentato dalla teoria della relatività - per citare solo questo frutto, il più noto e glorioso della scienza attuale - deve perseguire dovunque l'utopismo, come sciocchezza, come immoralità e come anacronismo*».<sup>liv</sup>

Politica realista non deve identificarsi con il perseguimento dei propri interessi, men che meno è «*idolatria dei fatti consumati e rinuncia a modificare l'esistente*».<sup>lv</sup> Al contrario, con un'inversione del pregiudizio comune, il realismo deve essere inteso come la prassi più idonea a *trasformare* la realtà:

<sup>liii</sup> «*Se essere liberale significa fare ciò che l'orsignori hanno fatto nel loro tempo, e ciò che fuori tempo continua a fare oggi la "sinistra" - vale a dire, parlottare sulla libertà-, io sono decisamente antiliberale. Ma sia chiaro che il mio antiliberismo consiste non nel desiderare meno libertà di loro, ma nel desiderare contemporaneamente molte altre cose*» (ibidem). Cfr. ancora: «*Nel XIX secolo quasi tutte le idee e le emozioni politiche erano appunto utopiche - sia quelle progressiste, sia quelle reazionarie. Quelle persone non trovavano gusto nella politica se non cominciava col proporre qualche assurdo, perfettamente irrealizzabile, o per la sua stravaganza o per il suo semplicismo. (Si ricordi che uno dei progetti di Costituzione elaborato nel 1790 cominciava: "Tutti i francesi saranno felici"). Le popolazioni si affrettavano a definirsi in base agli attributi più discrepanti, e non sembrava grottesco denominarsi "di sinistra" o "di destra", ciascuno amputandosi in tal modo una metà di sé stesso. Senza questi sorsi di acquavite, i nostri nonni non si tonificavano per la politica. Romanticismo è ebbrezza, e la politica romantica cominciava con una piacevole frenesia. È chiaro che, giunti al potere e iniziando a governare, nasceva in loro un improvviso buon senso, e i loro atti da governanti contraddicevano le loro gesticolazioni dall'opposizione. È destino di tutti gli utopisti avere necessità di una doppia politica, a seconda che stiano al Governo o all'opposizione - come gli scolastici usavano una doppia verità, che permetteva loro di sostenere una cosa in filosofia e un'altra in teologia*» (J. Ortega y Gasset, «Del realismo en política», *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 799-802, p. 799).

<sup>liv</sup> ibidem.

<sup>lv</sup> ibid., p. 800.

Più che un fatto, la realtà è un flusso, dove accanto alla forma matura e oggi vigente, si desta un germe che domani trionferà, e si trascina caduco un resto dello ieri. Ne deriva che il vero senso della politica realista, più che nell'accettare la realtà, consiste nel farla.

A mio giudizio, questa è la cosa decisiva. Politica realistica è politica di realizzazione. La realizzazione è il comandamento supremo che definisce l'area politica. Non va contro l'ideale, ma gli impone concretezza e disciplina. La vecchia «politica di idee» pretendeva che i fatti venissero senz'altro ad aggiustarsi alle idee nate per generazione spontanea nelle teste. Siccome questo è impossibile, il politico idealista viveva perpetuamente in una posizione falsa. Il realismo è più esigente: ci invita a trasformare la realtà secondo le nostre idee; ma, al tempo stesso, a pensare le nostre idee in vista della realtà, a estrarre l'ideale non soggettivamente dalle nostre teste, ma oggettivamente, dalle cose. Ogni cosa concreta - una nazione, ad esempio - contiene, accanto a ciò che è oggi, il profilo ideale della sua possibile perfezione. E questo ideale, quello della cosa, non il nostro, è quello veramente rispettabile. L'ideale soggettivo è sempre sul punto di essere un capriccio o una mania.

Come in tutti gli altri ordini della cultura, per l'idealismo è giunta l'ora di assentarsi dalla politica. Ormai l'idealismo politico non è altro che la forma laica del bigottismo.<sup>lvi</sup>

Ortega ritiene non solo vecchia, ma anche pericolosa per il Paese, una politica le cui scelte siano determinate in modo diretto e consequenziale dai principi generali, perché questi, per la loro stessa natura di principi, prescindono dalle condizioni reali, sono intemporali e pretendono di avere validità in ogni condizione storica: «Non esistono principi generali onesti in politica; in politica sono onesti solo gli atti concreti. Il resto è quadro plastico e atteggiamento da santone suburbano».<sup>lvii</sup>

<sup>lvi</sup> *ibidem*. «Nel XVIII un cittadino dell'Estremadura pubblicò un certo volume in folio sulla competenza degli *alcaldes de cuadrilla*. L'opera si divide in vari libri, i cui titoli suonano così:

Libro I: Su Dio.

Libro II: Sulla creazione del mondo.

Libro III: Sull'istituzione degli *alcaldes de cuadrilla*.

Un tale libro avrebbe potuto scriverlo un riformista» (*ibid.*, p. 801. Erano chiamati *alcaldes de cuadrilla* o *de la mesta* giudici nominati dalle associazioni degli allevatori per risolvere le controversie tra i loro associati).

<sup>lvii</sup> *ibidem*. Nota Ortega, e il pensiero corre a situazioni molto più vicine a noi, che in Spagna «la soppressione del vecchio Parlamento si è verificata con il consenso dell'immensa maggioranza nazionale. Questo fatto non è invenzione di nessuno; è stato un avvenimento assolutamente autentico, e che lo si voglia dare per non accaduto, e si reclaims senz'altro il ritorno alla stessa istituzione abbattuta, ci svela qual è stato l'errore capitale della "sinistra": essere cieca e sorda verso tutto ciò che è nazionale; volere che la nazione si adattasse a lei, e non lei alla nazione» (J. Ortega y Gasset, «No es tanta la prisa», *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 802-6, p. 804).

Questo criterio realista nell'azione politica che innesta il cambiamento implica una distinzione molto marcata tra «la politica», intesa come sapere, scienza, tattica, e «il politico», inteso come persona - più ancora, implica il primato dell'uno sull'altra. È questo il tema da trattare ora, chiudendo con un'ultima citazione la questione contingente dell'opposizione a Primo de Rivera:

*Invece di ritornare in malo modo a un Parlamento che riannoderebbe la vecchia storia con identiche conseguenze, è necessario giungere a un accordo su un'altra forma di Parlamento il cui repertorio differisca dal vecchio.*

*Con la propensione incorreggibile del «sinistrismo» ad adottare posture da statua eroica, ci si è spinti a dire che l'importante è tornare prima possibile alla libertà, senza preoccuparsi d'altro. E magari al villano, che guarda le figure di cera nelle fiere, questo atteggiamento sembrerà il più giacobino e commovente dei progetti. Ma io non riesco a pensare in questo modo. So che la libertà arriverà irrimediabilmente, prima o dopo, e ciò che mi preoccupa è cosa si farà il giorno dopo la sua ricomparsa. Perché non è eccessiva malizia temere che questa fretta per la libertà favorisca il proposito di consolidare la trama essenziale del passato. Tutto, piuttosto che vivere un giorno di più senza libertà - dicono molti. E io di contro: Tutto, tranne che reinsediare l'inerzia nazionale. Ed esponendo nei più minuti particolari il senso delle due formule, sarebbe curioso vedere quale contiene in infusione le maggiori dosi di liberalismo.<sup>lviii</sup>*

### *Il politico e la politica*

Si è appena detto: «Ogni cosa concreta - una nazione, ad esempio - contiene, accanto a ciò che è oggi, il profilo ideale della sua possibile perfezione». Mirabeau el político parte proprio da questo tema e, già nella pagina di apertura, marca una presa di distanza dal pensiero utopico, distinguendo tra archetipo e ideale: ideale è l'immagine di ciò che qualcosa dovrebbe essere, secondo le nostre convinzioni; archetipo è la cosa «secondo la sua ineluttabile realtà», la possibile perfezione che essa contiene - ciò che è davvero possibile fare per migliorarla: «Se ci abituassimo a cercare di ogni cosa il suo archetipo, la struttura essenziale che la Natura ha voluto dare loro, eviteremmo di formarci di tale cosa un ideale assurdo che contraddice le sue condizioni più elementari. [...] Gli ideali sono le cose ricreate dal nostro desiderio - sono desiderata».<sup>lix</sup> E aggiunge: «Forse ciò che maggiormente differenzia la

<sup>lviii</sup> *ibid.*, pp. 802-3.

<sup>lix</sup> J. Ortega y Gasset, «Mirabeau el político», *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 193-223, p. 195 (1927).

mente infantile dall'uomo maturo è che la prima non riconosce la giurisdizione della realtà e soppianta le cose con le loro immagini desiderate».<sup>lx</sup> L'uomo maturo sostituisce gli ideali velleitari con gli archetipi, cioè con la realtà stessa in ciò che ha di più profondo ed essenziale. Gli archetipi sono una forma nuova di ideali, «tratti dalla Natura e non dalla nostra testa». Questo non implica alcun atteggiamento passivo nei confronti della situazione in cui si è collocati, tutt'altro: Mirabeau, archetipo dell'uomo politico, visto come artefice di una politica nuova basata sull'idea allora inedita della monarchia costituzionale, che diventa poi un tema fondamentale nel XIX secolo, «crea non solo i principi, ma anche i gesti, la terminologia, lo stile e l'emozione del liberalismo democratico secondo il rito del Continente. In un istante, Mirabeau vede la nuova politica in tutto il suo futuro sviluppo, e vede ancora oltre: ne vede i limiti, i vizi, le degenerazioni, e persino gli strumenti per screditarla, che sono stati infatti ciò che un secolo e mezzo più tardi l'hanno portata al discredito».<sup>lxi</sup>

La politica, oltre che pensiero, è azione e anche in questo Mirabeau è archetipico, nel forgiare uno strumento essenziale come l'oratoria romantica, al servizio della sua capacità di dominare il pubblico. «Era giunto inesorabilmente il tempo di costruire la nazione attraverso la nazione stessa».<sup>lxii</sup> Si trattava di accantonare dispotismi più o meno illuminati e dittature per una riforma in senso costituzionale della monarchia, senza la quale, in effetti, la rivoluzione francese fallì.<sup>lxiii</sup> Altra caratteristica che rende Mirabeau un archetipo è la sua capacità di produrre ordine senza fare violenza al corpo sociale: «Ordine non è una pressione esercitata dall'esterno sulla società, ma un equilibrio suscitato nel suo interno».<sup>lxiv</sup>

Naturalmente si possono censurare molti comportamenti personali di Mirabeau, che non coincide con il mito del politico onesto. È fuor di dubbio che in lui, come in Cesare, ci

<sup>lx</sup> *ibidem*.

<sup>lxi</sup> *ibid.*, p. 197.

<sup>lxii</sup> *ibid.*, p. 198.

<sup>lxiii</sup> «Non si può infatti dubitare che la Rivoluzione Francese - uno dei momenti più animati della storia universale - fu un fallimento completo. I principi in essa difesi tardarono quasi un secolo a conseguire un'approssimativa e tranquilla instaurazione. Fallì perché nell'Assemblea Nazionale c'era un solo politico autentico, che per di più scomparve nel 1791. Mirabeau sentiva estremo sdegno per quei colleghi definitivi, geometri dello Stato, che avevano la testa piena di formule luminose, tanto luminose che offuscavano loro il rapporto con le cose. Diceva di loro: "Io non ho mai adottato il loro romanzo né la loro metafisica né i loro crimini inutili"» (*ibidem*).

<sup>lxiv</sup> *ibid.*, p. 199.

sia un ego smisurato, ma la caratteristica che ne fa un grande politico è che questo ego è totalmente compenetrato dall'opera impersonale che deve compiere:

*Ha senso dire di Cesare che era egoista, che viveva per se stesso? Ma in che consisteva il «se stesso», l'«io» di Cesare? In un'ansia indomabile di creare cose, di organizzare la storia. Per questo assume su di sé, con la stessa naturalezza, i grandi onori e le grandi angosce. Ed è inaccettabile che l'uomo mediocre, incapace di cercare volontariamente queste angosce e di sopportarle, contesti al grande uomo il diritto al grande onore e al grande piacere. Mai il nostro tempo avrebbe inventato due parole: magnanimità e pusillanimità. Piuttosto, ciò che ha fatto è stato dimenticarle, cieco per la distinzione fondamentale che esse designano. Da un secolo e mezzo si complotta per nasconderci il fatto che le cose hanno differenti formati, che vi sono anime grandi e anime piccole, dove grande e piccolo non indicano valutazioni nostre di queste anime, ma la differenza reale tra due strutture psicologiche diverse, tra due opposti modi di funzionamento della psiche. Il magnanimo e il pusillanime appartengono a due specie diverse: per l'uno e per l'altro il vivere è un'operazione dal significato divergente; di conseguenza hanno in sé due prospettive morali contraddittorie. Quando Nietzsche distingue tra "morale dei signori" e "morale degli schiavi", dà una formula antipatica, ristretta, e alla fin fine falsa, di qualcosa che è un'innegabile realtà.<sup>lxv</sup>*

Il magnanimo sente la missione creatrice in cui consiste la sua stessa vita, missione che manca al pusillanime la cui vita si svolge in un contesto che non ha creato lui e che accetta passivamente adattandovisi:

*Le sue azioni non emanano da una necessità creatrice, originaria, ispirata e ineluttabile come il parto. Il pusillanime, di per sé, non ha nulla da fare: è privo di progetti e di ansia rigorosa di esecuzione. Sicché, non avendo nel suo interiore «destino» la necessità congenita di creare, di disperdersi nelle azioni, agisce solo mosso da interessi soggettivi. [...] Il pusillanime doveva avvertire che il primo pittore famoso non aveva potuto proporsi di essere un pittore famoso, ma esclusivamente di dipingere, per una pura necessità di creare bellezza plastica. Solo a posteriori, rispetto alla sua vita e alla sua opera, si formò nella mente degli altri, specialmente dei pusillanimi, l'idea o l'ideale di essere un «pittore famoso».<sup>lxvi</sup>*

<sup>lxv</sup> *ibid.*, p. 200.

<sup>lxvi</sup> *ibid.*, pp. 200-1. È evidente la coincidenza tra il tipo del pusillanime e quello dell'uomo-massa della *Rebelión de las masas*.

Il pusillanime proietta la sua psicologia nei giudizi, non essendo in grado di riconoscere, e nemmeno di concepire, la magnanimità. Cesare o Napoleone, commenta Ortega, erano ambizioni, e giustamente, visto che pretendevano appunto di essere Cesare e Napoleone; e probabilmente, impegnati a essere tali, né il desiderio dei piaceri né quello di evitare i dolori hanno avuto nelle loro vite il fascino che attribuisce loro l'uomo meschino: né l'uno né l'altro li hanno allontanati dalla loro opera. «*L'opposizione tra egoismo e altruismo perde significato riferita al grande uomo, perché il suo "io" è riempito fino al bordo di ciò che è "altro": il suo ego è un alter - l'opera. Preoccuparsi di sé è preoccuparsi dell'Universo.*»<sup>lxvii</sup>

Questa conformazione caratteriale è la base, per così dire, biologica del grande uomo politico, ma essa stessa, in sé, non è la politica né si identifica col talento politico. Talento politico è, intanto, la capacità di visione globale, che in concreto permette di intuire il superamento delle posizioni parziali contrapposte e di ragionare in termini di utilità per la nazione: «*La politica di Mirabeau, come ogni autentica politica, postula l'unità dei contrari. Richiede al tempo stesso una spinta e un freno, una forza di accelerazione, di cambiamento sociale, e una forza di contenimento che impedisca la vertiginosità.*»<sup>lxviii</sup> nel caso specifico, per realizzare l'inclusione del nuovo nella tradizione storica e trasformare la società gradualmente, evitando contraccolpi e controrivoluzioni. Un corpo sociale non cambia per decreto, ma ha i suoi tempi e i suoi modi, come qualunque organismo.

La capacità di intuizione è nell'uomo politico una sorta di facoltà naturale: per quanto il politico abbia bisogno di una visione intellettuale, l'intuizione appartiene primariamente alla sua natura; si dice a volte di un *leader* che possiede l'istinto politico, e per quanto il termine istinto non sia forse appropriato, tuttavia nell'essenziale l'espressione coglie nel segno. Infatti l'intuizione, nell'uomo politico, si collega più all'azione che all'intelletto; Mirabeau ne è un esempio illustre, giacché per lui «*vivere era rispondere immediatamente con un atto allo stimolo ricevuto dall'ambiente. Riflette dopo di ritrovarsi fuori di sé, impegnato nell'azione.*»<sup>lxix</sup> Ancora: «*Per lui, vivere non è pensare, ma fare.*»<sup>lxx</sup>

Da qui la profonda differenza tra il politico e l'intellettuale; Ortega riprende un tema già trattato nel dialogo con Romanones, ma stavolta per riconoscere i diritti della sfera politica:

<sup>lxvii</sup> *ibid.*, p. 201.

<sup>lxviii</sup> *ibid.*, pp. 208-9.

<sup>lxix</sup> *ibid.*, p. 209.

<sup>lxx</sup> *ibid.*, p. 210.

*L'intellettuale non sente la necessità dell'azione. Al contrario: sente l'azione come un turbamento che conviene evitare, e compiere solo quando è necessaria, a denti stretti e in malo modo. Si compiace invece di frapporre cavilli tra lo stimolo e l'attuazione. Ci sono uomini che è opportuno non occupare in nulla, e questi sono gli intellettuali. Questa è la loro gloria e forse la loro superiorità. In definitiva, sono sufficienti a se stessi, vivono della propria germinazione interiore, della loro magnifica ricchezza intima. L'intellettuale di razza non ha bisogno di niente e di nessuno, perché è un microcosmo.*<sup>lxxi</sup>

Nel politico sono essenziali, come doti caratteriali, l'impulsività, l'attivismo, l'inquietudine, la mancanza di scrupoli, l'istrionismo, la scarsa vita interiore: «Senza queste capacità psicofisiologiche, che sono come forze brute e poteri elementari - demoniaci, direbbe un uomo antico - non c'è grande uomo politico. [...] È possibile non desiderare l'esistenza di grandi uomini, e preferire un'umanità piana come il palmo di una mano, ma se si vogliono grandi uomini, non si chiedano loro virtù quotidiane».<sup>lxxii</sup> Però, tutte queste doti, o difetti, non definiscono l'uomo politico: sono soltanto atteggiamenti, risorse di cui questi si serve, di cui forse non può fare a meno, ma se non ci fosse altro, non si avrebbe un vero uomo politico; certe condizioni organiche elementari si possono ritrovare anche nel demagogo o nel filibustiere, che della grande politica sono tragiche e ingannevoli contraffazioni:

*Impulsività, turbolenza, istrionismo, imprecisione, intimità povera, durezza di pelle, sono le condizioni organiche, elementari di un genio politico. È illusorio volere l'uno senza l'altro, ed è pertanto ingiusto imputare al grande uomo come vizi i suoi imprescindibili ingredienti. Ma è chiaro che non basta possedere questi per essere un politico di genio. È necessario aggiungere il genio. Se questo manca, quelle potenze non producono altro che una polena. In effetti, niente*

<sup>lxxi</sup> *ibidem.*

<sup>lxxii</sup> *ibid.*, p. 212. «L'intellettuale vive prevalentemente una vita interiore, vive con se stesso, attento al pulsare delle sue idee ed emozioni. Niente nel mondo ha per lui una realtà paragonabile a queste cose intime. Appunto per questo le vede e le distingue con chiarezza inevitabile. Sa in ogni istante cosa pensa e perché lo pensa. L'idea vera e l'idea falsa rivelano terribilmente allo sguardo interiore i loro opposti profili. È naturale che mentire gli richieda uno sforzo enorme, perché deve negare l'innegabile, deve accecare la sua stessa evidenza, soppiantare la sua realtà intima con un'altra fittizia. L'uomo d'azione, invece, non esiste per se stesso, non vede se stesso. Il clamore dell'esterno, verso cui la sua anima è proiettata per natura, non gli lascia sentire il rumore della sua intimità. Questa, priva di attenzione di coltivazione, indebolisce. Stupisce notare che tutti i grandi uomini politici siano privi di vita interiore. Non è un paradosso dire che non hanno personalità. Ce l'hanno i loro atti, le loro opere, ma non essi» (*ibid.*, p. 213).

*può assomigliare più facilmente alla grandezza politica. In definitiva, se un intellettuale non ha idee, non riuscirà a fingere - almeno a fingere bene - la sua intellettualità assente. Ma il grande politico e colui che non lo è si presentano ugualmente con il potere pubblico nelle mani. La loro divisa e il portamento sono gli stessi per uno sguardo grossolano.<sup>lxxiii</sup>*

La storia è piena di uomini che sembravano grandi politici e invece hanno portato il loro Paese alla catastrofe - o si sono coperti di ridicolo prima del disastro. Politica è molto di più del mascherarsi da uomo politico o da demagogo; abilità, astuzia, senso della giustizia sono qualità da cui nessun politico può prescindere: all'agire politico è inerente una propria morale senza cui non c'è legittimità nell'azione - non c'è autentica politica; ma, ricordando quanto si diceva più sopra, occorre che questa istanza etica di giustizia si muova nella linea dell'archetipo, non in quella dell'astrazione: maggiore equità nella forma della convivenza, innata ricerca della giustizia costituiscono una dimensione morale da cui il politico non può prescindere, ma

*far consistere in questo la politica significa svuotarla di se stessa e riempirla con un povero misticismo etico. Per più di un secolo si è commesso questo errore di prospettiva: si collocava al centro di un programma un corpo di dottrine morali, e solo come secondo termine si prestava attenzione a ciò che è propriamente politico. Altri diranno che la politica non è niente di tutto questo, ma è solo un buon senso amministrativo che sappia governare come un'industria gli interessi materiali e morali di una nazione, ecc. ecc.*

*Ripeto che tutto questo, e molte altre cose, debbono riunirsi in un uomo per fare di lui un grande politico. Risulta costui come un grande edificio in cui ogni piano sostiene quello che lo segue in verticale. La politica è l'architettura completa, comprese le cantine.<sup>lxxiv</sup>*

Orbene, ciò che permette a questo intero edificio non solo di reggersi, ma anche di svolgere la sua funzione a beneficio di un Paese - il collante e l'anima dell'edificio - è l'elemento squisitamente politico:

*C'è un significato della parola «politica» che mi sembra il vertice del suo complesso significato e che è, a mio giudizio, la dote suprema che qualifica chi ne è un genio, separandolo dall'uomo pubblico volgare. Se fosse necessario limitarsi alla definizione della politica con un solo*

<sup>lxxiii</sup> *ibid.*, p. 215.

<sup>lxxiv</sup> *ibid.*, pp. 215-6.

*attributo, io non esiterei a preferire questo: politica è avere un'idea chiara di ciò che si deve fare dallo Stato in una nazione.<sup>lxxv</sup>*

Politica è, dunque, l'intuizione del miglior modo possibile di mettere l'apparato dello stato al servizio della nazione, ovvero del corpo sociale. Lo stato è una grande macchina che deve essere in condizione di funzionare: questo richiede meccanismi istituzionali perfetti, un sistema giuridico efficiente, autorevolezza... *«Il problema comincia quando ci domandiamo: questa macchina dello Stato, con le sue economie e la sua autorità, come va a funzionare, ad agire sulla nazione? Questa è la cosa decisiva: perché la realtà storica effettiva è la nazione, non lo stato. Il grande politico vede sempre i problemi di Stato attraverso e in funzione di quelli nazionali. Sa che lo Stato è solo uno strumento per la vita nazionale».*<sup>lxxvi</sup>

Dunque il vero problema è: come deve essere organizzato lo stato affinché la nazione «si perfezioni»:

*Si potrebbe dire che uno Stato è perfetto quando, concedendo a se stesso il minimo di vantaggi imprescindibile, contribuisce ad aumentare la vitalità dei cittadini. Se si astraie da questo, se ci si mette a disegnare uno Stato perfetto in se stesso, come puro e astratto sistema di istituzioni, si arriva inevitabilmente a costruire una macchina che imprigionerà tutta la vita nazionale. Come di solito accade, questa reductio ad absurdum ci serve per scoprire l'errore esistente in questa direzione del pensiero politico. Nella storia trionfa la vitalità delle nazioni, non la perfezione formale degli Stati.<sup>lxxvii</sup>*

Una volta esposto in questi termini il problema, e l'essenza stessa, della politica, appare chiaro che l'edificio costruito a partire dalle doti caratteriali dell'uomo politico - doti a tratti persino fastidiose e rozze - rimette al vertice una dimensione intellettuale: il problema politico così formulato è, infatti, un problema intellettuale, ma quanto diverso dall'intellettualismo astratto e ideologico della vecchia politica! Il politico deve avere «la rivelazione di ciò che con lo Stato si può fare in una nazione. Orbene, questa chiaroveggenza è opera dell'intelletto e sembra perciò illusorio che il politico possa esser tale senza essere al tempo stesso, e in non scarsa

<sup>lxxv</sup> *ibid.*, p. 217.

<sup>lxxvi</sup> *ibid.*, p. 218.

<sup>lxxvii</sup> *ibid.*, pp. 218-9.

*misura, intellettuale*». <sup>lxxviii</sup> Questo aspetto è il principale elemento che differenzia il vero uomo politico dalle sue contraffazioni: come si diceva, in queste si possono rintracciare certe note caratteriali presenti anche nel politico, ma certamente vi è assente l'intuizione di ciò che è necessario al bene pubblico e di come conseguirlo.

### *Realismo e democrazia*

Giunti a questo punto, è possibile riannodare tutti i fili del discorso e tentare una conclusione.

In primo luogo occorre notare che Ortega presenta una prospettiva che oggi chiameremmo post-ideologica, ma è molto lontano dal pensare a un pragmatismo privo di valori o a una gestione demagogica del consenso: ciò che viene rifiutato è l'idea, molto ottocentesca, che le trasformazioni sociali possano avvenire mediante l'applicazione di formule preconette (l'ideologia, appunto), schemi teorici cui la realtà sociale dovrebbe rispondere in modo pressoché automatico - ad esempio, che l'abolizione della proprietà privata realizzi il socialismo, o che la riduzione del ruolo dello stato realizzi un ordine sociale spontaneamente giusto per libera iniziativa privata. Ortega pensa a un'azione politica senza formule preconette, ma guidata da valori chiaramente espressi: la giustizia sociale, l'autodeterminazione della società, la libera realizzazione personale e, sullo sfondo, la sua idea del socialismo, intesa forse non come un luogo da raggiungere, però sì come la direzione verso cui andare.

Il momento ideologico è sostituito dall'osservazione del corpo sociale e dall'ascolto delle sue esigenze: il politico cerca l'unità tra le posizioni che si contrappongono nel confronto e nel gioco degli interessi, e allo scopo elabora un uso - diciamo così - della macchina statale al servizio della società, realizzando le condizioni che ne permettano la crescita, vale a dire le condizioni entro cui la libera iniziativa *individuale* può produrre un progresso *sociale*. Questo uso della macchina statale si discosta dalla concezione liberale, non essendo in

<sup>lxxviii</sup> *ibid.*, p. 219. «Cesare è un caso esemplare di acume intellettuale. Nel suo tempo nessuno vedeva intorno qualcosa di diverso da problemi insolubili. Cesare vide la soluzione, chiara, radiante, feconda. E tale soluzione nasceva semplicemente da una rigorosa comprensione di ciò che la società romana era in quell'istante, di ciò che poteva essere e di ciò che non poteva essere più. [...] Per me questo potere di riconoscere ciò che è morto in ciò che sembra vivere è il tratto eminente di una genialità politica» (*ibid.*, p. 220).

questione la quantità dell'intervento statale in economia e negli altri campi della vita sociale, bensì la qualità della presenza statale nella vita pubblica. Lo stato è una funzione della vita nazionale, e non serve ad altro. Come scrive già in *Vieja y nueva política*, del 1914:

*Consideriamo il Governo, lo Stato, come uno degli organi della vita nazionale; ma non come l'unico e neppure come decisivo. Dalla macchina Stato bisogna esigere un maggior rendimento in termini di benefici sociali, molto maggiore di quello dato finora; ma anche se desse quanto idealmente gli è possibile, resta da esigere molto di più dagli altri organi nazionali, che non sono lo Stato, ma la libera spontaneità della società.*<sup>lxxix</sup>

Come è chiaro da alcuni esempi del *Prólogo para franceses*, in occasione dell'edizione francese della *Rebelión de las masas*, è perfettamente possibile che lo stato intervenga in economia recependo quanto stabilito nei contratti collettivi nazionali di lavoro o legittimando il diritto di sciopero per rivendicazioni contrattuali, in vista appunto della composizione equa di interessi contrapposti: ciò non intende soffocare il libero dinamismo della società con una politica dirigista, ma intende costruire lo spazio adeguato entro cui tale libera dinamica può produrre i risultati migliori possibili in una situazione storica data.

Il secondo punto da mettere in chiaro è che il politico descritto da Ortega non è, come si dice con sintesi giornalistica, l'uomo solo al comando. Forse oggi si fa fatica a comprenderlo, data la mancanza di autentiche figure di uomini politici, ma basta ricorrere alla memoria storica recente per ricordare che in Italia si è avuta una bella stagione in cui si sono confrontati, nel dopoguerra, ottimi uomini politici, di diverse vedute, capaci di mantenere le loro divisioni entro un interesse unitario, dando vita a un'eccellente Costituzione e a una stagione di crescita economica e civile. L'uomo solo al comando è normalmente l'antitesi del politico di Ortega, anche se, come si avvertiva, è facile che a uno sguardo superficiale possa sembrarlo.

Il potere autocratico, ad esempio nella forma moderna del fascismo storico, coincide con il politico orteghiano nell'assenza di un'ideologia di riferimento, che però sostituisce con il puro pragmatismo e la demagogia. In effetti, contro ciò che si crede acriticamente, il fascismo italiano non ebbe una vera e propria ideologia, bensì fu piuttosto un collettore di

<sup>lxxix</sup> J. Ortega y Gasset, «Vieja y nueva política», *Obras completas*, vol. I, pp. 707-37, pp. 717-8, in corsivo nel testo. Cfr. anche: J. Mariás, «Vieja y nueva política. El origen de la sociología de Ortega», in *La escuela de Madrid*, cit., pp. 411-45.

diverse ideologie, di diverse anime, tutte accolte all'interno del partito unico nazionale. Questa pluralità di orientamenti, anche molto diversi tra loro, fu possibile perché nel fascismo l'ideologia era posta su un secondo piano, nettamente subordinata alla figura del Capo, della guida a cui vengono delegate le decisioni politiche e le scelte operative: il «duce» è letteralmente il conduttore, non il «segretario» che applica le decisioni prese da un comitato centrale; il duce è colui che sa verso quale direzione andare e legittima questo suo sapere con i risultati ottenuti: ha una delega in bianco. Naturalmente, non è così nella realtà - si tratta della costruzione di un'immagine - ma questo è il volto presentato all'opinione pubblica, cui non giungono (allora come oggi) i conflitti tra poteri reali che si svolgono dietro la facciata. Con un tratto tipicamente romantico, il consenso politico viene costruito attorno alla figura del *leader* condottiero, non attorno a un progetto ideologico; tutte le posizioni ideologiche raccolte dentro il partito unico sono come contributi costruttivamente forniti al Duce perché possa decidere per il meglio, pertanto hanno un ruolo di rafforzamento del consenso tributato alla sua persona, assicurando che saprà farsi interprete delle varie istanze sociali; ma poi la decisione politica è totalmente autonoma rispetto alla volontà popolare. Esaltazione del *leader* mediante la propaganda, riduzione dell'ideologia a supporto della stessa e repressione violenta delle sacche di dissenso sono la struttura intima del fascismo: già durante il Ventennio il cuore del suo potere si disinteressava bellamente delle stesse idee che aveva proposto in modo più o meno originale (per esempio del corporativismo) e Mussolini non si fece scrupolo di vendere la sua «rivoluzione» per quattro ro-sari e una benedizione papale, risultando il primo a tradire il movimento che aveva creato.

In questa struttura della gestione del potere pubblico, il leader gode di una delega che prescinde dalla volontà generale, dunque da ogni forma di democrazia: la formazione di un pensiero libero e della critica è sostituita dalla massiccia propaganda e la libera iniziativa personale è soffocata da un dirigismo statalista, il che implica un ricorso massiccio al culto della personalità e alla demagogia. Questo schema si ripete, con poche variazioni, tutte le volte che si presenta l'uomo solo al comando. Anche in fenomeni contemporanei, che il linguaggio giornalistico ha identificato come berlusconismo o renzismo, si nota, almeno come marcata tendenza, la delega al *leader*, la costruzione di partiti *omnibus* che raccolgono posizioni politiche eterogenee (la tentazione sempre presente del Partito della Nazione) e la massiccia propaganda che, grazie al potere condizionante degli attuali strumenti di comunicazione, permette di ridurre al minimo la repressione violenta del dissenso. Il risultato è

uno svuotamento della democrazia pur in presenza di istituzioni e prassi formalmente democratiche - che in un certo senso è la principale differenza tra il fascismo storico e un neo-fascismo o, come dicono sempre i giornali, la fase attuale di post-democrazia. Il politico di Ortega non è pensabile separato dall'interesse collettivo definito dalla collettività stessa, cioè - con sue parole - dallo sviluppo della nazione attraverso la nazione. E qui veniamo a questa idea, apparentemente così ambigua, di nazione, che tanto spaventa molti intellettuali che si presumono di sinistra, benché perfettamente a loro agio nel neo-fascismo mediatico dei nostri giorni.

L'idea di nazione non appartiene alla destra né alla sinistra e non va ovviamente confusa con l'idea di nazionalismo: la relazione tra le due idee è, anzi, analoga a quella che il corpo sano ha con un tumore maligno e una metastasi. Com'è noto, Ortega, in linea con il tradizionale pensiero politico europeo, non ha mai identificato la nazione con l'unità etnica o linguistica - con il «sangue» o qualunque altro fattore oggettivo-; piuttosto ha sempre indicato l'elemento unitario che dà vita a una nazione, che la costituisce e la mantiene in essere, in un progetto politico di vita in comune. In *España invertebrada* è evidente come questo progetto si realizzi mediante un processo di incorporazione tra genti diverse, che costruiscono un organismo unico conservando all'interno una relativa autonomia: è quanto avviene alla nascita della moderna nazione spagnola, all'epoca dei re cattolici, o nel modello paradigmatico della Roma antica.<sup>lxxx</sup> L'appartenenza alla nazione non è data dalla nascita, dal «sangue», bensì dall'intima adesione al progetto che essa realizza. In tal senso, l'idea di nazione in Ortega rappresenta un completamento e una precisazione dell'idea di società.<sup>lxxxi</sup> Il corpo sociale è ciò che attualmente si presenta al politico e ciò su cui l'agire

<sup>lxxx</sup> «L'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale, ma piuttosto l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una struttura nuova. Il nucleo iniziale non ingoia i popoli che va assoggettando, né annulla il loro carattere di unità vitali peculiari. Roma sottomette le Gallie; questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi come un'entità sociale diversa da Roma, né che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero romano. No; la coesione gallica perdura, ma viene articolata come una parte in un tutto più vasto. Roma stessa, il nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo, che gode di un rango privilegiato perché è l'agente della totalizzazione» [J. Ortega y Gasset, «España invertebrada», *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 421-512, p. 436 (1922)].

<sup>lxxxi</sup> «La vera potenza sostantiva che spinge e nutre il processo è sempre un dogma nazionale, un progetto suggestivo di vita in comune. Si ripudi ogni interpretazione statica della convivenza nazionale e si sappia intenderla dinamicamente. La gente non vive insieme senza motivo e perché sì: questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono insieme per uno scopo; sono una comunità di

politico va ad incidere, ma tale corpo, nella sua attualità presente, non nasce qui ed ora, bensì ha una storia, una conformazione spesso erede di un passato secolare, ed ha, di conseguenza, un certo numero di possibili cambiamenti nell'orizzonte futuro, ampio ma non illimitato: la società, colta nella sua totale dimensione storica di passato, presente e futuro, è la nazione in Ortega. Inevitabilmente, questa storia è cultura e identità, è una tradizione culturale.<sup>lxxxii</sup>

Si potrebbe anche dire che l'ambito nazionale viene a coincidere con l'ambito sociale colto nel suo concreto essere storicamente determinato. La società non costituisce un mucchio, ma un organismo. In un mucchio si possono disporre tutti gli elementi in qualunque ordine - si possono ordinarli dall'esterno secondo qualunque logica -, mentre in un organismo ogni intervento su un punto si ripercuote su tutto il resto; di conseguenza non si può imporre un cambiamento, un'evoluzione, in base a una logica esterna, ma bisogna muoversi nella direzione che l'organismo stesso permette: costruire la nazione attraverso la nazione. In questa ottica, nel sostanziale rispetto della volontà popolare, il compito del politico è realizzare le condizioni perché si possa raggiungere senza ostacoli la migliore forma di bene comune possibile nel momento storico dato. Ciò significa anzitutto dotare la nazione della struttura statale adeguata alla sua migliore evoluzione: come si dice nella *Rebelión de las masas*: «Lo Stato è anzitutto un progetto di fare e un programma di collaborazione. Si chiamano le genti perché insieme facciano qualcosa. Lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale, né contiguità di abitazione. Non è niente di materiale, inerte, dato e limitato. È un puro dinamismo - la volontà di

*propositi, di desideri, di grandi vantaggi. Non convivono per stare uniti, ma per fare qualcosa uniti. Quando i popoli che circondano Roma vengono assoggettati, più che ad opera delle legioni si sentono innestati nell'albero latino da un'illusione. Roma suonava come nome di una grande impresa vitale a cui tutti potevano collaborare; Roma era un progetto di organizzazione universale; era una tradizione giuridica superiore, una mirabile amministrazione, un tesoro di idee ricevute dalla Grecia che davano alla vita uno splendore superiore, un repertorio di nuove feste e piaceri migliori. Il giorno in cui Roma cessò di essere questo progetto di cose da fare domani, l'Impero si disarticolò. Non è solo lo ieri, il passato, il patrimonio tradizionale, l'elemento decisivo per l'esistenza di una nazione. Questo errore nasce, come ho già mostrato, dal cercare nella famiglia, nella comunità natia, previa, ancestrale, nel passato insomma, l'origine dello Stato. Le nazioni si formano e vivono se hanno un programma per il domani» (ibid., p. 442). Si noti che parla di «progetto di organizzazione universale», quindi a carattere multi-etnico e plurilingue.*

<sup>lxxxiii</sup> Sul significato della tradizione in Ortega, e la sua contrapposizione a ogni forma di ideologia tradizionalista, si veda il mio articolo già citato *Don Chisciotte dal mito alla realtà: nuova idea di nazione, critica del tradizionalismo e interculturalità in Unamuno e Ortega y Gasset*.

*fare qualcosa in comune - e grazie a questo l'idea statale non è limitata in termini fisici*.<sup>lxxxiii</sup> Si tratta, dunque, di una nazione aperta e virtualmente integrante, ma che al tempo stesso ha cura della sua identità: non è costituita da astratti cittadini intercambiabili, ma da persone che hanno una storia, una libera volontà e un ruolo di collaborazione nella costruzione del corpo nazionale.

Sempre nella *Rebelión de las masas*, nel «Prologo para franceses», si chiarisce bene come la società costituisca la nazione e si identifichi con essa, secondo un processo radicalmente diverso da quello contrattualista immaginato dal liberalismo ottocentesco - processo in cui credo sia di capitale importanza la sostituzione del *citoyen* con la persona, come unità base della convivenza: si convive tra persone, non tra astratti enti razionali ereditati dalla rivoluzione francese:

*Convivenza e società sono termini equipollenti. Società è ciò che si produce automaticamente per il semplice fatto della convivenza. Di suo e ineluttabilmente questa secerne costumi, usi, lingua, diritto, potere pubblico. Uno dei più gravi errori del pensiero «moderno», di cui ancora soffriamo le pecche, è stato confondere la società con l'associazione, che ne è più o meno l'opposto. Una società non si costituisce per accordo delle volontà. Al contrario, ogni accordo di volontà presuppone l'esistenza della società, di gente che convive, e l'accordo può consistere solo nel precisare l'una o l'altra forma di tale convivenza, di tale società preesistente. L'idea della società come riunione contrattuale, pertanto giuridica, è il più insensato tentativo compiuto di mettere il carro davanti ai buoi. Perché il diritto, la realtà «diritto» - non le idee su di esso del filosofo, del giurista o del pedagogo - è, se mi è permessa l'espressione barocca, secrezione spontanea della società e non può essere altro. Pretendere che il diritto regga le relazioni tra esseri che previamente non vivono in effettiva società, mi sembra - e mi si perdoni l'insolenza - avere un'idea abbastanza confusa e ridicola di ciò che il diritto è.*<sup>lxxxiv</sup>

Non esiste società senza storia - e storia significa diritto, culture, sensibilità, direzione delle volontà, strutture amministrative: in una parola, nazione. Non nazionalismo, perché quest'ultimo non può fare a meno di essere statalista, di anteporre lo stato alla società, di porre questa al suo servizio, negandone l'autonomia e la libertà. Ancora dalla *Rebelión de las masas*:

<sup>lxxxiii</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 479-80.

<sup>lxxxiv</sup> *ibid.*, p. 353.

*Da una parte, la parola «stato» indica che le forze storiche conseguono una situazione di equilibrio, di stabilità. In questo senso, significa il contrario del movimento storico: lo Stato è convivenza stabilizzata, costituita, statica. Ma questo carattere di immobilità, di forma quieta e definita, nasconde, come ogni equilibrio, il dinamismo che ha prodotto e sostiene lo Stato. Fa dimenticare, insomma, che lo Stato costituito è solo il risultato di un movimento precedente di lotta e di sforzi, che tendevano ad esso. Lo Stato costituito è preceduto dallo Stato costituente, e quest'ultimo è un principio di movimento. Voglio dire con questo che lo Stato non è una forma di società che l'uomo si ritrova data e in regalo.<sup>lxxxv</sup>*

*Lo Stato comincia con l'essere un'opera di immaginazione assoluta. L'immaginazione è il potere liberatore posseduto dall'uomo. Un popolo è capace di Stato nella misura in cui sa immaginare.<sup>lxxxvi</sup>*

<sup>lxxxv</sup> *ibid.*, pp. 473-4.

<sup>lxxxvi</sup> *ibid.*, p. 474. «La nazione, prima di possedere un passato comune, ha dovuto creare questa comunità e, prima di crearla, ha dovuto sognarla, volerla, progettarela. E perché una nazione esista, basta che abbia il progetto di se stessa, anche se non lo concretizza, anche se fallisce la sua esecuzione, come è avvenuto tante volte» (*ibid.*, pp. 487-8).



## LO SPEGNERSI DEL MESSICO POST-RIVOLUZIONARIO

*Pier Francesco Zarcone*

Dalla maggior parte dei libri di storia pubblicati in Italia (anche di autorevoli autori) non risulta chiaro al lettore quando sia finita la fase di ricostruzione post-rivoluzionaria del Messico, cioè dopo un decennio di contrapposizione armata: prima contro il regime di Porfirio Díaz e dei suoi epigoni, e poi tra le stesse fazioni rivoluzionarie vittoriose nella fase iniziale. Certamente la Costituzione del 1917 segnò l'inizio formale del nuovo Messico, ma il periodo della ricostruzione post-rivoluzionaria non terminò con la presidenza di Álvaro Obregón (1920-24), come si sarebbe indotti a credere, ma arrivò fino al 1940, anno terminale della presidenza di Lázaro Cárdenas del Río (iniziata nel 1934). Dopo ci fu una svolta decisamente controrivoluzionaria, e quindi l'avvio del Messico attuale con tutti gli inerenti guai sociali ed economici. Ragion per cui è necessario concentrarsi sulla presidenza di Cárdenas.

La dinamica interna della prima grande rivoluzione del sec. XX andò in una duplice direzione: eliminare il vecchio Messico dominato da una ristretta oligarchia dal comportamento definibile (seppure con molta improprietà giuridica) di tipo feudale (per dare al paese una maggiore giustizia sociale - e questa fu la linea di Pancho Villa ed Emiliano Zapata, fatte salve le differenze di impostazione; e inoltre - fu l'opzione della componente alla fine vincitrice - sostituire la vecchia classe dirigente politica ed economica con una nuova (e famelica) borghesia capace di introdurre davvero il capitalismo nel paese - inevitabilmente subordinato a quello nordamericano - anche schiacciando senza pietà i desideri e i progetti di riscatto di *campesinos* e *indios*).



Lázaro Cárdenas del Río  
(da Wikimedia Commons)

Se ci si concentra solo sulla prima di tali direzioni, assumendola come espressiva della «vera» rivoluzione messicana, allora è possibile considerare la morte di Zapata (1919) e la resa di Villa (1920) come la fine della rivoluzione, più che il 1917; ma sarebbe una conclusione riduttiva, poiché anche i vincitori finali avevano fatto la rivoluzione e i loro sforzi ricostruttivi non mancarono affatto, seppure incompleti e contraddittori. In sostanza, anche l'azione della nuova borghesia vittoriosa ebbe conseguenze rivoluzionarie rispetto

alla situazione del 1910, benché tra alti e bassi, avanzate e ritirate. Il periodo successivo al 1917 non fu tranquillo a causa dei ricorrenti tentativi di colpi di stato militari e della sanguinosissima *guerra cristera*, o *Cristiada*, che travagliò alcuni Stati della Federazione messicana dal 1926 al 1933. Non mancarono episodi di lotta armata, espressione del persistere di diffuse speranze di una maggiore giustizia sociale e sulla spinta dello spirito rivoluzionario che aveva animato la fase bellica precedente: speranze chiuse del tutto con la fine del mandato di Cárdenas.

### *Schema cronologico della Rivoluzione messicana*

Qui per ragioni di spazio non parleremo molto della rivoluzione nella sua globalità, e il lettore poco addentro alle cose messicane potrà utilmente rivolgersi alle opere indicate in

Bibliografia se volesse approfondire. Tuttavia qualcosa va detta. Schematicamente la Rivoluzione messicana può essere divisa nelle seguenti fasi:

a) dal 1910 al 1913: lotta armata per abbattere l'ormai decrepito regime di Porfirio Díaz, guidata da Francisco Madero; fase terminata con la deposizione di Madero, diventato Presidente, nel febbraio del 1913 a seguito di un colpo di Stato del generale Victoriano Huerta;

a) dal 1913 al 1917: lotta armata per abbattere il regime di Huerta e poi lotta fra le fazioni rivoluzionarie vincitrici;

a) dal 1917 agli anni '30: approvazione della nuova Costituzione da parte dei vincitori della fase precedente, e ultimi (ma sanguinosi) sussulti di guerra civile per poi arrivare a una situazione politica più equilibrata con una parvenza di pace sociale.

Nella fase sub a) della Rivoluzione, e nella prima parte di quella sub b) la situazione fu nel complesso abbastanza semplice, confrontandosi rivoluzionari di varie tendenze contro le tirannie, rispettivamente, di Porfirio Díaz e Victoriano Huerta; ma dopo la vittoria su quest'ultimo la situazione si complicò, ragion per cui è utile averne un quadro sia pur minimo:

**1914=** Il 23 giugno a Zacatecas la *División del Norte* di Pancho Villa sconfigge definitivamente l'esercito federale di Huerta, che l'8 luglio si dimette e si imbarca per l'Europa. Nello stesso giorno tra Villa e Venustiano Carranza - capo della fazione definibile borghese - viene firmato il «patto di Torreón» che garantisce temporaneamente l'unità del c.d. esercito costituzionalista, vincitore al nord. Il 15 agosto Álvaro Obregón, generale di Carranza, entra a Ciudad de México, dove il 1° settembre si riunisce la Convenzione dei generali costituzionalisti, per poi trasferirsi nella città di Aguascalientes. Tra il 10 ottobre e il 16 novembre la Convenzione si attribuisce poteri costituenti, e il 1° novembre elegge a Presidente interinale il generale Eulalio Gutiérrez. In contrasto con la Convenzione Carranza ripara con i suoi seguaci a Vera Cruz, dove insedia un proprio governo ed è dichiarato ribelle dalla Convenzione stessa. Il 3 dicembre Eulalio Gutiérrez, sotto la protezione armata di Villa, si insedia a Città del Messico, e il 4 dicembre a Xochimilco si incontrano Villa ed Emiliano Zapata, capo della rivoluzione agrarista meridionale e dell'*Ejército Libertador del Sur*. Due giorni alla testa dei rispettivi eserciti Villa e Zapata entrano nella capitale.

**1915=** Il 16 gennaio, per contrasti con Villa e Zapata, il Presidente Gutiérrez abbandona la capitale e crea un proprio governo autonomo nel Nord. Ciudad de México viene occupata dai rappresentanti della Convenzione, che però il 28 gennaio devono abbandonarla

per la pressione delle truppe del carranzista Obregón, passate all'offensiva. Il 2 febbraio Villa crea un proprio governo autonomo a Chihuahua per amministrare i territori del Centro e del Nord. Zapata commette l'errore di restare ai margini della guerra civile tra Villa e Carranza. Nel suo Stato di Morelos Zapata attua una riforma agraria distribuendo le terre ai villaggi indigeni e difendendo in armi i confini morelensi fino al maggio 1916. Tra aprile e giugno Obregón sconfigge Villa in quattro decisive battaglie, e l'11 luglio Ciudad de México è definitivamente controllata dalle truppe carranziste. Il 28 settembre Villa è costretto ad abbandonare la città di Torreón e a ritirarsi verso Chihuahua. Il 19 ottobre gli Stati Uniti riconoscono il governo provvisorio di Carranza. A novembre Villa è sconfitto nel Nord di Sonora e il 20 dicembre scioglie il suo esercito, restando coi pochi guerriglieri più fedeli.

**1916=** Il 9 marzo Villa - come rappresaglia per il riconoscimento statunitense al governo di Carranza, considerato un tradimento personale visti i precedenti buoni rapporti - attacca la cittadina di Columbus nel New Mexico. Il 15 marzo una spedizione militare statunitense, comandata dal generale Pershing, entra nel territorio di Chihuahua all'inseguimento di Villa: rimarrà in territorio messicano fino al 5 febbraio 1917 senza prendere contatto con l'inafferrabile nemico. In ottobre si tengono le elezioni dell'Assemblea Costituente che si insedia il 1° dicembre a Querétaro.

**1917=** Il 31 gennaio si chiudono i lavori dell'Assemblea costituente e l'11 marzo si tengono le elezioni presidenziali, ovviamente vinte da Carranza che entra in carica il 1° maggio.

**1919=** Nel Morelos Zapata e i suoi - benché ormai isolati e bersaglio di una ferocissima repressione degna di Díaz e Huerta - continuano a combattere, ma il 10 aprile Zapata è assassinato in un'imboscata. Gli zapatisti superstiti comunque continuano la lotta. Il 1° giugno Obregón si candida alle successive elezioni presidenziali, scontrandosi con l'opposizione di Carranza che aveva scelto un suo candidato-fantoccio, non potendosi ricandidare.

**1920=** Il 23 aprile il governatore dello Stato di Sonora, Adolfo de la Huerta, pubblica il *Pian de Agua Prieta* che segna l'inizio della rivolta armata contro Carranza che, il 7 maggio, ormai isolato deve abbandonare la capitale con gli ultimi fedeli. Il 20 è assassinato a Tlaxcalantongo (Puebla) e il 24 Adolfo de la Huerta diventa Presidente interinale. Sarà lui a negoziare la resa di Villa. Il 28 luglio il nuovo governo concede in proprietà a Villa la *hacienda* di Canutillo (Stato di Durango) in cambio del suo ritiro a vita privata. Il 1° dicembre Obregón si insedia alla presidenza dopo aver vinto le elezioni del 5 ottobre. Il 20 luglio del 1923 Villa è assassinato a Parral.

**1923**= L'approssimarsi delle nuove elezioni presidenziali provoca un nuovo contrasto fra i vincitori: Obregón – dopo aver promesso a de la Huerta che sarebbe stato lui il suo candidato – alla fine sceglie il generale Plutarco Elías Calles provocando la rivolta armata di de la Huerta (4 dicembre) a cui aderì circa metà dell'esercito. Sconfitta la rivolta, Calles viene eletto e si insedia nel 1924.

**1926**= L'accentuazione data da Calles alla politica anticlericale di Obregón provoca il 31 luglio la prima rivolta di cattolici: comincia la *guerra cristera* che finirà solo nel 1933.

**1927**= Fallisce la rivolta militare innescata da una modifica costituzionale fatta apposta per rendere possibile un secondo mandato per Obregón.

**1928**= Obregón vince nuovamente le presidenziali, ma il 17 luglio viene ucciso, durante un banchetto organizzato in un ristorante di Ciudad de México, da uno studente cattolico (León Toral) poi fucilato.

**1929**= Alle nuove presidenziali vince Pascual Órtiz Rubio, fantoccio di Calles. Nuova rivolta militare contro di lui, sconfitta in due mesi.

**1934**= Elezioni presidenziali e vittoria del candidato di Calles, il generale Lázaro Cárdenas del Río, che si insedia il 1° dicembre. Nel 1940 cesserà il suo mandato.

### *Le componenti sociali della Rivoluzione messicana*

La presidenza di Cárdenas, parte integrante della fase di costruzione successiva agli eventi bellici interni, va in quadrata nella composizione sociale degli schieramenti che prima affrontarono Porfirio Díaz e Huerta, e poi si combatterono fra loro. Questo permette di dare motivazione a quel che poi fu fatto, a come fu fatto ed a quel che non fu fatto. Questo perché visitando il Messico odierno si ha l'impressione che la Rivoluzione messicana non ci sia stata per niente e che ancora una volta tutto venisse cambiato affinché la sostanza non cambiasse.

Nelle intenzioni di molti dei suoi promotori, la Rivoluzione messicana si sarebbe dovuta limitare a uno scontro fra settori interni alla borghesia per il controllo dello Stato, utilizzando ancora una volta come carne da cannone le masse popolari che vi aderissero. Tuttavia fin da subito si rivelò anche una rivoluzione sociale rurale e contadina, con tutte le contraddizioni di classe da ciò implicate. La componente borghese da cui traeva appoggio Francisco Madero - il vincitore della prima fase - era per lo più composta da notabili, *hacendados*

e borghesi, che magari in passato avevano aderito al regime di Díaz ma poi avevano perso potere, oppure che - altresì per motivi ideologici, ma non solo - non avevano trovato la possibilità di inserirsi nel sistema. In buona sostanza, e ferma restando le particolarità di Villa a Zapata (portatori di differenti gradi di radicalismo sociale), non erano molte le differenze di classe e di orientamento tra i sostenitori di Madero e quelli di Díaz.

La fazione borghese di Madero era preoccupata pure per le conseguenze laceranti nel tessuto sociale provocate dal dispotismo di Díaz, cioè il progressivo passaggio di importanti settori economici sotto il controllo di capitalisti statunitensi, situazione che impediva a molti membri dell'oligarchia agraria di impegnarsi anche nel nascente settore industriale; nonché le fortissime tensioni sociali create dalle ingiustizie del porfirismo nelle campagne. L'unico schieramento davvero omogeneo era quello di Zapata nel sud del paese, col limite tuttavia di essere espressione solo dei problemi del sud del Messico.

La controrivoluzione di Huerta - cominciata con l'uccisione di Madero - determinò un mutamento nella composizione sociale del fronte avversario, autodefinitosi «costituzionalista», ma non nel movimento zapatista che rimase quello che era: l'ala più radicale e contadina della Rivoluzione. Il fronte costituzionalista, capeggiato da Venustiano Carranza, ebbe come suo asse centrale le classi alte del Coahuila e del Sonora e un gruppo emergente di politici e ufficiali appartenenti a un eterogeneo settore della classe media ostili al blocco porfirista che ne aveva ostacolato l'ascesa. Questo specifico gruppo nel corso della prima fase rivoluzionaria si era impadronito a man bassa di *haciendas* e beni vari della sconfitta oligarchia porfirista<sup>i</sup> e ovviamente . rappresentando Huerta la continuità politica e sociale col *Porfiriato* - avrebbero avuto tutto da perdere in caso di vittoria delle truppe federali. E difatti quando Huerta fu sconfitto i costituzionalisti si affrettarono a fare una vera *tabula*

<sup>i</sup> Molti generali carranzisti agirono come veri banditi, e particolarmente dopo la fine della guerra civile non ebbero più freni. Alcuni esempi: un cugino di Obregón, il generale Benjamín Hill incrementò le ricchezze conseguite durante la Rivoluzione organizzando sequestri di persone facoltose a scopo di riscatto; il generale Francisco Robelo, governatore del Distrito Federal (in cui sorge la capitale) faceva saccheggiare le case dei vecchi oligarchi appropriandosi del bottino; il colonnello Maza Prieto, capo della polizia di Ciudad de México, aveva organizzato una banda di poliziotti, detta *La mano que aprieta* (la mano che stringe) che praticava arresti arbitrari di malcapitati che potevano tornare liberi pagando dai 1.000 pesos in su. Carranza chiuse tutti e due gli occhi dinanzi alla pratica di stile mafioso dei suoi generali che, nelle zone da essi controllate, imponevano agli *hacendados* la loro «protezione» tanto contro le confische dell'esercito carranzista quanto contro sempre possibili rivolte dei *peones*.

rasa nell'apparato burocratico porfirista. Nello schieramento carranzista c'erano anche elementi radicali, ma non ebbero mai il peso necessario a spostarne la politica verso almeno alcune delle aperture sociali auspiccate dalle masse popolari.

La composizione sociale del c.d. Esercito Costituzionalista di Carranza risultava chiara dalla sua struttura operativa: l'Esercito del Nord-Est, diretto dallo stesso Carranza; l'Esercito del Nord-Ovest, del *ranchero* sonorensi Álvaro Obregón e la *División del Norte* (Chihuahua, Durango e Zacatecas) guidato da un Pancho Villa molto poco disposto a riconoscere il primato di Carranza. Non casualmente le prime due formazioni erano composte in maggioranza da membri delle preesistenti milizie statali, più lavoratori delle *haciendas* di proprietà dei *caudillos* costituzionalisti e dei loro amici.

La borghesia carranzista non aveva nessun interesse a varare una riforma agraria degna di questo nome, giacché una tale iniziativa ne avrebbe colpito le ricchezze e le posizioni conseguite. Tuttavia qualcosa doveva fare, essendo la sua truppa di estrazione popolare, e quindi fu adottato qualche provvedimento sociale che comunque lasciava inalterata la sostanza della situazione. Così, fu eliminata per i *peones* la servitù per debiti, fu introdotto un salario minimo e non ci furono limiti nelle promesse per un futuro quanto mai luminoso.

Circa la questione delle terre la doppiezza di Carranza fu esemplare: da un lato la sua propaganda faceva balenare agli occhi dei *campesinos* la prospettiva di una profonda riforma agraria, ma da un altro lato impediva ai suoi generali di distribuire intanto le terre delle *haciendas* occupate dalle loro truppe. Nei fatti l'élite carranzista si distinse per il numero di generali e funzionari che diventarono nuovi latifondisti, ferma restando l'eccezione costituita da quei generali di sinistra - Francisco J. Múgica e Salvador Alvarado - che rispettivamente nel Tabasco e nello Yucatán effettuarono riforme sociali ed economiche di una certa radicalità. In fondo i carranzisti erano un po' come i Termidoriani della Rivoluzione francese: uniti tanto contro i reazionari quanto contro i radicali.

Le loro fila, ad ogni modo, non erano tutte allineate su questa politica, in quanto vi esisteva un settore, guidato da Obregón, che appariva maggiormente disposto a concessioni sociali a condizione che non venissero alterati né il loro potere né la struttura socio-economica del paese: anche per costoro i ceti rurali erano e dovevano restare subordinati. Tra il dicembre del 1914 e il gennaio del 1915, dal suo rifugio di Vera Cruz, Carranza emanò dei provvedimenti agrari in base ai quali sarebbero state restituite le terre espropriate ai *pueblos*

e si sarebbe potuto suddividere i latifondi. Era evidente lo scopo di recuperare consensi tra le masse popolari in un momento militarmente e politicamente molto critico.

Nel fronte antihuerta c'era - come detto - anche il complesso movimento settentrionale di Pancho Villa, vero artefice della sconfitta dell'esercito del nuovo dittatore. Se il movimento zapatista fu sempre fortemente antiborghese e anticapitalista, per quello di Villa - soprattutto nel periodo maderista - non si può parlare di reale indipendenza dalla borghesia. Comunque Villa aveva un'origine sociale e un passato da *bandolero* che gli davano una sensibilità sociale assai diversa da quella di Madero, e difatti diventò un *líder* rivoluzionario capace di aggregare contro la borghesia carranzista una composita moltitudine di allevatori, *vaqueros*, *peones* e lavoratori giornalieri, tutti determinati a cambiare la situazione sociale messicana.

Dopo il definitivo trionfo villista a Zacatecas contro l'esercito di Huerta esplose la contraddizione tra la fazione di Carranza e gli eserciti di Villa e Zapata, giacché per la borghesia costituzionalista era essenziale ricostituire lo Stato borghese eliminando il pericolo della sua messa in discussione da parte di armate guidate da capi non controllabili. La convergenza tra villisti e zapatisti non era affatto contro natura, e infatti riuscì in un primo momento ad aggregare l'ala sinistra costituzionalista col risultato della Convenzione di Zacatecas che il 28 ottobre fece suo il *Plan de Ayala* emanato da Zapata all'inizio della Rivoluzione, progetto che affrontava decisamente il problema della terra. Fu il peggior momento politico per la borghesia messicana.

Ma né villisti né zapatisti furono capaci di dar vita a un vero governo rivoluzionario che si realizzasse le decisioni della Convenzione. Villa e Zapata rifiutarono entrambi di prendere direttamente il potere e preferirono esercitare pressioni politiche e militari sull'effimero governo di Eulalio Gutiérrez. Il vuoto politico era nei fatti e i rivoluzionari radicali, non avendo preso il potere, alla fine pagarono la loro politica delle «mani pulite» con la sconfitta e il massacro.

L'apparentemente inspiegabile inerzia verso il potere da parte di Villa, Zapata e i loro seguaci in realtà si spiega analizzando la natura delle realtà rurali che erano alla base degli eserciti di entrambi: mancava totalmente la benché minima preparazione in materia di politica nazionale (su quella internazionale, poi, vuoto assoluto). Le classi rurali in genere non hanno la capacità di iniziativa tipica della borghesia e di un proletariato urbano maturo (sempreché non si faccia trascinare dell'ideologia borghese). In Europa la fondamentale

aspirazione del ceto contadino o rurale è consistita nella difesa o nell'acquisto della piccola proprietà; e questo riguardava anche il Messico settentrionale, mentre nel Sud era primaria la difesa del tradizionale possesso comunitario della terra. Comunque è una costante storica che dalle campagne non sia mai venuto un progetto politico globale capace di aggregare anche altri strati sfruttati della società. In definitiva lo sfruttatore del *campesino* è visto nella sua negativa singolarità, e non come espressione di una classe sociale a sua volta legata ad altre componenti di un sistema sociale per l'appunto diviso in classi. Questa mancanza di una ampia e articolata visione contribuì a che né Villa né Zapata percepissero l'importanza politica e sociale della presa del potere, da cui il mancato controllo diretto della capitale e quant'altro. Invece Obregón, accordandosi con l'anarcosindacalista *Casa del Obrero Mundial*, riuscì a mettere la giovane classe operaia messicana contro gli eserciti contadini ed a porla sotto il controllo politico borghese.

Si può affermare che il prodotto della vittoria costituzionalista non fu una vera e propria sostituzione di classi sociali nella guida della Repubblica, ma semplicemente l'arrivo al potere di una specifica élite del Nord costituita pur sempre da *terratenientes*: o già tali prima della Rivoluzione o diventati grandi proprietari grazie ai furti compiuti nel periodo bellico e/o alle elargizioni di Carranza ai propri amici e clienti.

Per il Messico si parla spesso di «rivoluzione interrotta» e/o di «rivoluzione tradita»: dipende dal punto di vista. Questa Rivoluzione fu parte di un ciclo storico in cui elementi del ceto medio operarono per la transizione del paese verso un capitalismo pieno e diffuso, e venne il momento in cui i vincitori abbandonarono atteggiamenti e collegamenti rivoluzionari ormai inutili. Per la loro prospettiva capitalista non ebbero né capacità né interesse a risolvere i problemi sociali ed economici del paese, o a ridurre la gravità. Il cosiddetto tradimento fu solo l'inevitabile esito della vittoria di una fazione che riuscì a fare quel che in realtà aveva avuto in animo di fare stante la sua realtà socio-economica. Quindi, per ciò che riguarda i vincitori non ci fu tradimento alcuno. E nemmeno per i perdenti ha senso usare questa categoria etica: per essi si trattò di fine delle illusioni a seguito della vittoria di un nemico con cui avevano condiviso fianco a fianco taluni momenti della lotta. Zapata non si illuse mai; a farlo, in certi momenti, fu invece Villa. Ancora una volta la Storia ha dimostrato che quando sono in gioco interessi di classe contrapposti, certi settori coi quali si combatte in una certa fase diventano i nemici di domani, e che già nel corso della lotta contro il nemico contingentemente comune ci si deve preparare alla lotta senza quartiere

contro il *compañero* di oggi, altrimenti si fanno le cose a metà. E come giustamente ammoniva Louis Antoine Léon de Saint Just (1767-1794), il rivoluzionario che fa le cose a metà si scava la fossa.

Ad ogni modo va fatta una considerazione che in genere i critici della Rivoluzione messicana «da sinistra» non considerano: si tratta di una conseguenza politica importante per la storia di quel paese, cioè finalmente la costituzione di uno Stato messicano dotato di stabilità e di legittimità sul piano ideologico; aspetti che in precedenza erano del tutto mancati dall'Indipendenza in poi. Naturalmente questo non significa mettere in dubbio che fin dall'Indipendenza fosse esistito uno Stato messicano: solo che esso era travagliato - o meglio, squassato - da continue lotte fra centralismo e regionalismo e per ogni passaggio da una Presidenza all'altra e in più mancava di una giustificazione ideologica di base (o «formula politica» costituente) idonea a sostituire quella della *monarquía católica* ispanica che era riuscita a tenere gli immensi territori dell'America Latina con una stabilità e un notevole grado di sicurezza interna mai più realizzati dopo l'espulsione della Spagna.

Lo stesso lungo dominio di Porfirio Díaz (abilissimo nell'equilibrarsi tra interessi contrastanti, nazionali e locali) aveva il punto debole e fatale dell'incentrarsi sulla sua atomistica persona e quindi del dipenderne dalla sopravvivenza. La sua successione restava un'incognita. In definitiva il porfirismo era stato solo una forma elevata di *caudillismo*, con tutti i limiti che ciò implicava ai fini della stabilizzazione istituzionale della Repubblica; limiti accentuati dallo stesso sviluppo (solo) macroeconomico del paese obiettivamente prodotto dal porfirismo. Si trattava, cioè, di un'economia modernizzata, fonte di complessi effetti sociali e supportata soltanto dall'abile autoritarismo di una persona, e nulla più.

L'anno 1920, in cui Obregón vinse la sua partita per la Presidenza, rappresenta l'inizio dell'effettivo processo di stabile formazione statale, grazie anche al fatto che il finale vincitore di un decennio di lotte armate fu, dietro Obregón, un gruppo ben determinato e non privo di omogeneità: i *caudillos* dello Stato di Sonora, che formarono una specie di *familia revolucionaria*. Essi ebbero la capacità di riuscire laddove fino ad allora tutti avevano fallito, cioè nella creazione di un'autorità politica nazionale autolegittimantesi. Il potere militare era nelle loro mani, gli appoggianti vecchi e nuovi furono ricompensati redistribuendo le spoglie materiali e non dei vinti, offrirono protezione statale a ceti in precedenza trascurati (operai e contadini) mediante patrocini e clientelismi, i capi sindacali e delle cooperative agricole diventarono dei nuovi *caudillos*, e in più produssero un'ideologia idonea a dar

luogo a un legittimante consenso di massa, cioè la mitologizzazione della *Revolución Mexicana* e il suo accorto sfruttamento. Il 20 novembre del 1920 per la prima volta fu celebrata la rivolta di Madero contro Díaz, e tutto il convulso decennio di scontri sanguinosi tra fazioni fu formalmente riassunto e riassorbito nella narrazione di un'epopea unitaria in rottura rispetto a un passato corrotto, e quindi come inizio di un futuro migliore. Vi trovarono posto tutti i protagonisti, anche i tanti morti ammazzati nel corso della lunga guerra intestina: ecco perché nelle città messicane si trovano strade intestate anche a quelli che per la *familia revolucionaria* erano stati nemici mortali, e per l'appunto eliminati.<sup>ii</sup>

Nello sforzo di creare un'identità comune a tutti i Messicani si presentò la Rivoluzione come recupero delle eredità azteca e maya, in sostanza fondendole con le tradizioni ispaniche. Almeno formalmente (ossia solo formalmente) anche gli *indios* erano inseriti nel nuovo Messico. La facile mistica rivoluzionaria che ne derivava era comprensibile da tutti, e prendeva il posto che nell'*ancien régime* era stato della volontà divina quale fondamento del potere regale.

Questo, ovviamente, implicava (come era stato per le monarchie) una certa impersonalità del processo rivoluzionario affinché esso diventasse permanente: ossia l'effettivo succedersi delle personalità di volta in volta investite della massima carica dello Stato. Era la fine definitiva della vecchia piaga del rielezionismo. Ci provò Obregón a cercare di essere rieletto, sia pure dopo l'intervallo della nomina di un altro Presidente, e finì ammazzato.

### *La presidenza di Cárdenas*

Per le elezioni presidenziali del 1934 Calles scelse come candidato il generale Lázaro Cárdenas, ministro della Guerra e *cacique* del Michoacán, sostenuto dall'ala sinistra del partito e da alcuni influenti personaggi come Saturnino Cedillo, che nel San Luis Potosí disponeva di un proprio esercito formato da 15.000 agraristi. Cárdenas appariva una buona scelta, trattandosi di un personaggio che fino ad allora era stato di assoluta lealtà e per giunta dal basso profilo politico per tutta la sua storia personale.

<sup>ii</sup> Da ricordare la storiella (inventata) del generale rivoluzionario che, sentendosi prossimo alla morte, decide (non si sa mai) di chiamare un prete. Costui gli subordina l'assoluzione al perdono dei nemici; al che il generale risponde: «ma padre, io non ho nemici ... tutti fucilati!».

Tuttavia già durante la campagna elettorale Calles cominciò ad inquietarsi poiché il suo candidato, invece di starsene tranquillo in attesa della sicura vittoria, si era messo a girare in lungo e in largo per l'intero Messico suscitando entusiasmi di massa. Vinte le elezioni, il 1° dicembre del 1934 nel discorso di insediamento Cárdenas preannunciò che l'intervento statale in economia sarebbe stato di ampiezza superiore al passato, facendosi carico dei compiti che il capitale privato non voleva o poteva affrontare. Questo galvanizzò le sinistre e suscitò una virulenta reazione delle destre cattoliche. Il nuovo governo si installava infatti in una fase di forte recrudescenza della lotta contro il cattolicesimo, di cui esempio sintomatico era stata a maggio del 1934, nella capitale, la profanazione della chiesa di San Francisco, senza che la polizia intervenisse. Si aggiungeva il progetto di introduzione dell'educazione sessuale nelle scuole che aveva scatenato le associazioni cattoliche dei padri di famiglia, eccitati da una propaganda che accusava il governo di voler corrompere bimbi e giovinetti con pratiche masturbatorie e altre innominabili depravazioni. Inoltre era iniziata la seconda fase della *Cristiada*.

L'11 dello stesso mese di insediamento del nuovo Presidente, Calles fu costretto a recarsi negli Stati Uniti per un'operazione chirurgica, lasciando a Cárdenas spazio e tempo per assumere il controllo della situazione. E difatti al suo ritorno Calles trovò estremamente ardui gli sforzi di recupero del potere. Quando nel 1935 si ebbe una serie di scioperi senza precedenti, Calles accusò il governo di compiacenza verso quelle agitazioni da lui definite anti-patriottiche, e per giunta in varie interviste formulò minacce di tipo golpista. La risposta di Cárdenas fu immediata: obbligò a dimettersi i ministri callisti, compì una vasta epurazione di capi militari e governatori infidi e la notte dell'8 aprile del 1936 ordinò che Calles venisse caricato *manu militari* su un aereo diretto agli Stati Uniti. Vero è che dall'esilio texano Calles continuò ad agitarsi, ma né i suoi seguaci si azzardarono a organizzare rivolte militari, né il governo abbassò la guardia i livelli di vigilanza. La tranquillità nell'immediato fu però relativa per via della recrudescenza di sommosse cattoliche e di azioni criminali istigate dalla propaganda dei preti. Successivamente il fallimento anche della *segunda Cristiada* convinse molti conservatori dell'inutilità del ricorso alla sovversione armata, ma questo non significò il venir meno del profondo odio che li animava contro il Messico laico. Non era finito lo spirito da crociata.

Il cardenismo ha rappresentato il definitivo consolidamento dello Stato sorto della tendenza carranzista. Dopo che Obregón e Calles avevano ricomposto la struttura politico /

burocratica dello Stato, con Cárdenas venne incanalato e istituzionalizzato il consenso politico di massa, senza il quale la successiva nazionalizzazione del petrolio non avrebbe potuto avvenire. Il risvolto fu la subordinazione delle stesse masse lavoratrici al potere statale e alle condizioni poste dallo Stato medesimo, una delle quali era la frammentazione organizzativa del mondo del lavoro. Infatti, quando nel 1938 Cárdenas - per smontare l'apparato politico di Calles - dette impulso alla formazione del *Partido de la Revolución Mexicana* (premesse per il successivo *Partido Revolucionario Institucional*) nel patto costitutivo furono stabilite non solo la separazione delle aree di competenza tra le organizzazioni dei lavoratori dei vari settori, ma anche la rigida separazione fra le organizzazioni stesse, di modo che operai e contadini restarono fra loro divisi organizzativamente e politicamente divisi. Le gerarchie delle singole organizzazioni stabilivano le politiche del rispettivo settore imponendole alla base; essa serviva come serbatoio di consenso elettorale. Nasceva il cosiddetto *charrismo* sindacale.

Il *Partido de la Revolución Mexicana* (Prm), per meglio svolgere il suo compito di controllo e mobilitazione popolare, non fu organizzato su basi territoriali, come era accaduto in precedenza, bensì su basi corporative. Fu cioè strutturato in quattro settori: operai, contadini, militari, popolo. I vertici di ciascun settore ne avevano la rappresentanza, e singoli settori disponevano di autonomia d'azione per il raggiungimento dei fini di ciascuna categoria. Proprietari terrieri e borghesia ne furono esclusi. Non si trattava di un'organizzazione democratica, ma fortemente gerarchica. Anche con Cárdenas, quindi, il radicalismo populista non operò nel senso di favorire una reale democratizzazione della società messicana, della quale si aveva evidentemente paura, e si continuò a procedere dall'alto verso il basso, autoritativamente e con tutti gli ineliminabili inconvenienti nel periodo medio/lungo. Inconvenienti derivanti dal fatto che la struttura corporativa e gerarchica non consente la formazione di domande e spinte politiche autonome da parte delle masse popolari.

Con questo assetto venne sempre di più a rafforzarsi il monopolio politico delle élites del partito, che la borghesia si guardò bene dal mettere in discussione, garantendosi in questo modo una certa autonomia di manovra nel campo di suo immediato interesse: quello economico. Innegabilmente, e in modo particolare grazie alla presidenza di Cárdenas, la classe politica postrivoluzionaria riuscì a consolidarsi del tutto, fino al punto di non avere più bisogno di mobilitazioni popolari. Il suo strumento sarà, dal 1940, l'ulteriore evoluzione del partito originariamente fondato da Calles: il *Partido Revolucionario Institucional* (Pri), dal

nome che è un ossimoro ma che ha dominato il Messico per tutto il resto del secolo. Le esigenze di democrazia e gli interessi popolari passarono in quart'ordine, e la gestione del potere assunse sempre più accentuatamente caratteri prevaricatori e sanguinari. Che nell'insieme si stesse meglio sotto Cárdenas rispetto ai suoi predecessori e successori è vero, ma questo è un altro discorso.

Cárdenas rese obbligatorio per legge il pagamento del salario per il settimo giorno della settimana, come previsto dalla Costituzione, e con questo provvedimento i salari aumentarono in media del 17%. Sostenne i lavoratori contro i sindacati legati al padronato, e agli inizi del 1936 fu costituita la *Confederación de Trabajadores de México* (Ctm), che divenne presto uno dei maggiori sindacati messicani e fonte di impulso per l'unificazione sindacale dei lavoratori dell'industria. Fino all'inizio degli anni '40 il suo leader fu Vicente Lombardo Toledano, interessante figura di intellettuale marxista, sindacalista, docente, filosofo, per molto tempo stalinista. Sotto la sua guida la Ctm divenne una poderosa organizzazione di potere come mai era accaduto prima.

Il cardenismo cercò di intervenire anche in favore dell'industrializzazione intesa come sinonimo di modernizzazione. Il Presidente sosteneva quella che fu definita *industrialización consciente*, cioè lo sforzo di costruire un paese basato su *ejidos* e piccole comunità industriali al servizio del mondo agrario, e non viceversa; quindi un paese agricolo e cooperativo con l'industria funzionale allo sviluppo dell'agricoltura. Tuttavia, quand'anche in quel periodo fosse ancora forte l'anticapitalismo ufficiale, lo sviluppo della nuova borghesia messicana, industriale e commerciale, fece fallire questo progetto. La grande impresa politica ed economica di Cárdenas fu la nazionalizzazione del petrolio messicano. Anche per inquadrare tale questione si deve risalire all'epoca del porfirato.

Nel 1909, per incrementare la produzione di greggio, Díaz aveva fatto approvare dal parlamento una legge che, modificando il regime giuridico precedente, attribuiva ai proprietari dei suoli anche la proprietà dei sottostanti depositi di idrocarburi, concedendo alle imprese del settore straordinari privilegi fiscali (per un lungo periodo iniziale dovevano pagare un'imposta pari al solo 1% del valore della produzione). Quando nel 1921 la produzione di greggio raggiunse la cifra record di 193.000.000 di barili, esportata al 99%, era ovvio che l'assetto porfirista non potesse durare, anche considerato che in virtù dell'art. 27 della Costituzione le risorse del sottosuolo erano tornate di proprietà della Nazione. Esisteva però un problema giuridico e politico: cioè se la disposizione costituzionale riguardasse anche i pozzi

che fino al 1917, in base alla legislazione allora vigente, erano di proprietà privata. Un accordo del 1928 tra Calles e l'ambasciatore statunitense Morrow aveva stabilito la non retroattività della norma costituzionale; tuttavia, a novembre del 1937 il governo messicano stipulò con la compagnia britannica *El Águila* un accordo riguardante lo sfruttamento di Poza Rica con il quale detta impresa riconosceva il diritto di proprietà originaria del Messico su tutti i giacimenti di idrocarburi e suoi pozzi oggetto del negoziato e acquisiva un semplice diritto di usufrutto. Un brutto precedente per le altre compagnie petrolifere.

Ad aumentare le loro preoccupazioni c'era stata una legge del 1936 che attribuiva al governo il diritto di nazionalizzare per causa di pubblica utilità qualsiasi proprietà, pagandone l'indennizzo entro 10 anni dalla data del relativo provvedimento. Inoltre le autorità governative stavano portando per le lunghe le procedure di controllo - previste da una legge del 1928 - finalizzate all'emissione di titoli confermativi dei diritti riguardanti le proprietà acquisite dagli stranieri prima del 1917.

Ma a fare precipitare i rapporti fra lo Stato messicano e le compagnie petrolifere non furono le dispute giuridiche, bensì un conflitto sindacale. I sindacati del settore erano molto combattivi, e lo dimostrarono in occasione del negoziato per il primo contratto collettivo di lavoro dei dipendenti delle imprese petrolifere. Le compagnie straniere concessionarie rifiutarono di aumentare i salari dei lavoratori messicani e di ridurre l'orario di lavoro; al che i sindacati chiesero l'arbitrato della *Junta Federal de Conciliación y Arbitraje* il cui lodo fu sfavorevole per le compagnie, e in più il governo aumentò l'entità delle *royalties* da versare allo Stato. Il conflitto si trasferì alla sede politica quando gli esperti governativi misero a punto un voluminosissimo dossier sulle attività e i reali introiti delle compagnie petrolifere e il 1° marzo del 1938 la Suprema Corte - alla quale si erano rivolti propri i petrolieri - deliberò contro di loro e in favore dei lavoratori.

Il rifiuto delle compagnie a ottemperare il verdetto diventò automaticamente un diniego a sottostare alle leggi messicane e un disconoscimento della sovranità del Messico. Il 18 marzo di quell'anno Cárdenas espropriò i petrolieri e nazionalizzò il settore petrolifero, scatenando un'ondata di entusiasmo popolare senza precedenti. L'iniziativa di Cárdenas fu sicuramente audace, perché nessuno poteva garantire che le *lobbies* politico/economiche legate ai petrolieri statunitensi non riuscissero a spingere il Presidente Roosevelt a un intervento armato in Messico, quand'anche costui non fosse propenso a simili drastici rimedi. Ma non si trattò, comunque, di una mossa incosciente: si inseriva, infatti, in una

contingente situazione internazionale propizia, in cui oltre tutto giocava un forte ruolo la presenza di Stati che operavano come battitori liberi rispetto al quadro globale immediatamente successivo alla Prima Guerra Mondiale.

Ancora una volta i paesi latinoamericani erano rimasti tagliati fuori dalle decisioni prese dai vincitori del primo immane conflitto del secolo, situazione che insieme alla persistente minaccia imperialista degli Usa, fece rafforzare di molto in tali paesi i nazionalismi. In più il rinnovato attivismo in politica estera di Italia e Germania, governate da regimi totalitari, creava nell'area latinoamericana una concorrenza diretta agli Stati Uniti, di cui i governi locali non potevano che approfittare. Lo stesso dicasi in rapporto all'Unione Sovietica. A tutto ciò deve sommarsi il persistere delle conseguenze della terribile crisi economica del 1929. In un simile quadro la vecchia «politica del bastone» prima praticata da Washington era con tutta evidenza controproducente.

E i governi dell'America Latina colsero l'occasione offerta dalla crisi del '29 e dai grossi problemi interni degli Stati Uniti per disconoscere l'obbligo del ricorso all'arbitrato internazionale in materia di debito estero, istituto che avevano dovuto accettare alla Conferenza dell'Aia del 1907 e poi alla Conferenza Interamericana tenutasi a Washington nel 1928. Con ciò rivendicando la propria sovranità politica, finanziaria e giudiziaria. Inoltre, unilateralmente decisero la moratoria del proprio debito estero. Ragion per cui gli Stati Uniti nel 1933, alla Conferenza Interamericana di Montevideo, dovettero accettare il principio (in seguito ovviamente tradito una volta mutate le condizioni internazionali) del non intervento assoluto negli affari interni dei paesi dell'area.

La Gran Bretagna ruppe le relazioni diplomatiche col Messico e insieme agli Usa organizzò il boicottaggio delle esportazioni petrolifere messicane verso l'America del nord e l'Europa. Il governo di Washington però respinse la richiesta di intervento armato in Messico avanzata da alcuni settori del Congresso e dalla stampa legati ai petrolieri, e non andò oltre il boicottaggio economico e la situazione finì con lo sbloccarsi nel 1940 per la rottura del fronte dei petrolieri: il governo messicano raggiunge un accordo con la compagnia statunitense *Sinclair* che riconobbe (bontà sua) il diritto di esproprio del Messico e si accontentò di un indennizzo da pagarsi parte in denaro e parte in combustibile.

*Il problema della riforma agraria*

Il grande e irrisolto problema del Messico, un paese prevalentemente agricolo, era la mancanza di una seria riforma agraria volta ad eliminare i grandi latifondi (oltre tutto non produttivi come avrebbero potuto essere) ed a distribuire le terre fra *campesinos* e *peones*, ma in modo da consentir loro di vivere grazie ai frutti del lavoro nei campi, e altresì di conferire all'agricoltura la necessaria produttività per l'economia nazionale.

Si trattava di un problema di notevole complessità sociale che accomunava tutta l'America Latina. In termini generali la caratteristica delle strutture agricole era la polarizzazione tra enormi latifondi, minuscole particelle di terra (minifondi) e famiglie del tutto sprovviste di terre da coltivare in proprio. La situazione di quest'ultima categoria non richiede ulteriori specifiche. La rilevanza dei grandi latifondi stava tanto nella loro scarsa capacità produttiva - in genere i proprietari erano assenteisti e la gestione era affidata ad amministratori (*capatazes*) da cui non si poteva pretendere un impegno consistente al di là del loro zelo nello sfruttamento dei contadini e delle loro famiglie - quanto nei rapporti di asservimento sociale che essi implicavano.

Infatti il latifondo costituiva un sistema di dominazione tanto sulla materialità della terra quanto e soprattutto sulla mano d'opera ivi impiegata. Costituiva un dominio padronale autoritario, a volte venato da paternalismo di facciata, escludente la libertà del lavoro e il diritto alla retribuzione adeguata. Al di là delle differenze tra i latifondi nei vari paesi latino-americani, va messo in rilievo un aspetto strutturale: si trattava di un potere terriero non esercitato produttivamente, giacché erano comuni le insufficienze nell'utilizzo e nella valorizzazione delle risorse fisiche (la fertilità della terra e l'acqua), l'uso di tecniche arcaico-tradizionali senza variazioni, scarsissimi livelli di investimento, basso coefficiente di produttività della mano d'opera praticamente asservita. I latifondi erano praticamente di tre tipi: collegati all'attività estrattiva, piantagioni e strutture per l'allevamento del bestiame (*gado*).

Per quanto riguarda i minifondi, c'è da dire che essi, coltivati con tecniche estremamente arcaiche, rientravano nella sfera della mera e povera economia di sussistenza. Infatti, la superficie lavorata era insufficiente rispetto alle necessità fondamentali di una famiglia e quindi non consentiva di emanciparsi dalla condizione di povertà; la produzioni riguardava

alimenti basilari come miglio e riso; non si praticavano rotazioni nello sfruttamento delle terre che quindi erano esposte all'erosione produttiva.

I minifondi erano distinguibili in base alle forme di possesso della terra, cioè a dire: quelli caratterizzati da possesso precario, come quando facevano integralmente parte di latifondi ed erano dati in colonato o altro modo sempre non stabile; quelli marginali, i cui possessori lavoravano a tempo parziale anche sul latifondo; quelli sottoposti a dominio diretto del coltivatore, quand'anche non sempre titolare di un valido titolo giuridico. In quest'ultimo caso si parla di proprietà familiare; le più piccole potevano essere in grado di dare lavoro a 2 o 3 persone, mentre quelle di dimensioni medie arrivavano anche a dare lavoro a un numero variabile di persone, cioè da 4 a 12.

E poi c'erano le terre possedute da un'intera comunità di villaggio, il più delle volte indigena, spesso destinataria di un titolo concessole anticamente dalla Corona spagnola.

Il problema agrario era esistente già nel periodo imperial/coloniale, ma era stato aggravato moltissimo dalla legislazione liberale del XIX secolo che, imponendo la privatizzazione delle terre, aveva portato ad estese erosioni dei possedimenti comunitari e di quelli di piccoli coltivatori mediante il proliferare di espropriazioni/usurpazioni/acquisti forzati. Naturalmente questo fu alla base del proliferare di estesi latifondi, spesso delle dimensioni di una grande provincia europea. Di conseguenza un gran numero di contadini per sopravvivere fu obbligato ad assoggettarsi al *peonaje* in favore dei grandi proprietari terrieri. La condizione del *peón* era aggravata da una situazione che la rendeva a tempo indeterminato e poteva trasferirsi a carico della famiglia di questo proletario agricolo: infatti, egli era costretto ad acquistare i beni necessari all'esistenza quotidiana nello spaccio padronale, il che - a motivo dei magri salari percepiti - ingenerava un susseguirsi di debiti verso il padrone difficilmente saldabili, e quindi senza la possibilità di potersi liberare dal *peonaje*, quand'anche esistessero possibilità alternative.

Il nord del Messico era sottopopolato, a differenza del sud, dove la terra era più fertile e l'acqua abbondava per cui anche la povera gente, seppur sfruttata bestialmente dai proprietari terrieri, poteva riuscire a vivere ed a fare un mucchio di figli, alimentandosi coi fagioli e le *tortillas* di mais. L'inquietudine e l'astio sociale verso i *terratenientes* erano grandi, e il successo dello zapatismo lo dimostrò. Al nord, nonostante la diffusione di latifondi estesi come uno Stato europeo, la terra era arida e mancavano gli ingenti capitali necessari per farla fruttare. Nel settentrione il ceto ribelle che aderì alla grande Rivoluzione non fu quello

dei contadini ma dei *vaqueros*, dei *charros* e degli allevatori, i quali contribuirono a fare della cavalleria di Pancho Villa un poderoso strumento bellico (almeno fino a quando Obregón non riuscì a vincerla grazie agli insegnamenti delle nuove tecniche belliche sperimentate sui campi di battaglia europei durante il I conflitto mondiale).

Quando nel sec. XIX ebbe luogo la cosiddetta *Revolución de Reforma*, guidata da Benito Juárez (1806-1872), una parte della struttura latifondiarìa - cioè quella ecclesiastica - fu distrutta, ma il problema agrario sostanzialmente rimase. Durante il *Porfiriato* (1876-1911), le grandi *haciendas* ebbero mano libera nell'appropriarsi delle terre comunitarie dei *pueblos* e i latifondi raggiunsero estensioni enormi, col risultato che il 95% del territorio messicano era nelle mani di appena l'1% della popolazione. Per le *haciendas* era essenziale eliminare la concorrenza locale nello spazio produttivo-commerciale e disporre di una forza lavoro a costo bassissimo e semischiazzata. In definitiva *haciendas* e latifondi costituivano un microcosmo rispecchiante la vecchia società coloniale.

Il liberalismo messicano ha sempre decantato la *Reforma* di Juárez, ma un esame critico in ottica diversa porta a una valutazione non positiva. Lo scopo della borghesia liberale era creare uno sviluppo economico nel quadro dell'incipiente capitalismo. L'intenzione del «romanticismo liberale» di creare un ceto sufficientemente ampio di proprietari terrieri piccoli e medi si dimostrò nei fatti solo propaganda. Assumendo come esempio la *Ley de desamortización* del 1856, ne risulta che non mirava solo a espropriare le terre della Chiesa cattolica ma anche quelle comunitarie dei *pueblos*, date in proprietà in modo da realizzare un latifondo borghese sempre più vasto, giacché molti piccoli proprietari (spesso *indios* o *mestizos* ignoranti) vennero economicamente abbandonati a sé stessi e costretti a vendere ai nuovi *terratenientes*. Questo processo di concentrazione fu continuo durante le presidenze di Juárez (prima e dopo l'effimero impero di Massimiliano d'Asburgo) e poi sotto Porfirio Díaz, con maggiore accelerazione ed estensione.

Nel 1917 la Costituzione voluta da Carranza, all'art. 27, e la successiva *Ley Agraria* dettero sul mero piano normativo una risposta alle esigenze delle masse che avevano o fatto o appoggiato la Rivoluzione. Tutte le ricchezze e risorse naturali del Messico, terra compresa, venivano attribuite alla Nazione in proprietà originaria e si obbligava lo Stato alla ripartizione delle risorse agrarie costituendo *ejidos* i cui membri ne sarebbero stati usufruttuari. Sul piano giuridico, vale a dire, le terre - di proprietà della nazione - erano assegnate in usufrutto all'entità *ejido*, comunità dotata di personalità giuridica e incaricata di vigilare

sull'esercizio delle concessioni. Al loro interno le terre erano assegnate con specifiche condizioni: dovevano essere coltivate, dal titolare e dalla sua famiglia, erano inalienabili, ma ereditabili purché non frazionate, e infine non potevano essere date in garanzia per debiti. L'*ejido* come entità giuridica era sottoposto, per via della concessione, all'autorità del Presidente della Repubblica.

Può essere utile schematizzare. La Riforma agraria si giustificava come strumento di devoluzione alle popolazioni rurali di terre originariamente comuni ma poi tolte loro arbitrariamente, e il cui antico possesso risultasse documentalmente. I villaggi che non avessero avuto terre comuni potevano chiederne al governo. Una volta ricostituito o costituito il terreno comune, erano attribuiti collettivamente le terre da pascolo, i boschi, e l'acqua per l'irrigazione, ma le terre coltivabili potevano essere suddivise in lotti da attribuire agli abitanti dei villaggi, residenti da almeno 6 mesi e di nazionalità messicana. Gli attributari di questi lotti ne avevano un usufrutto trasmissibile agli eredi, ma non suddividibili, né ipotecabili, né vendibili e con proibizione di abbandonarli. Ovviamente la Riforma implicava l'espropriazione - con indennizzo - dei latifondi costituiti sulle terre in questione, fermo restando che ogni latifondario poteva conservare una parte delle terre in precedenza possedute.

Vari ostacoli all'attuazione della normativa varata da Città del Messico, e causa di estrema lentezza, derivavano - in misura diversa - dalla spesso scarsa preparazione dei funzionari incaricati, dai ricorsi giudiziari instaurati dai latifondisti espropriati e dal loro potere locale, e per finire dall'ignoranza dei contadini. Inoltre, a mano a mano che aumentava il numero degli *ejidos*, contemporaneamente diminuivano le possibilità di effettiva supervisione delle autorità, e cominciarono gli abusi, come vendite e frammentazioni ereditarie che aumentarono il fenomeno dei minifondi. Dal 1936 i contadini furono organizzati dal governo nella *Confederación Nacional Campesina* (Cnc), per essere mobilitabile in appoggio alle politiche governative. La Cnc però era disponibile ad appoggiare anche correnti politiche diverse, e in più organizzò una propria milizia armata. Quadri della Cnc - non tutti di origine contadina - cominciarono ad accedere al potere politico/amministrativo locale, divennero presidenti municipali, governatori, parlamentari, e inevitabilmente costituirono fitte reti clientelari, grazie anche al fatto che le strutture ejidali richiedevano servizi pubblici e strumenti indispensabili alle infrastrutture per lo sviluppo. Comunque gli *ejidos* rappresentarono anche una solida istituzione di base per vita democratica delle comunità rurali,

persistendo in essi residui della vecchia concezione ugualitaria che lasciava ampi spazi di solidarietà, pur diventando sempre più frequenti le gestioni ejidali orientate verso interessi particolari.

L'*ejido* era dotato di appositi organi: la *Asamblea Ejidal*; il *Comisariado Ejidal* (con funzioni esecutive) e il *Consejo de Vigilancia*. La *Asamblea Ejidal* è l'organo supremo della comunità a cui partecipano tutti gli *ejidatarios*, esso tuttavia poteva riunirsi dopo la convocazione da parte delle Dipendenze agrarie governative ed era valida in presenza di funzionari pubblici. Questo sistema avrebbe dovuto impedire il ritorno al latifondo, conseguire l'indipendenza alimentare, sollevare il livello economico-sociale della popolazione rurale, modernizzare le tecniche agricole e porre le basi per lo sviluppo industriale. In teoria.

Riguardo all'attuazione del programma gli interessi in gioco erano tanti e coinvolgevano anche membri dei governi e forze politiche governative: i superstiti generali vittoriosi erano diventati tutti grandi *terratenientes*. Calles aveva almeno tre *haciendas* e lo stesso Cárdenas non era da meno (ne aveva una da 2.000 ettari nel Michoacán, una da 500 ettari edificabili a San Cristóbal Ecatepec e una grande *rancho* a Tampantla, nel San Luis Potosí). Non c'è da stupirsi se fino a Cárdenas la concretizzazione della riforma agraria fu esitante, parziale, ricca di ostacoli e tradimenti. Molti governatori ostacolarono la ripartizione delle terre e insieme a loro clienti si trasformarono in veri *terratenientes*, furono rilasciati a grandi proprietari terrieri certificati di non-assegnabilità agricola e ad amici si dettero concessioni terriere per il pascolo di durata venticinquennale. In pratica grandi estensioni furono sottratte alla riforma agraria. Per di più non vennero adottati mezzi idonei a trasformare l'allevamento del bestiame da estensivo a intensivo. Alle deformazioni poste in essere dalle amministrazioni pubbliche, locali e federali, si aggiunsero le pilotate pronunce giurisprudenziali della *Suprema Corte de Justicia de la Nación* e l'inerzia delle autorità che avrebbero potuto e dovuto provvedere alle innovazioni tecniche per la maggiore produttività degli *ejidos*.

Poiché Cárdenas riteneva indispensabile non far dipendere l'economia messicana dalle sole esportazioni e quindi dava priorità alla crescita del mercato interno, a questo fine era necessario che i lavoratori agricoli e industriali non fossero più considerati mera forza lavoro da spremere, bensì anche consumatori potenziali, ai quali distribuire una quota maggiore di reddito nazionale. In quest'ottica l'aumento della produttività agricola era considerato un utile moltiplicatore per il resto del sistema, e richiedeva un intervento deciso per

dare ai *campesinos* le terre delle *haciendas* «assenteiste». E quindi il problema agrario venne affrontato con decisione maggiore rispetto al recente passato.

Se fino al 1934 erano stati assegnati 7.600.000 ettari a 260.000 contadini (su 11.000.000), dopo appena un anno dall'inizio del suo mandato, Cárdenas aveva assegnato 2.700.000 ettari a 100.000 famiglie. In totale ne espropriò 19.000.000 ripartendoli tra 1.000.000 di contadini; più del doppio di quanto fatto dalle precedenti amministrazioni postrivoluzionarie. Dette pure impulso alla formazione di leghe agrarie locali da aggregare in una lega nazionale, e 200.000 di contadini furono organizzati in milizie armate. Provvedimento non inutile, perché i *terratenientes* espropriati nel Messico centrale avevano dato vita al *Movimento Sinarquista*, che raccoglieva anche il consenso di contadini ancora esclusi dalla distribuzione di terre, o da essa danneggiati, scatenando un'ondata di violenze. Naturalmente molti generali non videro di buon occhio le milizie contadine, che per numero e preparazione erano ben più forti dell'esercito (che all'epoca disponeva di solo 55.000 effettivi).

In più Cárdenas creò il *Banco Nacional de Crédito Ejidal* per fornire all'agricoltura originata dalla Riforma i capitali e l'assistenza tecnica necessari. Purtroppo dopo Cárdenas il governo messicano preferì dare impulso solo alla modernizzazione delle tecniche agricole ed all'aumento della produttività a scapito degli aspetti sociali della Riforma.

Nel 1937 il Presidente formò milizie operaie, quale ulteriore contrappeso per l'esercito e deterrente per ogni velleità golpista. Cárdenas fu però politicamente cauto e non toccò le immense proprietà nel Chihuahua del magnate *yanqui* William Randolph Hearst (almeno 1.000.000 di ettari), e gli espropriati statunitensi furono subito indennizzati in contanti, mentre i messicani si dovettero contentare di buoni governativi dal valore economico ben scarso. Espropri e redistribuzioni riguardarono sia le *haciendas* di vecchio stile sia quelle per l'esportazione che avessero disatteso le richieste di aumenti salariali dei loro *peones*. Cárdenas favorì anche la coltivazione collettiva delle terre comunitarie incentivandole a superare i precedenti livelli di produttività. Nell'altopiano centrale e nel sud (le zone maggiormente popolate) fu favorita la modernizzazione dei sistemi di coltivazione e delle inerenti tecniche, e parimenti nel nord e nordovest vennero effettuati investimenti infrastrutturali di rilevante ampiezza per favorire lo sviluppo agricolo e per formare un ceto di proprietari piccoli e medi inseriti nel circuito capitalista, e per garantire la pace sociale nelle zone più turbolente.

Il miglioramento rispetto al periodo carranzista era evidente. In quella fase solo il 3,9% delle terre coltivabili era stato oggetto di distribuzioni; il 97% delle terre non appartenenti ai villaggi era dell'1,5% della popolazione, e per lo più le *haciendas* avevano estensioni superiori ai 50 ettari e il 55% di esse si estendeva in media per 25.000 acri ciascuna. Gli interessi degli *hacendados* portavano a collegamenti politici diversi a seconda del loro ambito di attività: quelli che producevano per il commercio non ebbero difficoltà a entrare in sintonia col nuovo regime; per i latifondisti (presenti in particolare nel centro/ovest e nel nord) la cosa cambiava. Avevano in buona parte aiutato i *Cristeros* e la sconfitta dalla loro ribellione li aveva fortemente indeboliti, e nei loro confronti i contadini potevano trovare appoggi momentanei nello Stato.

Ad ogni modo il governo tra il 1933 e il 1934 aveva distribuito 2.000.000 di ettari di terra. Il Morelos era un caso a parte, poiché lì gli zapatisti avevano duramente colpito la grande proprietà terriera, e già nel 1923 circa 115 *pueblos* su 150 avevano avuto le rivendicate assegnazioni di terre e nel 1927 lo stesso dicasi per l'80% delle famiglie contadine. Nell'insieme il movimento agrarista aveva ancora una sua forza e in certe località era potente, come nel Veracruz dove nel 1920 era diventato governatore il colonnello Adalberto Tejeda, appoggiato da contadini ed operai; inoltre milizie agrariste si erano opposte a Guadalupe Sánchez durante la crisi delahuertista.

Purtroppo la Riforma agraria messicana - ma lo stesso vale per le altre effettuate in America Latina - nel medio periodo non valse a raddrizzare le sorti dell'agricoltura del paese. In ogni caso non si riuscì a dare impulso a una produttività maggiore di quella realizzata in precedenza dalle *haciendas*. Le imposte governative ed il mantenimento a basso livello dei prezzi dei prodotti agricoli - da cui fiacchi rendimenti ai piccoli coltivatori (ma non agli *hacendados* rimasti in attività) - fecero sì che progressivamente molti abbandonassero la terra trasferendosi nelle città più grandi, e quindi lasciando campo libero a nuove espansioni delle *haciendas*. Le spinte alla meccanizzazione per ottenere maggiori risultati si rivelarono foriere di nuovi esodi di contadini verso le zone urbane e in più, ovviamente, la ricerca di rendimenti più consistenti portò al privilegiare ed estendere la produzione di prodotti agricoli per i mercati esteri e riducendo parallelamente la coltivazione di mais e patate (alimenti tradizionali delle zone rurali), cosicché negli anni '60 del secolo scorso il Messico non fu più in grado di produrre alimenti sufficienti per la sua popolazione - peraltro in rapida

crescita - dovendo quindi importarne. Superfluo sottolineare che in questo modo molto dei lucri derivanti dalle esportazioni furono assorbiti dalle importazioni di beni alimentari.

In conclusione, già all'inizio degli anni '40 la Riforma agraria aveva perso slancio avviandosi ad essere solo un propagandistico fiore all'occhiello del Messico postrivoluzionario.  
*Cárdenas socialista?*

Seppure personalmente si considerasse di idee socialiste, Cárdenas era al massimo un socialdemocratico ma certo non il pericoloso criptobolscevico rappresentato dai conservatori messicani e statunitensi, fermo restando che socialismo e socialdemocrazia all'epoca erano ancora cose serie e quindi tali da far imbestialire i capitalisti soprattutto statunitensi. È tuttavia corretto considerare la presidenza di Cárdenas come la «più a sinistra» dalla vittoria di Carranza a oggi. E questa constatazione già apre uno spiraglio sul disastro socio/economico del Messico odierno. Egli avviò una serie di iniziative riformiste che lo fecero ritenere ostile verso i capitalisti e il ceto imprenditoriale. In realtà egli si limitava a cercare un equilibrio tra i fattori produttivi, e questo implicava la difesa degli interessi dei lavoratori, il cui grado di sfruttamento non si era molto ridotto a seguito della Rivoluzione. Lo stesso diritto di sciopero, sancito dalla Costituzione, sotto Calles era stato eliminato nei fatti.

Poiché riteneva anche il mondo delle imprese un settore fondamentale per lo sviluppo economico messicano, Cárdenas nel 1936 fece costituire per legge le *Cámaras de Comercio e Industria*, al fine di disciplinare le organizzazioni padronali e imprenditoriali.

Naturalmente si guadagnò l'ostilità del governo statunitense, dei più importanti organi di stampa messicani dal grande capitale, e dei suoi colleghi ex rivoluzionari ormai passati sulle posizioni della destra economica. Per dimostrare che gli interessi della grande impresa non si identificavano con quelli del paese né con quelli dell'imprenditorialità nel suo insieme, favorì la nascita di piccole imprese e di cooperative.

Si scontrò con l'ala più radicale della sinistra a proposito dell'educazione scolastica, cioè contro quanti chiedevano che venisse instaurata un'educazione di taglio nettamente socialista ritenendola conforme al dettato costituzionale. Era una forzatura, in quanto la Costituzione stabiliva semplicemente un'educazione laica, cioè liberata dai pregiudizi religiosi, ovvero cattolici. Se per alcuni, anche tra gli insegnanti, era preferibile l'educazione basata sul pensiero socialista, non tutti erano della stessa opinione o perché di differente

impostazione o per evitare che sotto altra forma si riproponesse una sorta di insegnamento «confessionale», stavolta di tipo «laico».

L'importanza della questione è chiara se consideriamo che la costruzione del Messico moderno non aveva bisogno solo di alfabetizzare ma anche di diffondere l'istruzione come strumento etico-politico per realizzare l'integrazione nazionale, cioè l'incorporazione nel tessuto unitario dello Stato di tutte le componenti sociali ed etniche, ed evitare le spinte centrifughe. Questo almeno nelle intenzioni.

Si devono a Cárdenas la creazione dell'Instituto Politécnico Nacional, per la ricerca tecnologica e i relativi studi superiori; dell'Instituto Nacional de Bellas artes; dell'Instituto Nacional de Antropología e Historia; del Fondo de Cultura Económica. Dette impulso all'ampliamento della rete ferroviaria e di quella stradale, ai trasporti e alle comunicazioni, all'incremento del sistema di irrigazione e del credito agricolo.

### *Influenze ideologiche sul Messico dell'epoca*

Il Messico degli anni '30 non era rimasto estraneo alle ideologie politiche europee. A novembre del 1919 era stato fondato il *Partido Comunista Mexicano* (Pcm), dichiarato poi illegale nel 1931. Fu Cárdenas a riammetterlo alla legalità ma nel 1940 dovette tornare alla clandestinità. Comunque quel partito era riuscito a conquistarsi una rete di consensi abbastanza diffusa, acquisendo una certa popolarità fra gli intellettuali, e nel periodo migliore almeno il 25% dei maestri e dei sindacalisti vi aderiva. Fu travagliato dal conflitto ideologico/politico tra stalinisti e trozkisti (tra cui Diego Rivera e Frida Kahlo, espulsi per questo; l'altro grande muralista, Siqueiros, fu invece uno stalinista convinto). Il Pcm durante il periodo cardenista, fu comunque una realtà politica di scarsa entità, a volte marginale seppure non priva di attivistica presenza. Oscillò tra fasi di inerzia e di attivismo, nel complesso si caratterizzò per la povertà degli strumenti di analisi e l'eccesso di dogmatismo, ma a volte la sua presenza nelle lotte contadine e studentesche lo portò ad assumere posizioni abbastanza avanzate rispetto al mondo comunista di matrice stalinista.

Molti dei limiti trovati dal Pcm dipendevano dalla particolare situazione del paese, cioè (come detto in precedenza) dall'egemonica e suggestiva posizione attribuita dall'ideologia ufficiale (capace di permeare l'immaginario collettivo) alla rivoluzione del 1910-20. Essa diventò da un lato il punto di riferimento formale e canonizzato delle decisioni politiche, e da

un altro lato un argomento escluso da dibattiti circa la sua complessa natura. In tale contesto il Pcm si trovava di fronte la poderosa concorrenza del governo (appoggiato dai maggiori sindacati) che in nome della rivoluzione (con la «R» maiuscola) poteva demagogicamente pretendere di parlare a nome degli operai e dei contadini additando la meta retorica di un socialismo «alla messicana» che, nella migliore delle ipotesi, era riformismo socialdemocraticheggiante; e nello stesso tempo sviluppare un'azione politica di segno contrario. Per molto tempo questa equivoca e schizofrenica posizione ha marcato anche la politica estera del paese, con atteggiamenti improntati a deciso antifascismo, positivi verso la rivoluzione cubana e negativi verso le dittature latinoamericane.

In quella situazione non stupisce che il Pcm si fosse trovato a dover andare a rimorchio del regime e delle sue organizzazioni sindacali, e spesso a diventare un'entità collaborazionista, in certi momenti critici scesa in campo anche con le armi in pugno non per ribellarsi, bensì per dare una mano al regime contro ribellioni altrui. Inoltre fu costantemente condizionato dai cambi di direzione della politica stalinista: per esempio, all'inizio assunse una posizione settaria verso Cárdenas in conformità alla coeva fase estremista dello stalinismo, salvo poi accodarsi a Cárdenas e a Vicente Lombardo Toledano, esaltati come massimi personaggi del frontepopulismo. Con la conseguenza che se il periodo cardenista rappresentò la fase più algida della lotta di classe in Messico dal 1914, il Pcm perse un'occasione d'oro per mettersi alla guida di tale lotta, riducendosi invece organismo al servizio della collaborazione di classi e degli interessi diplomatici della burocrazia stalinista moscovita.

Anche il nazismo riscuoteva simpatie negli ambienti di destra, per quanto Hitler, personalmente, considerasse i messicani degli esseri subumani. Nel 1937 era stata fondata la *Unión Nacional Sinarquista* (Uns), un movimento integralista cattolico e antisemita considerabile un'eredità *cristera*, rimasto fino agli anni '70 del secolo scorso. Il Sinarquismo era dotato di una struttura organica rigida e di una disciplina ferrea di tipo militare. Fu uno strumento di mobilitazione sociale, insieme alla *Acción Católica* di una chiesa che si andava riprendendo dalla *guerra cristera*. Nell'autunno del 1939 cattolici del ceto medio fondarono il *Partido de Acción Nacional* (Pan), più confessionale della Uns, con la quale ebbe rapporti alquanto difficili per la diversità della composizione sociale e degli obiettivi, al di là della comune opposizione al cardenismo. L'accrescere del riflusso verso destra fece sì che e vari vecchi rivoluzionari occhieggiassero al fascismo. Ci fu poi la rivolta di Saturnino Cedillo,

*cacique* dello Stato di San Luis Potosí - vero e proprio signore feudale in quello Stato (con tanto di esercito privato e piccola forza aerea) - finita con la sua fucilazione.

Un altro elemento che scatenò le destre contro Cárdenas, oltre all'appoggio da lui dato alla repubblica spagnola durante la guerra civile, fu poi l'accoglienza di migliaia di esuli spagnoli, in gran parte professori, professionisti, militanti politici. Fra essi anche molti bambini che furono educati a spese del governo messicano.

Sul versante dell'estrema destra non strettamente religiosa si era formata la fascista e antisemita *Acción Revolucionaria Mexicanista* degli ex generali villisti Roque González Garza (ex Presidente dell'epoca della Convenzione di Aguascalientes) e Nicolás Rodríguez, i cui membri furono chiamati *camisas doradas*, per il colore delle camicie dell'uniforme. Il loro ideario presentava il rozzo e autoritario semplicismo delle destre cattofasciste: unione tra i Messicani, fine delle divisioni prodotte dai partiti, lotta per la patria e il suolo che appartengono ai Messicani, lotta agli Ebrei sfruttatori e dominatori. Nel 1935, alla sfilata per l'anniversario della Repubblica Messicana le *Camisas Doradas* si scontrarono violentemente - anche con l'uso di armi da fuoco - con i militanti di organizzazioni dei lavoratori e di sinistra, e si ebbero varie decine di feriti. Per rappresaglia i fascisti attaccarono la sede del Pcm e spararono contro la casa di Lombardo Toledano. Il 27 febbraio del 1936 Cárdenas decretò l'espulsione di Nicolás Rodríguez dal paese.

*Situazione interna e situazione internazionale alla fine degli anni '30:  
il pericolo fascista e la guerra di Spagna*

Il riformismo di Cárdenas aveva creato una forte contrapposizione da parte dei settori borghesi, moderati e cattolici, in un clima di diffusa violenza suscettibile di peggiorare. Per gli anticardenisti era come se avessero in casa orde di bolscevichi pronti a fare carne di porco del loro mitizzato «mondo di valori». Quella politica che per la sinistra risultava assai poco rivoluzionaria, invece per possidenti, borghesi, piccolo-borghesi e devoti cattolici appariva l'anticamera della sovversione più profonda. Talché si potrebbe dire che Cárdenas - al di fuori dei settori beneficiati dalle sue riforme, o in attesa di beneficiarne - aveva realizzato una rete trasversale di odio che includeva la classe media burocratica e un'infinità di piccoli proprietari agricoli che in buona parte aderirono all'*Unión Nacional Sinarquista* (quest'organizzazione arrivò a sommare 500.000 membri, molti di loro armati e desiderosi

di combattere contro il regime). In buona sostanza, con l'eccezione degli *ejidatarios*, dei sindacalisti e di quanti si erano entusiasmatisi per la nazionalizzazione petrolifera, i partigiani di Cárdenas si andavano riducendo pericolosamente.

È proprio in base alla sinergia fra situazione interna e situazione internazionale che vanno visti due snodi cruciali della politica cardenista: l'appoggio alla Repubblica spagnola dopo l'insurrezione franchista e le elezioni presidenziali del 1940. In linea generale la storiografia corrente ha collegato il massiccio appoggio di Cárdenas ai repubblicani spagnoli (per la destra messicana estrema prova della bolscevizzazione del regime) al comune antifascismo, oppure alla gratitudine verso il governo di Madrid che aveva patrocinato l'ingresso del Messico nella Società delle Nazioni. Troppo poco in realtà per giustificare un impegno non solo rilevante per un paese non potente, lontano dal teatro degli avvenimenti, per nulla economicamente proficuo (perché, se Stalin ci guadagnò le enormi riserve d'oro spagnole, Cárdenas si fece pagare in pesetas repubblicane, sempre più svalutate col progredire della guerra civile) e in più completamente isolato insieme all'Urss sul piano internazionale. Oltre tutto si trattava di un impegno che - nonostante le retorica ufficiale - in Messico aveva suscitato entusiasmi soltanto nei sindacati, nella burocrazia, nei quadri intermedi dell'esercito e nel Pcm. Invece capitalisti, classi medie e cattolici stavano con Franco e simpatizzavano per l'Asse.

La posizione favorevole alla Repubblica spagnola in realtà, e a prescindere dal personale sentire di Cárdenas e dei suoi sostenitori, corrispondeva anche a specifiche motivazioni di politica interna; cioè all'esigenza di contribuire alla difesa dell'unico governo davvero amico e in lotta con quel pericolo fascista che si stava manifestando pure nel Messico. Per dirla proprio con le parole di Cárdenas, *al defender a España, defendemos a México*.

Era dal 1929 che la destra messicana - religiosa e secolare - aveva rialzato la testa, ringaluzzita dall'ascesa internazionale del fascismo, e inoltre nel 1936 Cárdenas e i suoi erano in vigile allerta contro l'eventualità di un golpe dei sostenitori di Calles. Una sinergia tra callisti ed emergente fascismo messicano, oltre a essere deleterio per le riforme, avrebbe negativamente inciso sui rapporti con gli Stati Uniti, per conto loro già impensieriti dalle manovre espansive del nazismo e del fascismo in America, Latina e non. Ormai i più recenti studi storici hanno assodato che effettivamente Washington non escludeva un intervento militare in Messico in caso di deriva fascista in questo paese. Va anche considerato che il franchismo e la Falange, essendo di lingua castigliana e con velleità di imperialismo (quanto

meno culturale) avevano i numeri per saldarsi con la destra messicana ancora legata ai miti dell'*hispanidad* e che vedeva il fondatore del Messico in Cortés, e non già in Hidalgo e Morelos.

L'eventualità che la destra cercasse di ripetere in Messico l'impresa franchista era tutt'altro che peregrina, e con il peggiorare della guerra per la Repubblica spagnola, insieme all'estendersi della presenza falangista e di organizzazioni filofasciste nel paese, i pericoli oggettivamente aumentavano. La stessa creazione del Pan era avvenuta sulla spinta della rivolta di Franco in Spagna. Cárdenas sfruttò con una certa abilità la congiuntura internazionale della fine degli anni '30, e infatti la nazionalizzazione del petrolio fu parallela all'offensiva repubblicana sull'Ebro. Se valse a Cárdenas le più vibranti accuse di bolscevismo e il boicottaggio, quando poi vendette il petrolio a Italia e Germania, anche l'opposta e contraddittoria accusa di filofascismo. Se Franklin Delano Roosevelt e il suo *entourage* fossero stati meno intelligenti, Cárdenas e i suoi collaboratori avrebbero passato brutti momenti.

A mano a mano che l'esercito franchista avanzava, le destre messicane si ringalluzzivano, le sinistre vagheggiavano la formazione di milizie popolari, mentre la maggior parte della popolazione (analfabeta al 50%) restava per lo più indifferente. La polarizzazione fra gli schieramenti politici aumentava, tanto che per i tre anni della guerra civile spagnola si è parlato di un Messico convertito in scenario oltremarino di quella guerra. Ad allarmare erano anche le attività della Falange in Messico, attentamente seguite dai servizi segreti messicani e denunciate dalla stampa statunitense. La ribellione di Saturnino Cedillo nel 1937 è stata letta da più parti in collegamento sia con le manovre falangiste sia con quelle della Germania. Anche in relazione al pericolo fascista va collegata l'altra iniziativa epocale di Cárdenas consistente nella creazione del Prm. Non casualmente essa è avvenuta a dicembre del 1937, confermando che la finalità di accrescere e istituzionalizzare la struttura corporativa del regime era da collegare anche e soprattutto all'esigenza di difesa dal fascismo nazionale. Lo dimostrano anche gli sforzi di Cárdenas e del suo ministro della Difesa, Ávila Camacho, verso i giovani ufficiali affinché sentissero il vincolo con gli altri tre settori del partito. A dare un certo respiro a Cárdenas fu il patto Ribbentrop-Molotov, che gettò sconcerto nella destra messicana.

### La fine

La scelta del candidato del Prm alle elezioni presidenziali del 1940 ha rappresentato una fase cruciale per le sorti di quel che restava della rivoluzione messicana, anche se non è sufficientemente conosciuta, in Messico e fuori. Per inquadrare bene gli avvenimenti bisogna innanzi tutto approfondire la politica economica del periodo cardenista e le sue conseguenze non sempre positive nel quadro macroeconomico del paese. A dicembre del 1933 si era varato un piano seiennale incentrato sull'intervento statale per regolare e sviluppare l'economia nazionale, per difendere le risorse messicane dallo sfruttamento straniero, e per realizzare un patto sociale che soddisfacesse le richieste dei contadini con la liquidazione del latifondo e, riguardo al mondo operaio, che lo tutelasse con la contrattazione collettiva e la determinazione dei salari minimi.

Nel 1936 questa politica si era concretizzata nel privilegiare la spesa pubblica per l'incremento delle infrastrutture, dell'agricoltura e dell'educazione. L'incremento del denaro circolante ne fu un'ovvia conseguenza, e si contava su una positiva risposta dell'economia in termini di impulso e di produzione. Tuttavia l'ovvia crescita dell'inflazione spaventò il settore privato da cui molto ci si aspettava, e si produsse una contrazione del credito per quanto il mercato interno fosse in un periodo di crescita. L'economia nel suo insieme ebbe una retrocessione, l'inflazione fu incrementata dalle importazioni di generi alimentari nel 1937, dal ritiro di fondi da parte delle compagnie petrolifere, dalla diminuzione dell'esportazione del petrolio e dell'argento. Alla fine nel 1938 le finanze statali entrarono in deficit. Mentre i contadini degli *ejidos* e gli operai sindacalizzati inizialmente si avvantaggiarono della situazione, lo stesso non si poteva dire per i ceti medi urbani, e alla fine l'inflazione si fece sentire per tutti. Rallentò il ritmo della riforma agraria, si ridussero i crediti all'agricoltura e infine le reazioni estere alla nazionalizzazione del petrolio e la svalutazione della moneta messicana aggravarono il tutto, tanto più che il capitale privato ridusse gli investimenti e i depositi bancari, in parte dirottandoli all'estero. Il risultato non poteva che essere un diffuso malcontento sfruttato dalla propaganda dell'opposizione.

Visibile era la divisione nella società tra i beneficiari del progetto riformista di Cárdenas e gli esclusi, insieme a quanti da esso si sentivano minacciati: classe media, commercianti, burocrati, professionisti, piccoli e medi proprietari terrieri, e gli ultimi latifondisti. A costoro si aggiungevano quei contadini e operai che sentivano traballare i benefici ottenuti.

La generazione politica che in vario modo e con varie titubanze aveva seguito Carranza, però era ancora lungi dall'aver fatto la metà delle cose da fare: quindi era più esposta alle reazioni di classe. Nella storia giocano anche i sentimenti individuali e collettivi; e nel nostro caso le sinistre messicane ebbero paura che procedendo ulteriormente nell'attuazione del progetto riformatore si accentuassero le divisioni politiche nel corpo sociale, si verificasse un *golpe* militare o, peggio, si arrivasse a una guerra civile con l'inevitabile intervento statunitense, oppure che le opposizioni vincessero le elezioni presidenziali.

La sinistra del regime, con alla testa il potente leader sindacale Vicente Lombardo Toldano, invece di mirare all'estensione del consenso puntò sulla scelta peggiore quando non si confida sulle proprie forze: la politica di conciliazione nazionale, che in termini elettorali voleva dire privilegiare un candidato del Prm tanto moderato da conciliare il partito e gli interessi di «centro» dello schieramento politico/sociale, emarginando le estreme. Questa linea trovò corrispondenza nella brusca frenata imposta dal governo all'attività riformista, cominciando dall'educazione scolastica e da una maggiore tolleranza verso la chiesa cattolica. Inoltre, i lavoratori del settore petrolifero dopo la nazionalizzazione si resero conto di non poter più contare sullo Stato come mediatore, essendo diventato il loro padrone. E quando si arrivò a un duro confronto con le rappresentanze sindacali del settore, il governo rispose licenziando 2.592 lavoratori e chiedendo al indicato il rimborso di 22.000.000 milioni di pesos a titolo di risarcimento degli introiti perduti!

A novembre del 1938 cominciarono le grande manovre per evitare a ogni costo la scelta del partito in favore di quello che virtualmente sembrava essere il candidato naturale per la successione a Cárdenas: il generale Francisco José Múgica, intimo amico del Presidente in carica. Múgica, personaggio notevole della rivoluzione, si era collocato sempre su posizioni sociali radicali. Nato nel 1884 nel Michoacán, figlio di un insegnante, aveva partecipato alla lotta contro Porfirio Díaz nel 1910 ed alla conquista di Ciudad Juárez. Nell'agosto del 1913 insieme a Lucio Blanco era stato protagonista della prima ripartizione agraria in zona costituzionalista, incorrendo nelle ire di Carranza. Membro del Congresso costituente del 1917, in cui era intervenuto soprattutto sugli articoli in materia ecclesiastica ed economica (artt. 3, 27 e 123), aveva fondato il *Partido Socialista de Michoacán* (Psm), nel cui programma c'era il proposito di dare impulso alla lotta di classe fino al conseguimento del controllo sociale nelle mani del movimento operaio. Eletto nel 1920 governatore del Michoacán era entrato in conflitto con Obregón, ostile all'attuazione del programma del Psm. La tensione fra i due

era aumentata in ragione della libertà di espressione esistente in quello Stato e degli spazi lasciati all'opposizione al regime, fino alle pubbliche manifestazioni di critica nei confronti dell'esercito, all'organizzazione di *defensas sociales campesinas* contro i proprietari terrieri, alla riforma agraria e alla lotta di classe sostenuta da Múgica (tanto che aveva portato a una rivolta della guarnigione federale contro di lui). Tuttavia alla fine Obregón lo costrinse a lasciare il governatorato, e il fatto di essere diventato stretto amico di Cárdenas lo salvò quando proprio quest'ultimo ricevette da Obregón l'ordine di eliminarlo. Comunque Múgica dovette entrare in clandestinità. Nel 1932 Cárdenas l'aveva fatto reintegrare nell'esercito col grado di generale di brigata e la vittoria del suo protettore alle presidenziali aveva riportato in primo piano Múgica nella vita politica del paese: divenne Segretario all'*Economía Nacional* e poi alle *Comunicaciones y Obras Públicas*. Múgica era stato anche uno dei redattori del *Manifiesto a la Nación* con cui venne comunicata la decisione di nazionalizzare il petrolio messicano.

Al Senato e alla Camera si formarono invece consistenti gruppi di appoggio alla candidatura del Segretario alla Guerra, generale Manuel Ávila Camacho, anche lui amico di Cárdenas, sicuramente con un passato meno illustre - tanto da essere stato definito «*soldado desconocido*» - ma sicuramente personalità di centro e non un attivo massone anticlericale come il suo rivale. Il 20 gennaio del 1939 i sostenitori di Múgica ne lanciarono la precandidatura, con un manifesto in cui si accusavano gli *avilacamachistas* di discutere di uomini e non di programmi, si propugnava la formazione di un fronte popolare che garantisse la continuità della politica agraria cardenista, la tutela dello sfruttamento collettivo delle terre, la subordinazione degli interessi privati a quelli sociali, la difesa dei diritti dei lavoratori. Il contenuto non era certo radical-rivoluzionario, e in teoria tutti si aspettavano un massiccio appoggio da parte delle organizzazioni di regime che inquadravano i lavoratori, e soprattutto della poderosa organizzazione dei contadini. Tutto questo non ci fu, perché i vertici di tali associazioni erano già stati guadagnati alla causa di Ávila Camacho, e il manifesto dei sostenitori di Múgica può passare alla storia come il canto del cigno non tanto della sinistra del partito egemone, quanto di ciò che restava della sinistra della rivoluzione del 1910.

Il generale Múgica ebbe modo di capire da vicino, e a sue spese, quale fosse la realtà del sistema corporativo/burocratico con cui anche sotto Cárdenas la *familia revolucionaria* dei generali vincitori ormai controllava la politica del paese. Verso la metà di febbraio si rese conto che stava remando contro un intero apparato, e che l'impresa sarebbe stata sterile se

egli non fosse riuscito a mettere a segno iniziative efficaci e possibilmente spettacolari. Ebbe l'idea di convocare Ávila Camacho a sostenere un dibattito pubblico con la partecipazione della stampa, ma al ristorante «Torino» di Città del Messico, luogo scelto per l'iniziativa, si presentò solo Múgica. Invece di lasciare perdere volle sfruttare l'occasione per fare meglio conoscere le sue idee e il suo programma ai giornalisti. Ottimo parlatore, difese le libertà di stampa, di insegnamento e di culto, argomentò sull'insistenza di una vera libertà elettorale in Messico e, preso dalla foga, cominciò a criticare i meccanismi antidemocratici del partito al potere, auspicò la formazione di un partito conservatore che riaggiustasse con la sua presenza la dialettica politica, in modo da tonificare a rafforzare la marcia progressista del suo stesso partito.

Il resoconto di quell'incontro, dato fedelmente il giorno dopo dai giornali, non lo aiutò, in quanto evidenziava un politico di sinistra al di fuori dal coro e che sicuramente avrebbe mantenuto - se non addirittura accresciuto - la sua indipendenza qualora fosse diventato Presidente della Repubblica; a tutto scapito dei *caciques* politici di regime (come lo stesso Lombardo Toledano) che invece volevano accrescere il proprio potere. Da marzo a giugno del '39 Múgica sviluppò la sua campagna preelettorale, visitando varie località, soprattutto di Zacatecas, Coahuila, Puebla, Guerrero y Tlaxcala, ottenendo l'appoggio di organizzazioni senza dubbio di tutto rispetto, ma che non disponevano dei meccanismi di controllo e di manipolazione di cui invece l'apparato del regime poteva avvalersi. Anche il pittore Diego Rivera lo appoggiò.

Pretendendo di essere il candidato del popolo, Múgica non volle per la sua campagna finanziamenti che provenissero dal nemico di classe, e per questo, a esempio, rifiutò l'interessata offerta di ben 2.000.000 di pesos della *Compañía de Teléfonos de México*. Altro suo tratto caratteristico fu l'intenzione di mettere a punto un programma d'azione governativa frutto dei contatti avuti con i problemi esposti dai diretti interessati nel corso della campagna preelettorale, nel senso - come lui stesso affermò - che detto programma rispecchiasse *i problemi esposti ai dirigenti, e non dottrine filosofiche più o meno irreali traducibili in programmi imposti dall'alto verso il basso*.

Il candidato dell'opposizione al governo alla fine fu individuato nel quarantottenne generale Juan Andreu Almazán, che per anni capo della VII Zona Militare di Nuevo León e all'epoca atto dirigeva la società di costruzioni «*Anáhuac*»: era uno degli uomini più ricchi del Messico. A giugno Almazán rinunciò all'incarico di comandante della 67ª Zona Militare

(dove era di stanza una delle maggiori unità dell'esercito federale) per candidarsi alle presidenziali. Si trattava di una personalità agli antipodi rispetto a Múgica: niente principi al di là dell'interesse personale e quindi molto opportunismo. Praticamente dal 1910 in poi aveva attraversato tutto «l'arco rivoluzionario e controrivoluzionario»: fu con Madero, con Zapata, con Huerta dal 1913 al 1914 (per cui fu considerato un traditore), contro Carranza, di nuovo con Zapata e poi con Villa, con Félix Díaz e quindi con Obregón; aderendo al *Plan de Agua Prieta* divenne generale di divisione; poi collaborò con Calles, e fu ministro delle *Comunicaciones y Obras Públicas* con Ortiz Rubio. Figlio di un modesto agricoltore immigrato dalla Catalogna, si vantava di un'asserita discendenza diretta della madre da Moctezuma.

Per sostenere la sua candidatura costituì un partito, la cui sigla gli avversari definirono dispregiativamente «onomatopeica»: il Prun (*Partido Revolucionario de la Unificación Nacional*), che fu appoggiato dal *Partido de Acción Nacional* (Pan). Era una candidatura palesemente di destra, anche se Almazán cercò di presentarsi come l'ala liberale ma progressista della rivoluzione, promettendo di mantenerne le conquiste ma (ovviamente) correggendone «eccessi ed estremismi». Era sicuramente un candidato molto pericoloso, godendo di un vasto consenso nell'esercito, tra le classi alte e medie, e anche in ceti popolari sensibili ai richiami alla moderazione e assai meno al progetto di alleanza democratica tra operai e contadini propugnata prima da Cárdenas e poi da Múgica.

Nel Messico del 1939 circa il 65 per cento della popolazione viveva nelle aree rurali, mentre lo zoccolo duro dell'elettorato almazanista era urbano e molto forte nella capitale. Si trattava quindi di un avversario che non aveva necessariamente la vittoria assicurata. Dal canto suo Múgica arrivò alla conclusione che le masse popolari a cui faceva riferimento, pur simpatizzando per lui non erano disposte a sciogliersi dal controllo dei *caciques* delle organizzazioni operaie e contadine; per cui parlò di sviluppo di un processo suicida da parte del proletariato nazionale - cosa che può stupire se si pensa all'attivismo delle masse contadine e operaie che con scioperi e altre iniziative avevano realizzato conquiste legali e contrattuali tanto da spaventare la borghesia pur rimanendo in una sfera al massimo socialdemocratica di sinistra. Ma se è vero che molto fu conquistato anche a prescindere dagli intendimenti e dalla volontà dei dirigenti delle organizzazioni popolari, è pur vero che esisteva un profilo determinante: la sconfitta delle componenti più radicali della rivoluzione e lo specifico assetto del potere statale con la vittoria di Carranza, avevano fatto sì che in ordine alle

richieste sociali l'impostazione (soprattutto zapatista) del tipo «è roba vostra, prendetevela» avesse lasciato il posto a un atteggiamento differente: «governo - oppure governatore - soddisfa le nostre richieste».

Ormai alle masse popolari mancava quella autonoma organizzazione-guida senza la quale l'energia delle masse si volatilizza. La base sociale di consenso conquistata da Cárdenas e gestita dal suo partito, per il clima di fiducia esistente, sarebbe passata al successore che il partito avesse designato con l'approvazione di Cárdenas. Múgica, in buona sostanza, poteva godere di tutte le simpatie possibili, ma restava un isolato rispetto alle masse organizzate dal partito nella misura in cui era privo dell'appoggio del partito stesso: non disponeva di quadri, di strutture organizzative, e di finanziamenti perché tutto questo sarebbe dovuto venire dal Prm. Se avesse insistito nella sua candidatura, una volta sconfitto, ciò che rappresentava avrebbe patito una lesione di immagine terribile. Inoltre, l'eventuale scelta di competere come candidato indipendente lo avrebbe collocato tra il partito al governo e lo schieramento di Almazán, garantendogli un risultato elettorale degno di un gruppuscolo estremista.

Purtroppo per lui - anche a motivo della congiuntura internazionale (trionfo di Franco in Spagna, invasione dell'Austria a parte di Hitler) - lo stesso Cárdenas si andava orientando verso una politica conciliativa. Pure lo stalinista *Partido Comunista Mexicano* aderì trionfalmente all'unità a ogni costo, anche a causa dell'appoggio a Múgica che Trotsky non nascondeva. L'esercito (la metà dei governatori statali erano militari) in maggioranza era favorevole ad Ávila Camacho, sia perché aveva passato praticamente tutta la sua vita da militare, sia perché erano diffusi i timori che una vittoria di Múgica portasse al rafforzamento delle milizie contadine a scapito delle forze armate federali.

Il 13 luglio del '39 Múgica - ormai privo dell'appoggio delle organizzazioni su cui riteneva di poter fare affidamento, consapevole che il suo partito non l'avrebbe candidato, privo di palese sostegno da parte di Cárdenas - rinunciò alla candidatura, e convocò i suoi amici e sostenitori per informarli della sua irrevocabile decisione, con un discorso di un tale elevato livello etico che, a quanto si racconta, Diego Rivera non riuscì a trattenere le lacrime. Il giorno dopo ufficializzò la sua decisione e riprese servizio nell'esercito come capo della Zona Militare di Michoacán. Cárdenas si limitò ad accettare il fatto che il candidato del Pnr era Ávila Camacho.

Anche questo atteggiamento va collegato alla situazione internazionale. L'unico referente sincero del Messico - la Spagna repubblicana - non esisteva più e in quegli anni nessuno avrebbe immaginato che al momento dello scoppio dell'imminente guerra la Spagna franchista si sarebbe defilata. Il Messico cardenista era internazionalmente isolato e questo significava che da quel momento il governo messicano non aveva la possibilità di sfuggire ai disegni degli Stati Uniti: valeva sempre il detto attribuito a Pancho Villa: *Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos*. In ambito economico questo implicò l'apertura all'industrializzazione, e in ambito politico un riorientamento generale verso una maggiore moderazione fino alla revoca di molte delle conquiste che la classe lavoratrice aveva conseguito sotto il governo di Cárdenas. L'unità nazionale divenne la consegna ufficiale anche per i settori distintisi nel radicalismo di sinistra.

Poiché Cárdenas non era un rivoluzionario, ma un riformista, scelse la *realpolitik* senza correre rischi. Inoltre, per evitare il pericolo dell'elezione di Almazán, lui e l'apparato del Prm utilizzarono al massimo il sistema di controllo sull'esercito, sulle organizzazioni di massa e sulle votazioni, brogli e violenze inclusi. Almazán apparentemente aveva raccolto dietro di sé gli ultranostalgici di Calles, capeggiati da vari generali, da buona parte del clero, dai sinarchisti, perfino da ex *Cristeros*, dai magnati dell'iniziativa privata e da una consistente porzione della classe media urbana.

La campagna elettorale fu contrassegnata da continui sconti fra *almazanistas* e *avilacamachistas*, con la polizia che interveniva di frequente con le armi in favore di questi ultimi: il 7 luglio del 1940 si svolsero le lezioni presidenziali più sanguinose della storia del Messico postrivoluzionario. Squadre governative armate di mitragliatori percorrevano le strade ed effettuavano incursioni nei seggi elettorali sparando contro quanti fossero individuabili per *almazanistas*; urne elettorali vennero distrutte e voti a favore di Almazán furono sostituiti con schede per Ávila Camacho. L'epicentro di questa ondata programmata di violenza fu la capitale, come detto feudo *almazanista*. I morti furono almeno 150, in maggioranza sostenitori di Almazán. Lo stesso Cárdenas non riuscì a votare, perché il seggio a cui era iscritto era stato assaltato dalla sua polizia!

Il 15 agosto del 1940 il collegio elettorale (ferreamente controllato dal Prm) formalizzò una vittoria di Ávila Camacho con la bellezza del 93,89% dei voti, a fronte di un misero 5,72% per Almazán, equivalenti a poco più di 150.000 voti. Ora, che a vincere fosse stato Almazán, come i suoi sostenitori hanno rivendicato, è cosa che nessuno potrà mai

accertare; ma sicuramente il risultato ufficiale era sfacciatamente truccato, senza tener conto delle effettive basi di consenso del candidato sconfitto. Il dubbio, per non dire la certezza, che gli fosse stata «scippata» la vittoria rimaneva e non sembrava del tutto campato in aria. In teoria non era da escludere che una parte della borghesia - seppure di sentimenti almazanisti - alla fine avesse deciso di votare per il candidato del Prm temendo, in caso di sconfitta di Ávila Camacho, che le organizzazioni contadine e operaie potessero svincolarsi al controllo burocratico ed essere guidate da leader radicali; ma sta di fatto che il misero 5,72% attribuito ad Almazán da un lato faceva ridere e dall'altro indignava.

Per Almazán e i suoi sostenitori si presentava il classico «che fare?» Inizialmente pensarono a una rivolta armata, e Almazán, dichiaratosi vincitore, «patrioticamente» si recò a Cuba sperando di incontrarsi col Segretario di Stato statunitense Cordell Hull (che nemmeno lo ricevette), e dopo negli Stati Uniti per avere un colloquio con funzionari dell'amministrazione del Presidente nordamericano Franklin Delano Roosevelt e sondare la posizione di Washington nell'eventualità di una sollevazione almazanista. Lì però perse definitivamente ogni speranza d'aiuto: in quel momento il suo agitare lo spauracchio del comunismo funzionava poco; non già perché il governo statunitense vedesse di buon occhio il regime di Cárdenas, ma in quanto considerava ancor peggiori le simpatie fasciste attribuite ad Almazán, nonché i suoi troppo stretti contatti con un generale nordamericano in pensione, tale Mosley, capo di un gruppo neonazista. Per Washington esisteva quindi il pericolo che un Messico guidato da Almazán diventasse un alleato di Hitler e del Giappone, mentre con Ávila Camacho i problemi di questo tipo non esistevano.

Un congresso convocato da Almazán a San Antonio del Texas lo nominò Presidente del Messico, e ci furono sporadiche sommosse a Chihuahua, Durango e Puebla, ma lo stesso Almazán dovette abbandonare le velleità golpiste con grande delusione dei suoi sostenitori, anche perché il suo ricco patrimonio in Messico rischiava di essere confiscato. Si ritirò quindi a vita privata come ricco imprenditore, ma dovette impiegare una parte del suo tempo a difendersi alle ricorrenti accuse di vigliaccheria e tradimento da arte dei suoi delusi partigiani, a cui si aggiunse anche il sospetto che avesse preso soldi da Cárdenas. Il paese, comunque, fino alla decisione finale di Almazán visse una fase di forte tensione, con ambedue gli schieramenti in campo - peraltro portatori di programmi difficilmente distinguibili - pronti allo scontro armato.

Lo stesso Cárdenas non sottovalutò i pericoli, e arrivò ad arruolare reparti di ex combattenti repubblicani spagnoli. Non furono subito armati, ma il governo era pronto a equipaggiarli rapidamente in caso d'emergenza. Il 1° maggio del 1940 addirittura sfilò dietro il tricolore della Repubblica spagnola un contingente di rifugiati spagnoli, con uno stendardo su cui era scritto «*Oficiales españoles en el exilio buscan un puesto en la lucha en contra del fascismo*». Inoltre, a ottobre dello stesso anno Cárdenas inviò a Chilpancingo, nel Guerrero, un contingente spagnolo comprendente degli aviatori, temendosi un'imminente sollevazione almazanista, che invece non ci fu. Rivolte si ebbero invece al nord, ma l'esercito federale le soffocò in tempi brevi. Fu così profonda la delusione negli ambienti che avevano sostenuto Almazán, che ci sarebbero voluti molti e molti anni prima che a destra si ricostituisse un serio movimento di opposizione al regime.

La sinistra messicana - dopo aver perso nella rivoluzione e dopo il fallimento del tentativo di Múgica - pur continuando a contare nelle sue fila esponenti di indubbio valore - sarebbe finita bloccata dalle sue croniche divisioni interne e dalla situazione mondiale determinata dalla guerra fredda dopo il 1945.

La decisione di Cárdenas di non sostenere Múgica e la fraudolenta vittoria di Ávila Camacho rappresentarono comunque la fine del cardenismo: e non solo per le posizioni moderate del vincitore. Tanto sfacciatamente sporco era stato l'esito elettorale, che Ávila Camacho - a prescindere da tutto - fu costretto a una politica di unità nazionale, e a fare entrare nelle stanze del potere anche esponenti delle forze che avevano appoggiato Almazán. Già nella fase di transizione tra Cárdenas e Ávila Camacho la riforma agraria cominciò fare passi indietro: il *Tribunal Supremo de Justicia* impose una netta frenata alla distribuzione di terre; e si sa quanto in Messico la magistratura non sia indipendente dal potere politico.

Finiva la parentesi riformatrice, cominciava la svolta conservatrice, il capitale riprendeva la sua marcia trionfale e la disciplina imposta alle masse organizzate nelle organizzazioni corporative del regime cessò di essere uno strumento di lotta contro il padronato e diventò un mezzo per fare accettare al mondo del lavoro le esigenze dell'accumulazione capitalista. Democrazia, giustizia sociale e sicurezza economica continuarono a popolare i discorsi ufficiali, gli slogan e i sogni di chi sperava in un Messico differente. A proposito di sogni, non è casuale che Diego Rivera, nel suo famoso *mural* collocato a Ciudad de México nel «Museo Mural Diego Rivera», a fianco della *Alameda Central*, abbia raffigurato il generale Múgica mentre sogna insieme a tre persone simboliche: un lavoratore, un soldato, un

*campesino*. Sogna forse la democrazia? In realtà Múgica sapeva bene che l'alternativa non sta nella democrazia o nella dittatura, ma nel socialismo o nella barbarie.

Ávila Camacho riunì nuovamente l'élite al potere con un'azione di lunga durata, riassorbendo una dissidenza che rischiava di diventare troppo forte e pericolosa. Anche in virtù delle successive politiche di industrializzazione, fu realizzato un compromesso fra gli strati superiori della burocrazia statale, i signori del capitale finanziario, commerciale e industriale, i rappresentanti del capitale straniero, la cupola del partito al potere e i vertici delle organizzazioni sociali di massa da esso inquadrate. Ne è risultato un sistema politico con democrazia formale ma in sostanza fortemente autoritario e monopartito, onnipervasivo, privo di problemi a ricorrere alla violenza omicida contro i dissidenti, che si riproduceva per cooptazione, ancora oggi titolare di un grande potere - locale e non - nel paese, ma sempre incapace di porre mano (o dare un contributo costruttivo ai problemi del paese).

I tempi erano un po' cambiati rispetto all'epoca di Obregón e Calles; e così il generale Múgica - pur considerato un ribelle da Ávila Camacho, oltre che un pericoloso punto di attrazione per la sinistra - non corse pericolo di vita. Tuttavia restava obiettivamente un personaggio scomodo: ex competitore del nuovo Presidente, nulla faceva pensare che non lo fosse ancora, rappresentando inoltre un recente periodo politico che ormai si voleva trasformare in «passato», ma che Múgica non aveva nessuna intenzione di rinnegare. Proprio per questi motivi non poteva fare parte del nuovo governo, ma per il suo *curriculum* non poteva essere posto del tutto da parte. La soluzione al problema fu quella classica: la nomina a governatore di uno Stato estremamente periferico, semidesertico, sottosviluppato al massimo e praticamente spopolato; cioè la Baja California. Morirà a Ciudad de México nell'aprile del 1954.

Il segno del definitivo cambiamento di rotta si ebbe quando il 1° giugno del 1942 Ávila Camacho annunciò l'entrata in guerra del Messico al fianco degli Stati Uniti contro le potenze dell'Asse a un perplesso popolo messicano (che non capì bene perché si dovessero prendere le armi con i *gringos*, e non già contro i *gringos*). Con questo generale, conservatore e anticomunista quanto lo sconfitto Almazán, iniziava l'allineamento sostanziale del paese al potente confinante del nord. Il governo messicano manterrà una certa autonomia in politica estera, continuando ad assumere con disinvoltura atteggiamenti di sinistra in contrasto con la politica estera statunitense e dissonanti rispetto alla prassi politica interna; ma tutto sommato senza problemi, poiché era chiaro a tutti (tranne ai più trinariciuti

reazionari) che si trattava di una copertura sia per mantenere verso le sinistre interne una sorta di legittimazione e tenerla buona almeno sulle questioni internazionali, sia - forse - per far finta di salvarsi un'anima radicale che da tempo non esisteva più. D'altro canto, non aveva forse Ávila Camacho mutato il nome del Prm in *Partido Revolucionario Institucional*?

Finita la tornata elettorale, nel Prm si aprì lo scontro per il controllo del partito fra l'ala sinistra e l'ala destra, capeggiata dal fratello del nuovo Presidente, il generale Maximino Ávila Camacho, uno dei membri più conservatori e sanguinari dell'esercito, che durante il suo governatorato a Puebla aveva accuratamente tenuto quello Stato fuori dai processi riformatori. Per la sinistra la partita era persa e definitivamente, sia perché troppo tardi si era resa conto che il vero nemico non era Almazán, bensì il gruppo degli Ávila Camacho, sia perché in seguito buona parte dell'opposizione di destra raccoltasi attorno ad Almazán non ebbe nessuna difficoltà ad aderire al partito di regime e a restarvi in seguito, magari continuando a usare disinvoltamente la retorica ispirata alla «*Revolución mexicana*».

Del periodo del governo Ávila Camacho vanno ricordati la sospensione delle garanzie costituzionali per tutto il periodo bellico e i terribili massacri compiuti dai Federali nella città di Nuevo León (Guanajuato) il 1° e 2 gennaio del 1946, quando due pacifiche manifestazioni di potestà della popolazione locale per gli sfacciati brogli elettorali che avevano imposto l'inesistente vittoria del candidato del Prm, furono mitragliate dall'esercito con una mattanza di uomini, donne e bambini. Sulla rivoluzione era davvero calato, più che un sipario, un drappo funebre.

### *La progressiva parabola discendente della riforma agraria*

Integriamo qui quanto detto nell'apposito paragrafo. Complessivamente durante il periodo dal 1911 al 1992 vennero attribuiti ai contadini più di 100 milioni di ettari: in pratica metà del territorio messicano e  $\frac{2}{3}$  dell'intera proprietà rurale; furono costituiti 30.000 *ejidos* a cui parteciparono 3.100.000 famiglie (alla fine del secolo questa proprietà sociale includeva il 70% dei 5.000.000 di proprietari terrieri e la maggioranza dei produttori messicani nel settore agropecuario). Sull'assetto dell'agricoltura si basarono stabilità, sviluppo e governabilità del paese, intanto divenuto prevalentemente urbano, industrializzato e dotato di importanti servizi. Tuttavia non fu raggiunto un soddisfacente miglioramento della situazione economica dei *campesinos*: entrarono in gioco proprio le caratteristiche del

processo di distribuzione delle terre, la situazione demografica, la distribuzione delle risorse naturali, lo stato di organizzazione o disorganizzazione dei produttori, i rapporti coi mercati globali, le politiche pubbliche e gli equilibri partitici.

La riforma agraria si sviluppò mediante l'assegnazione di minifondi, produttivamente insufficienti al sostentamento delle famiglie contadine, in primo luogo orientate al consumo diretto dei prodotti della terra. Nel primo periodo della riforma (dal 1920 al 1934) le terre ripartite furono un complemento del salario bracciantile, nel senso di un'assegnazione che attribuisse al lavoratore alimenti e casa. All'epoca l'agro-esportazione delle aziende agricole costituiva il settore più dinamico dell'economia messicana, ma non si fece in modo di far diventare la riforma agraria anche un elemento per lo sviluppo economico dell'intero paese, integrandola con l'attività esportatrice delle grandi aziende.

La politica minifondista continuò, come risulta dalle norme sulle dimensioni delle unità terriere da assegnare: nel 1922 la particella individuale da attribuire a una famiglia nell'*ejido* andava dai 3 ai 5 ettari per i terreni da irrigare e dai 4 ai 6 ettari per le *tierras de temporal*. Il *Código Agrario* del 1934 fissò le dimensioni minime rispettivamente in 4 e 8 ettari, poi nel 1942 le terre da irrigare passarono a 5 ettari, diventati 10 con la riforma costituzionale del 1946. Benché queste dotazioni minime fossero considerabili insufficienti, tuttavia non furono concretizzati i rimedi. La vera e propria esplosione demografica successiva alla Rivoluzione incise pesantemente sul mondo agricolo: ancora nel 1950-60 la popolazione rurale era poco più del 50% di quella totale, ma decrebbe notevolmente nei decenni successivi e nel 2000 si era ridotta al 25%. Inoltre nello stesso anno più della metà della popolazione del Messico viveva in città con oltre 100.000 di abitanti e il 75% degli abitanti del paese era occupato nei settori secondario e terziario dell'economia. L'irresistibile incremento di un'urbanizzazione (peraltro non regolata) condannava l'ormai marginale settore agricolo a una povertà spesso estrema.

Tra il 1940 e il 1965 l'incremento della produzione agropecuaria superava l'incremento demografico, l'autoconsumo delle famiglie contadine era una realtà e contribuiva al mantenimento delle tradizioni di vita nelle *champagne*. Poi cominciarono a scarseggiare le nuove terre coltivabili, si abbassarono i rendimenti e con essi l'autoconsumo e i guadagni monetari. Fertilizzanti e pesticidi ebbero in parte un effetto compensatorio ma - per quanto il settore agricolo e agropecuario fosse finanziato dallo Stato (ma al 15%) e restasse di rilevanza strategica - poche furono le disponibilità finanziarie, tecniche ed espansive.

Parallelamente il settore privato, operante nelle produzioni più convenientemente esportabili (come il cotone e i prodotti dell'allevamento del bestiame) e fruitore di più sostanziosi sussidi pubblici, era restio a investire capitale fisso negli *ejidos*. D'altro canto in tutto il mondo si era verificata una forte diminuzione di redditività per il settore agropecuario e nel corso del secolo passato i prezzi erano caduti del 50%<sup>iii</sup> per poi scendere ancora al 40% tra il 1960 e il 2000.

Va altresì considerato che l'attribuzione delle terre agli *ejidos* non ebbe uniformità né in termini di estensione né di localizzazione (ovviamente); a questo va aggiunto il processo di frammentazione delle particelle ejidali nel corso del tempo, per matrimoni, eredità ecc. In-cise pure l'invecchiamento di molti degli addetti all'agricoltura rimasti nei campi e non sostituiti dai discendenti. Per la terza generazione di *ejidatarios* la vita divenne assai problematica.

Nel 1960 la popolazione rurale era il 50% di quella totale, ma nel 2000 si era ridotta al 25%. Era il trionfo dell'urbanesimo selvaggio, regno della povertà e dell'emarginazione. Tuttavia nel periodo 1940-1965 (nel 1940 gli *ejidatarios* erano circa 1.500.000) l'agricoltura messicana nel suo complesso aveva ottenuto ottimi risultati, i suoi prodotti agropecuari erano superiori alla crescita della popolazione, e le possibilità offerte dall'autoconsumo contribuirono, in quel periodo, a una certa sicurezza sia alimentare sia di mantenimento delle forme sociali tradizionali nelle campagne, soprattutto quando membri delle famiglie contadine ricevevano anche un salario per lavori esterni. La situazione mutò quando la produzione diminuì per cause meteorologiche e per le condizioni di sfruttamento dei suoli, con ovvie ricadute sui margini di autoconsumo delle famiglie contadine. Aumentarono anche le spese per fertilizzanti, insetticidi, trasporti, strumenti agricoli.

Tra impacci burocratici e corruzione, alla fine dei conti solo il 15% degli agricoltori poté avvalersi dei contributi pubblici a differenza del settore privato, che però pur ricavando forti profitti era avaro di investimenti ulteriori. Tra il 1960 e il 2000 si ebbe una diminuzione dei prezzi agricoli anche del 40%, con vantaggi per i consumatori ma senza compensazioni per i produttori del settore riformato. Già verso il 1970 questo settore appariva squilibrato sia per la grande diversità dei terreni e delle loro ubicazioni, sia per le situazioni irregolari verificatesi a seguito della diffusa violazione dei vincoli ejidali (vendite, frazionamenti

<sup>iii</sup> Il declino della redditività non era oggettivamente irreversibile, ma rimontarlo comportava dispendiosissimi investimenti in nuove tecnologie agricole, sostenibili solo da paesi ricchi.

ereditari, etc.) con la considerevole riduzione dell'egualitarismo originario e col deleterio trionfo di un minifondismo sempre più accentuato ed economicamente inadeguato.

Il governo si limitò a continuare la politica della ripartizione di terre, di per sé insufficiente a risollevarlo il settore. Con l'affacciarsi delle crisi economiche, l'intervento del governo a sostegno del settore riformato diminuì per conseguenza, le campagne divennero scenario di decapitalizzazione e povertà diffusa e dal 1970 per fare fronte alle esigenze alimentari della popolazione si dovette ricorrere alle importazioni.

Il rapido e inarrestabile incremento dell'urbanizzazione ebbe effetti pesanti sul ruolo dell'agricoltura, a cui già nel 1960 era addetto meno del 50% della popolazione, per ridursi al 25% nel 2000, anno in cui il 50% dei messicani risiedeva in città con più di 100.000 abitanti, e i settori economici secondario e terziario ne occupavano almeno il 75%. Le campagne ridiventavano il regno della povertà. Per restituire dinamismo all'agricoltura fu varata nel 1992 una riforma dell'art. 27 della Costituzione seguita dall'approvazione di una *Ley Agraria* e di una *Ley Forestal*. L'applicazione di queste riforme, comunque, venne ritardata e in parte bloccata dalla crisi politica del 1994 e da quella economica del 1995. A ogni modo il quadro della riforma fu il seguente: la proprietà delle terre sociali passò dalla nazione agli stessi *ejidos*, e il Presidente della Repubblica perse i poteri straordinari di cui era titolare in materia di ripartizione delle terre e di regolatore della produzione del settore riformato; gli *ejidos* cessarono di essere subordinati nella gestione al potere governativo, instaurandosi un'ampia possibilità di commercializzazione anche delle terre ejidali; la giurisdizione agraria divenne di competenza dei tribunali ordinari; teoricamente la competenza a intervenire contro la povertà e il sottosviluppo nelle campagne fu attribuita a una *Procuraduría Agraria*, munita anche di poteri di conciliazione.

La produzione agropecuaria, però non è stata sufficiente a incidere sui livelli di povertà delle campagne; le esportazioni sono aumentate a seguito del *Tratado de Libre Comercio de América del Norte*, e la mancanza di incentivi ha contribuito a mantenere basso l'indice di investimento privato e di credito concesso dalle banche, di modo che molti agricoltori, potendo, hanno dovuto ricorrere ai propri risparmi, e il numero degli addetti al settore agricolo ha continuato a diminuire. Dal 1993 si è avviato un programma di certificazione dei diritti ejidali, ma è rimasta una forte discrasia tra i registri agrari degli Stati e quelli federali. Nel 1994 il governo ha varato un *Programa de Apoyos Directos al Campo* (Procampo), basato sul pagamento diretto ai coltivatori di prodotti base in rapporto alla superficie coltivata,

senza però incidere sui ritardi strutturali del settore e sulla proliferazione dei minifondi (valutati in 2.500.000). Nel 1997 è sorto il *Programa de Educación, Salud y Alimentación* (Progresas), di trasferimenti diretti alle famiglie contadine povere. Tutti programmi/palliativo, seppure con qualche beneficio immediato per i destinatari. I grandi gruppi economici hanno invece continuato a beneficiare di sussidi straordinari. Per esigenze di ristrutturazione, il sistema di finanziamento pubblico per le campagne è stato smantellato, ma poi non perfettamente riorganizzato, persistendo e aumentando inerzie burocratiche e corruzione.

Oggi, come conseguenza della forte riduzione di interventi pubblici a sussidio dell'agricoltura e di investimenti privati, prima, e dell'entrata in vigore del Nafta poi, in linea di massima si può parlare di un settore agricolo decapitalizzato, trasformatosi in concentrato di povertà estrema (che colpisce almeno il 60% della popolazione rurale) e incapace di coprire le esigenze alimentari del paese.

Intanto si sono ricostituiti nuovi latifondi fruitori di appoggi economici governativi che prima agli *ejidatarios* non si sognarono nemmeno. Oggi ai latifondisti messicani si sono aggiunti quelli stranieri, è ampia la crisi alimentare, l'importazione di grano e di prodotti della campagna è enorme, lo scontento dei *campesinos* è alle stelle, ma efficienti e spietati sono i mezzi repressivi dello Stato: l'immediata conseguenza sociale non ha ancora raggiunto la sfera politica e si manifesta tramite l'emigrazione verso gli Stati Uniti o l'ingresso nelle fila del narcotraffico e della delinquenza organizzata in genere. A questo punto, se davvero l'amministrazione Trump riuscirà a contenere o magari a bloccare l'immigrazione messicana, e quindi il Messico sarà ancor più di oggi una polveriera, c'è da chiedersi se essa - prima o poi - scoppierà di nuovo o no.

### *Bibliografia Essenziale*

Aguilar Camín Héctor-Meyer Lorenzo, *A la sombra de la revolución mexicana*, Cal y Arena, México 2005.

Aruffo Alessandro, *Messico rivoluzionario. Da Zapata al Chiapas*, Massari, Bolsena 2001.

Brenner Anita, *La revolución en blanco y negro*, Fondo de Cultura económica, México 2003.

Centro de Investigaciones, *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

Córdoba Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana*, Era, México 1993.

Katz Friedrich, *Pancho Villa*, 2 voll., Era, México 1998.

Gilly Adolfo, *La revolución interrumpida*, Ediciones El Caballito, México 1971.

Halperin Donghi Tulio, *Historia contemporánea de América latina*, Alianza Editorial, Madrid 2004.

McLynn Frank, *Villa e Zapata. Una biografia della Rivoluzione Messicana*, Il Saggiatore, Milano 2003.

Mason Hart John, *El México revolucionario. Gestación y proceso de la Revolución Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México 1992.

Meyer Lorenzo, *La segunda muerte de la Revolución Mexicana*, Cal y Arena, México 1992.

Moreno Joaquín Martín, *México negro, una novela política*, Joaquín Mortiz, México 1986.

Taibo Il Paco Ignacio, *Pancho Villa. Una biografía narrativa*, Planeta Mexicana, México 2006.

Turner John Kenneth, *México bárbaro*, Ediciones Leyenda, México 2004.

Williamson Edwin, *História da América Latina*, Edições 70, Lisboa 2012.

Zarcone Pier Francesco, *La libertà e la terra. Gli anarchici nella rivoluzione messicana*, Massari, Bolsena 2006.

Zarcone Pier Francesco, *Dopo il quinto sole. Il Messico e le sue rivoluzioni: Indipendenza, Riforma, 1910*, Massari, Bolsena 2008.



## LA CITTÀ NELLA LIRICA DI MARIO LUZI: PRESENZA COSTANTE IN DINAMICO MUTAMENTO

*Rosanna Pozzi*

### *Premessa*

La centralità del paesaggio è una costante nella poesia luziana dalle origini fino all'ultimo Luzi, «*in controtendenza con il mutismo sul paesaggio di tanta poesia del secondo Novecento*».<sup>i</sup>

Le coordinate paesaggistiche nelle declinazioni concrete di vento, fiume, terra, campagna, città, costituiscono un dato ricorrente che si modifica in modalità dinamica e mutevole

<sup>i</sup> Stefano Verdino, «Paragrafi per la poesia di Luzi», in *Nell'opera di Mario Luzi*, in *istmi*, 33, 2014, p. 30.

in rapporto al trascorrere del tempo; per dirla con Verdino, «l'ottica e lo sguardo sono venuti mutando, una mutazione assiale, che ci fa rubricare una stagione del viaggiatore e una della natura iuxta propria principia».ii Verdino coglie l'evoluzione di tale mutamento, indicandone le tappe cronologiche: dagli anni Trenta alla fine degli anni Cinquanta, quando «il paesaggio è sotto il segno della connessione con l'abitante, sia nei termini corali di membri di una comunità, come al tempo di *La barca* sia in quelli solitari di un io "sospeso" nella propria "vicissitudine" di esistenza, che cerca nei "segni del paesaggio il conforto dell'interlocutore»,iii per giungere agli anni Settanta, quando Luzi «fa ruotare la prospettiva dei suoi versi» e «il vento, il fiume, la terra, la città diventano non più componenti di una scena, ma attori [...] con parti protagoniste»,iv fino alle epifanie degli anni Ottanta, ad un inattuale e «vasto canto, che manifesta la profonda sostanza creaturale della materia e quindi della terra e della bella famiglia d'erbe e d'animali».v

In linea con il percorso tracciato dall'italianista genovese si prenderà in esame un solo aspetto del paesaggio tra quelli già elencati, limitando il campo d'indagine allo spazio urbano nella sua costante di presenza e nella sua dinamica di funzione: da *Parca-villaggio* e *Serenata di Piazza d'Azeglio* nella raccolta d'esordio *La barca* (1935) a *Cuma e Città Lombarda di Avvento notturno* (1940), attraverso *Memoria di Firenze* e *Donna in Pisa di Un brindisi* (1946) fino a *Visitando con E. il suo paese* e *A te più giovane di Primizie del deserto* (1952) *Richiesta d'asilo d'un pellegrino a Viterbo in Onore del vero* (1957). La città lascia il posto al paesaggio rurale in *Dal fondo delle campagne*, ma permane e balena con Siena, evocato come vertice assoluto e luminoso del territorio senese, così come nel ricordo di metropoli lontane, d'oltreoceano: Brooklyn e Manhattan. Imponente, poi, è la presenza e il ruolo della città d'Alessandria d'Egitto nella pièce teatrale *Ipazia* (1973), vero e proprio personaggio vivente nella pagina e sulla scena, città personificata con toni e tratti danteschi, da bolgia infernale, cui fa da contraltare Cirene ne *Il messaggero* (1977). Alla poesia si mescola il taccuino di un viaggiatore inquieto e dubitante, internazionale che annota e scrive da terre lontane quali l'India e la Cina, così come da terre nostrane (da *Su fondamenti invisibili* a *Per il battesimo dei nostri frammenti*). In *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini* (1994) avviene il cambiamento: il poeta non è più solo viaggiatore, semplice descrittore di luoghi, diviene anche testimone e

ii *ibidem*.

iii *ibidem*.

iv *ibidem*.

v *ibidem*.

cantore, e la città, come il resto del paesaggio, inizia a manifestarsi come epifania policroma nella numinosa Siena, poi in Genova e ancora in Firenze, per intensificarsi fino all'ultimo in *Perse e brade con Crepuscolo a Zurigo e Palermo, Aprile '86*, così come in *Postuma. Versi ultimi e rari*, dove Luzi, con sguardo stupito e ammirazione infantile, tratteggia i contorni di un'«Ascoli millenaria»<sup>vi</sup> a fianco di una «Matera / fitta nel suo sasso, eretta sulla roccia».<sup>vii</sup>

### *La città da La barca a Onore del vero*

Si può considerare la presenza dello spazio in un'opera artistica come il punto di snodo dei rapporti tra l'occhio, la mente e il corpo. La percezione dello spazio e del paesaggio, infatti, non limita i suoi effetti alla sfera visiva, ma investe invece l'intera percezione cognitiva, emotiva e corporea dell'artista. L'esperienza del paesaggio che ogni poeta, scrittore o artista in genere fa fin dall'infanzia, è stato genialmente e sinteticamente espresso da Andrea Zanzotto con l'invenzione di un neologismo, «biologale», come di seguito si cita:

*Il paesaggio irrompe nell'animo umano fin dalla prima infanzia con tutta la sua forza dirompente; da questo stupore iniziale ha origine la serie interminabile dei tentativi (tattili, gestuali, visivi, olfattivi fonatori...) compiuti dal piccolo uomo per giungere ad esprimere le cose come si verificano. [...] Il paesaggio è abitato non da uno soltanto, ma da innumerevoli cervelli ambulanti, da mille specchi diversi ma contigui che lo creano e che, a loro volta, da esso sono creati di continuo: il paesaggio diviene pertanto qualcosa di «biologale».*<sup>viii</sup>

Se si considerano, infatti, le liriche poste in apertura della raccolta giovanile *La barca*, in sequenza rispettivamente *Parca Villagio* e *Serenata in Piazza d'Azeglio*, si può notare, in linea con Zanzotto, che l'unione tra l'io vivente e il paesaggio nella lirica di Luzi rappresentano un binomio inscindibile di antica e significativa presenza; in particolare l'elemento paesaggistico urbano, nella duplice connotazione di borgo e di città, risultano costanti nell'espressione dell'io lirico e nel suo immaginario creativo. Luzi, annota Verdino, «ha sempre congiunto in modo stretto la sua voce di poeta con la contrada, con quel preciso territorio

<sup>vi</sup> Mario Luzi, «Ascoli millenaria, da *Postuma. Versi ultimi e rari*», in *Desiderio di verità e altri scritti inediti e rari*, in *istmi*, 33, 2014, p. 121.

<sup>vii</sup> *ibid.*, p. 122.

<sup>viii</sup> Andrea Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, Milano, Bompiani, 2013, pp. 32-3.

toscano che vede le sue diverse (se non opposte) polarità cittadine di Firenze e Siena e le altre polarità di monti (l'Appennino, l'Amiata) di colli (il senese) e di fiumi (l'Arno e l'Ombro-  
ne)».ix Le due ambientazioni s'incontrano fin da subito in esordio, facendo registrare, caso raro tra i poeti del Novecento (un esempio per tutti Cesare Pavese), un'armonica convivenza delle due realtà, città - campagna, percepite nella loro peculiare diversità ma in modo organico e non antitetico nella loro reciproca relazione nonché in quella con il poeta che le annota. Si trovano pertanto nel primo componimento le «case grigie», la «vecchia casa» e «la piazza» di Samprugnano, villaggio d'origine dei propri familiari,x quale sfondo di presenze umane reali e mitiche: la Parca del villaggio, la sua voce e altre imprecisate presenze umane, il tu del poeta e di suo figlio, Gianni, la loro infanzia, presente e passata, intrecciate in un unico ordito dalla vecchia filatrice, custode della memoria del villaggio, opposta per vecchiaia al campo semantico della giovinezza e per fissità al campo semantico del passaggio, introdotto dall'aggettivo «forestiero». Non mancano, ovviamente, elementi naturali all'insegna della ciclicità quali «i fuochi» e «le rondini», a ricordare un tempo e una dimensione primigenia precedente e coesistente all'abitato e ai suoi abitanti, al «mesto rituale della vita».

D'ambientazione cittadina è, invece, la seconda lirica, *Serenata in piazza d'Azzeaglio*, piazza rettangolare di Firenze vicina ai viali della circonvallazione, nella quale per la prima volta Luzi vide la sua futura sposa: «nei pressi abitava Elena Monaci, la cui prima nitida epifania avvenne per il poeta nello scenario della piazza con al centro il giardino allora chiuso da una cancellata».xi La collocazione cittadina indicata dal titolo funge da sfondo e fornisce le coordinate spaziali di riferimento, ma la lirica non è dominata da connotazione urbana in sé e per sé (appena suggerita da «carro diafano» e «strada sonora») con le sue caratteristiche di snodo viario o punto d'incontro, quanto da quella naturale del giardino centrale, evidente in una serie di elementi paesaggistici di diversa tipologia e gamma, dal vegetale all'equoreo, dal reale al metaforico. Tali elementi arricchiscono la metafora dominante della vita come viaggio con una sovrapposizione di annotazioni sensoriali e d'immagini di notevole intensità esistenziale e suggestione immaginifica, come di seguito rubricato: «nuvola verde», «stella dall' ali più silenziose», «luce fanciulla», «sitibondi emisferi», «corrente», «muscosa acqua serale»,

ix Stefano Verdino, «Paragrafi per la poesia di Luzi», in *Nell'opera di Mario Luzi*, cit., p. 29.

x id., «Apparato critico», in *Luzi. L'opera poetica*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998, pp. 1321-2.

xi *ibidem*, p. 1323.

«antico scalmo», «levigata prora del giorno», «s'incaglia nelle foreste», «fresca, scoscesa tortora», «pianura mietuta», «folte avene solari», «opache profondità», «l'ora s'addorme su ogni foglia», «vela umida di destino», «porto profondo». Sullo sfondo evocato di piazza d'Azeglio si muovono lievi presenze umane, «fragili donne», descritte nei loro «occhi», imploranti protezione e sicurezza, così come in quelli di Elena, dove si concentra il pianto cosmico del caos («tutto il caos / vola a piangerti negli occhi»).<sup>xii</sup>

È ancora la città di Firenze a fungere da sfondo, evocato nel titolo, nella lirica *Canto notturno per le ragazze fiorentine*, dedicata all'amico di giovinezza Piero Bigongiari e contemporaneamente omaggio indiretto al *Canto notturno* leopardiano, del quale riflette l'idea di fragilità, d'impossibilità dell'amore e della felicità sulla terra; similmente nella lirica dedicata *All'Arno* si trova citato nel titolo l'elemento fluviale che attraversa Firenze ed è, per dirla ancora con Verdino, «la prima diretta attenzione ad un fiume reale e non metaforico, capostipite di un motivo protagonista di tutta la lirica luziana». <sup>xiii</sup>

Con *Avvento notturno* (1940) la geografia urbana s'apre ad ambiti esterni alla Toscana; la lirica d'esordio, infatti, s'annuncia con il paesaggio campano e campestre della città di Cuma, privo d'elementi tipicamente urbani («il fuoco / langue dentro i bivacchi al muover delle tende») carico, invece, d'elementi mitologici, misterici e naturali, riferiti ad antichi riti nuziali, come di seguito s'attesta: «ninfe paghe di boschi», «barche nuziali rompono gli ormeggi», «navigare i tuoi fiumi entusiasti», «Venere sulle selve ultime penetra», «umanamente il sole tocca il fianco ai villaggi», «il vento / palpa ancora le case ove scioglieste / eccelse le speranze e i bei capelli». Anche nella lirica *Esitavano a Eleusi i bei cipressi* le suggestioni sono misteriche e rimandano alla città cui sono legati i riti Eleusini, che a loro volta adombrano ad una giovane donna, Persefone nel mito, nella realtà biografica del poeta Renata Monaci, giovane sorella della moglie, morta suicida.

S'incontra poi Mantova con *Città lombarda*, colta nella sua dimensione lacustre («chiara città che affondi in uno specchio lacustre in un notturno chiaro») e d'antica città fortificata, circondata d'acque e mura («delle tue mura accende e le tue gore»), in un gelido notturno

<sup>xii</sup> Significativo è ricordare con Verdino che la lirica uscì in prima sede di pubblicazione sulla rivista *L'Italia Letteraria* nell'ottobre del 1934 insieme ad una lirica intitolata *Elena*, sotto il complessivo titolo *Due poesie. Elena* (S. Verdino, *Apparato critico*, in Mario Luzi, *L'opera poetica*, cit., p. 1322)

<sup>xiii</sup> È sempre Verdino a fornire tale indicazione nel già citato *Apparato critico* dell'edizione Mondadori (1998) di *Tutte le poesie*, alle pp. 1325-6.

invernale dove «*la notte esulta, erosa dalla brezza*» e «*pencolante una luna si districa dai vertici*». La generica indicazione del titolo, *Città lombarda*, non specifica e non circoscrive immediatamente l'ambito urbano della città dei Gonzaga, ma richiama volutamente ad un territorio regionale più vasto, affine fin dal titolo a *Canzone lombarda* di Sereni. L'assonanza tra le due liriche, già notata da Marco Zulberti,<sup>xiv</sup> aggiunge un nuovo tassello geografico alla predominante toscanità del paesaggio luziano, che in questo caso sconfinava verso nord, inserendosi momentaneamente in un contesto paesaggistico genericamente lombardo, in declinazione equorea lacustre più che fluviale, del tutto nuova nella lirica luziana, tipica, invece, dei poeti della *Linea Lombarda*.<sup>xv</sup> Secondo Zulberti il sonetto in esame (apax metrico nella produzione poetica di Luzi), uscito in prima sede di pubblicazione sulla rivista *Incontro* è da porsi in dialogo con *Canzone lombarda* di Vittorio Sereni, risalente al novembre del 1938 anno in cui fu pubblicata nella rivista milanese *Corrente*, quale risposta alla lirica del poeta luinese; lo studioso individua una serie di richiami e rimandi tra i due componimenti espressi nel caso di Sereni secondo la «poetica degli oggetti» e nel caso di Luzi secondo quella ermetica.

Ma è sempre Firenze a balenare con brevi accenni in altre liriche di *Avvento notturno* come in *A Sandro*, dedicata all'amico Parronchi in un momento, come c'informa Verdino, «in cui Luzi vive a Parma e l'amico rimasto a Firenze avvia una puntuale corrispondenza in cui dà notizie delle cose di città»;<sup>xvi</sup> Parronchi, imponente nella sua statura e corporeità è descritto inoltrarsi con «*passo d'arconte*» per le vie «*d'erbose città*» ed è interlocutore lontano cui il poeta affida il compito di inviargli notizie dell'amata Firenze, evocata negli «*argini segreti*» («*Tu ricorda per me gli anniversari / indolenti sugli argini segreti, / il vento e la chiaraia degli oliveti / nel cielo che si spegne tra i velari*»). Nella lirica *Maturità*, è sempre Verdino ad informarci dell'ambientazione fiorentina, il dettaglio dei «vetri» e delle «fontane» fanno riferimento a Piazza SS. Annunziata in Firenze, su cui s'affacciano l'omonima chiesa e lo Spedale degli Innocenti di Brunelleschi, con le sue fontane barocche di P. Tacca; è la città a fare da sfondo alla constatazione amara della fine di un'epoca di felicità possibile tra il poeta («*ombra, non più che un'ombra è la mia vita / per le strade che ingombra il mio ricordo impassibile*») e una figura

<sup>xiv</sup> Marco Zulberti, «Città lombarda di Mario Luzi», *Anterem*, 2, 2003, pp. 1-15.

<sup>xv</sup> La *Linea lombarda* sarà identificata e teorizzata come tale in anni successivi da Luciano Anceschi nel famoso saggio, dall'omonimo titolo *Linea Lombarda*, Varese, Magenta, 1952.

<sup>xvi</sup> S. Verdino, «Apparato critico», in *Mario Luzi. L'opera poetica*, cit., p. 1364

femminile, evocata nella sua distanza tragica, diafana e silente: «dietro quei vetri», «non sente più il suo rosa?», «neppure il tuo pianto si ripete», «nel fondo col tuo viso scarduffato», «sguardi deserti, forme senza nome», «nel gelo, non più che gelo di tristi epifanie».

Nella raccolta *Un brindisi*, con la lirica *Donna in Pisa*, si rientra in terra toscana, esplicitata fin dalla titolazione, e la città funge ancora da sfondo all'incontro con una presenza femminile che si muove con il poeta tra riferimenti urbani e fluviali: «canali», «ponti», «fondali e spire del fiume», «ponti ultimi» ed altri di tipo architettonico e urbanistico, quali «logge» e «mura», «vie», «portali» e «vetri di croco»; egualmente in *Memoria di Firenze* il poeta manifesta un primo riferimento diretto dell'ambientazione fiorentina della lirica, palesando un preciso contesto urbano, qui denotato «nelle eccelse pareti sofferenti», «nella luce del fiume», «nei battenti delle porte», «nelle sorde tue strade che conducono all'eliso», non disgiunto dal sempre presente contesto naturale dato «dalla conca bruma» e «da i monti di Consuma», nonché dalla dimensione ultraterrena del viaggio verso l'Eliso. Estranea al contesto fiorentino e toscano è certamente la lirica successiva *Ritorno*, nella quale si delinea un paesaggio urbano chiaramente veneziano con «i giardini di Giudecca», «l'acqua nebbiosa», le «navi... vaghe per la laguna», che funge da fondale al muoversi pensoso, tra realtà presente e ricordo lontano, di un noi non ben precisato e malinconico per un passato ormai inattuabile («e ancora per la strada conosciuta / ci volgiamo incerti a guardare e aiuole / immobili e riflessi nei canali / i giardini d'amore vietati dal tempo»).

Sparisce, invece, la città nel paesaggio indefinito e vago, verticale e vertiginoso della raccolta *Guaderno gotico* (1947), per riemergere nella sezione *Poesie sparse*, in una precisa ambientazione fiorentina più naturale che urbana, con la lirica *Bimbo, parco, gridi*, ambientata a Firenze, «ai giardini di Boboli nell'autunno del 1945, con il piccolo figlio Gianni» e la moglie Elena.<sup>xvii</sup>

In *Primizie del deserto* (1952) se è ancora la moglie la presenza femminile che lo accompagna in *Visitando con E. il suo paese*, cambia la geografia, che diventa marchigiana, per la precisione Ascoli Piceno, terra natale di Elena Monaci; è ancora Verdino, infatti, ad informarci che «la città è tutta vista e immaginata con gli occhi dell'adolescenza della moglie»,<sup>xviii</sup> citando

<sup>xvii</sup> *ibidem*, p. 1424.

<sup>xviii</sup> *ibidem*, p. 1449.

una prosa poetica intitolata *Adolescenza*,<sup>xix</sup> nella quale emerge il nesso profondo tra biografia e luoghi, tra geografia e memoria personale, l'appartenenza inscindibile tra persone e terra d'origine. Il confronto tra la lirica e la prosa è palmare, e palmare risulta anche l'identificazione di Elena con la città e il suo paesaggio, entità sovrapposte e confuse l'una nell'altra, coincidenti:

*Ascoli è la città dove mia moglie è nata ed ha passato gli anni dell'infanzia e della prima adolescenza; quella parte della vita di una donna che resta come l'ombra di una nicchia e si sottrae all'affettuosa e tormentosa appropriazione dell'altro, quando verrà e tutto vorrà conoscere e possedere. Quel poco che di un segreto così inconscio e delicato può un luogo custodire, era Ascoli a custodirlo e ciò dava alla città una profondità cauta e gelosa, anche prima che il crepaccio verdissimo dove scorre il Tronto si fosse allargato tanto da lasciarmela apparire al centro della vallata, in quel viridario minuto e operoso, stretta entro gli strapiombi delle ripe, anch'esse frondose, del Tronto e del Castellano. Remota - ma da che? - e insieme presente e certa nella sua vita e in quella della sua regione, la città era per me ferma in un punto della sua storia, quando per anni aveva intrattenuto i pensieri di una giovinetta come dovette essere lei.*<sup>xx</sup>

Anche con Padova, in *A te più giovane*, la città risulta personificata nell'efficace immagine di un essere vivente che s'addormenta sul cuore del poeta e vi sosta, partecipando delle sue memorie e dei suoi affanni: «Memorie, / ambagi, è nulla, è come quando / una città pensata nella veglia / se dormi, s'addormenta sul tuo cuore / con i suoi trivi, i suoi vicoli strani / da porta a porta fino al fiume»; si sta verificando una graduale mutazione del ruolo e della funzione del contesto urbano: da scenario e fondale la città diventa progressivamente un essere vivente, personificato, parte integrante della vita umana e del trascorrere del tempo. Nel resto della raccolta predomina il paesaggio rurale, collinare, dell'interno, così come in *Onore del vero* (1957), dove, nella ricerca dell'autenticità in un mondo primordiale, arcaico, autentico e archetipico, fa capolino un altro nome di città nella lirica *Richiesta d'asilo d'un pellegrino a Viterbo*, descritta dal punto di vista di una donna che dopo aver preso l'acqua alla Fontana

<sup>xix</sup> M. Luzi, «Adolescenza», in *Marche di Tuttilandia*, Enciclopedia dell'Italia antica e moderna, Firenze, Sansoni 1963, pp. 261-2.

<sup>xx</sup> *ibidem*, p. 261

Grande della piazza principale,<sup>xxi</sup> paragona con linguaggio metaforico la città ad una nave sospesa nel cielo, fluttuante come una nuvola:

*La donna prende acqua alla fontana,  
risale su per il proferlio, guarda  
quella nave ancorata nel cielo ch'è Viterbo  
poi rientra, sparisce nell'interno  
della casa, della città, del tempo.*

Viterbo è, infatti, una città in armonia con la sua terra e i suoi abitanti, come emerge dalla prosa già segnalata dall'italianista genovese in apparato critico e recentemente pubblicata in *Prose*:<sup>xxii</sup>

*Dalla campagna che folta di ulivi e di vigneti nelle adiacenze si dirada poi nelle poggiate che s'inseguono tra boschi di querce e di sugheri fino a Tuscania o lungo il corso della Marta o corrono con volo aperto e rude fino allo spalto azzurro e turchino di Montefiascolone, Viterbo vi appare come il termine o la tappa favolosa ai sensi afflitti dell'antico pellegrino dopo un duro viaggio. La cinta quasi intatta delle sue mura con inserite le torri e le absidi di alcune chiese e da esse l'emergere delle cupole e altre torri più affilate sparse nei colli interni dell'abitato corrispondono così intimamente al fantasma di città che la mente si rappresenta nelle solitudini da lasciare per un momento incerti non si tratti di un luminoso inganno. Dall'interno della città, dal Palazzo dei Papi, dalla piccola terrazza-giardino del grande palazzo dei Della Rovere come dal ponticello che congiunge il quartiere medioevale di San Pellegrino e la Valle Scura al borgo di Piano a Scarano, la campagna si vede abbarbicarsi con il suo sviluppo di alberi e tralci fino sotto i basamenti degli edifici erti sugli strapiombi e poi dopo gli ultimi speroni e contrafforti svanire in un'indistinta latitudine violetta, meno che dalla parte dove s'innalza la mole bruna del Cimino. Le zone più grandi del nucleo urbano recingono anche zone di vera campagna esuberante in quel regno domestico che si spinge come un cuneo fino al cuore della città; cosicché trovandoci a Valle Piatta nel centro dell'anfiteatro di colline che è Viterbo, possiamo percorrere con lo sguardo dalla Trinità a San Lorenzo la distesa intorno di cupole, di case, di palazzi e di torri che si affaccia sulla sottostante valle di Faul, fitta e verde, e vedere nella lontananza aperta da quella l'illimitato spazio della campagna sfumare in azzurro e lilla. [...] L'umile fontana quasi claustrale che era perché le donne fiere e fini di qui vi attingessero acqua s'innalza tazza su tazza tra le linee avvolte e rotte a creare un grande spettro. Ma tutto questo*

<sup>xxi</sup> S. Verdino, *Apparato critico*, cit., p. 1475.

<sup>xxii</sup> M. Luzi, «Viterbo», in *Prose*, Torino, Aragno, 2014, pp. 102-4.

*produce quell'armonia composita tra il povero e il sontuoso, tra il rustico e la solennità urbana che non ha bisogno di legamenti e raccordi esteriori poiché li trova spontaneamente nell'indole di chi conduce tra le pietre nere e porose dei vicoli quella vita d'artigiano o d'agricoltore, o nelle piazze e nelle vie mosse del centro commercia con i borghi dell'alto Lazio e della Maremma che qui fanno capo: e nella vivace promiscuità sociale che vi si conserva delle antiche città degli stati pontifici.*<sup>xxiii</sup>

Un paesaggio urbano a misura d'uomo, del tutto integrato come un organismo vivente costituito di parti differenti ma unitarie, fuse all'unisono: paesaggio, edifici, l'umanità che la abita, come di seguito si legge:

*E la sera dalla Valle Piatta che è come il fondo della sua coppa - poiché Viterbo ha dentro di sé il suo miglior belvedere - la città si leva intorno come un grande bugno picchiettato di luci, nelle cui celle stanno artigiani, frati, mercanti mentre lo spazio sconfinato intorno si abbuia. Dal Corso e dalla Piazza delle Erbe, dove al folla addensata passeggia e conversa, si leva e volteggia un fitto frastuono, finché tutti rientrano per la cena e da allora in poi solo l'acqua canta. Prende a circolare un vento o un'aria d'altipiano che ci fa immaginare di trovarci sul ponte di una nave ancorata nello spazio e nel tempo.*<sup>xxiv</sup>

Lo spazio urbano s'eclissa momentaneamente in *Dal fondo delle campagne*, per lasciare libero campo al paesaggio rurale della campagna senese, predominante e protagonista in tutta la raccolta; sparisce, infatti, ogni dimensione urbana ed è la terra, la luce, la campagna, i villaggi sparsi sulle colline senesi ad essere protagonisti silenti con i suoi abitanti, con i ricordi del poeta tornato nei luoghi dell'infanzia sulle tracce della madre.

*Dal Bisenzio ad Alessandria d'Egitto: nella città la storia*

Con *Nel magma* (1963), raccolta di svolta nella poetica di Luzi, la storia prende posto nella sua lirica e «l'irruzione del mondo, nel suo quotidiano [...] consente un vario rendiconto della prostrazione ed umiliazione dell'umano, nelle sue diverse crisi (in particolare la crisi della politica in *Presso il Bisenzio*)».<sup>xxv</sup> La lirica è d'ambientazione fiorentina e

<sup>xxiii</sup> *ibid.*, pp. 102-3.

<sup>xxiv</sup> *ibid.*, p. 104.

<sup>xxv</sup> S. Verdino, «A Bellariva colloqui con Mario», in Mario Luzi. *L'opera poetica*, cit., p. 1256.

introduce il lettore nei pressi del fiume Bisenzio, nella zona nord-occidentale di Firenze, per dirla con Luzi stesso «fiume d'aspetto un po' deprimente, dove i contrasti dell'impegno politico di Sinistra sono più netti». <sup>xxvi</sup> Il più familiare Arno è sostituito dal Bisenzio, connotato come fiume infernale per mezzo di termini quali «gora» e «concia», con evidente riferimento alla lavorazione delle pelli, in un clima dantesco il cui «valore etico è purgatoriale, ma la realtà ha colori decisamente infernali». <sup>xxvii</sup> Ai giardini Boboli o all'armonica piazza D'Azeglio delle raccolte precedenti si sostituiscono luoghi disarmonici, luoghi del dolore, come «Carreggi, la città dei malati che ha un suo mondo e la sua legge», <sup>xxviii</sup> vista in occasione di una visita all'amico Parronchi, lì ricoverato, e così descritta in *Tra le cliniche nel buio* di una notte estiva: «Lucciole nel buio, nel frondoso / di città, com'è questa, rare di case, dolorose d'ospedali, / bucano la tenebra insidiosa, lampeggiano / più nitide che altrove, più crudeli si perdono alla vista inquieta dei degenti».

Seguono nelle altre liriche «*luoghi di straforo*», moderni e insoliti per la poesia luziana, quali l'interno di un caffè, d'un cinema e di un'auto, la hall di un albergo: tutti lasciano presupporre un esterno urbano non specificato, che si chiarisce grazie alle indicazioni in apparato critico quali interni di luoghi a Firenze, Londra, Cortina d'Ampezzo e perfino l'India, evocata da un documentario. Le ambientazioni costituiscono le pareti di una scena nella quale dialogano l'uno di fronte all'altro l'io del poeta, presentato come personaggio e il tu di tante persone diverse, pienamente reali, presentate nel loro dramma esistenziale e personale di malattia, ideologia o affetto. Si prepara e s'anticipa in *Nel magma* la vocazione dialogica che prenderà forma di rappresentazioni teatrali in scena con *Ipazia* (1973) e poi con *Il messaggero* (1977), poi confluite nel *Libro di Ipazia* (1978), dove personaggi della storia e d'invenzione dialogano tra loro, sulla scena in un'ambientazione urbana ben definita e dettagliata. I personaggi di *Ipazia* dialogano tra di loro nella sala delle udienze del Palazzo del Prefetto di Alessandria d'Egitto e tratteggiano con le loro parole il profilo della città d'Alessandria, che diventa un personaggio muto sulla scena, caratterizzato nel dettaglio della sua irreversibile trasformazione; la città unica e speciale per il personaggio Gregorio: «Non c'è città che le somigli. Quando ne ero lontano / il dente affilato del suo ricordo mi rodeva le viscere» è diventata una città sulla quale si leva «un'altra giornata pesante», nella quale «c'è caligine dal

<sup>xxvi</sup> M. Luzi, in «A Bellariva colloqui con Mario», in *Mario Luzi. L'opera poetica*, cit., p. 1259

<sup>xxvii</sup> *ibid.*, p. 1257

<sup>xxviii</sup> S. Verdino, *Apparato critico*, cit., p. 1257.

*faro allo stagno», «appare grigia e imprevedibile», è «irricognoscibile»: «gente mai vista prima, venuta da non so dove, forse dai nascondigli, fa ressa dovunque, è padrona del campo. Non è più il bel vedere di un tempo».<sup>xxix</sup>*

Nel presente ad Alessandria si respira «un'aria maligna» e «si soffoca [...] tra sordi rancori», è abitata «da cieche moltitudini» e «sono usciti al sole scarafaggi e sorci»; un tempo, invece, Alessandria era la città dove «l'alta schermaglia dei filosofi non ne turbava l'armonia, / ne affinava i lineamenti, le dava vivezza e lustro», «dove tutto poteva convivere»:

*La città era famosa per questo.  
La differenza qui perdeva le unghie.  
Uomini, navi e mercanzie,  
fogge, pratiche, costumi  
e credenze e dottrine di ogni nazione;  
questa linfa le correva nel sangue,  
le scoppiava in gemme, in fioriture perenni*

Nelle parole di Gregorio la città risulta personificata e stravolta nelle sue sembianze: «il fanatismo le ha cambiato volto, la deforma in tutte le ossa», «non è più Alessandria e non è altro da lei: / solo un corpo in letargo percorso da oscuri fremiti», in essa «si vive da anni sull'orlo del pericolo», non c'è più né potere né ordine, tutto è irrimediabilmente mutato, «le civili abitudini di una volta sono interrotte»:

*Città davvero mutata, talvolta cerco di capire  
Se nel tuo ventre guasto e sfatto  
Si rimescola una nuova vita  
O soltanto la dissipazione di tutto*

Alessandria è descritta come «una casa in rovina», dalla quale sono fuggiti, prendendo «il volo come uccelli» tutti i notabili della città: «grandi banchieri», «armatori», «mercanti», «dotti» e «donne eleganti»; anche il riferimento all'editto di Teodosio del 380, che ha introdotto il cristianesimo come religione unica di stato, echeggia nei versi e contribuisce a delineare il

<sup>xxix</sup> M. Luzi, *Libro di Ipazia*, introduzione di Geno Pampaloni, Milano, Rizzoli, 1978, p. 49. Da tale edizione sono tratte tutte le citazioni a seguire.

profilo di una città inquieta: «*gli editti imperiali che riconoscono / la fede di Cristo come religione di stato*» non hanno dato salute al suo corpo tormentato, ne hanno aumentato «*il malessere*». Ogni regola di convivenza civile è venuta meno, in essa «*antichi e nuovi privilegi si mescolano / in questa guerra ben diversa dalle dispute di un tempo*», la città è pervasa dal fuoco e «*non tanto metaforico*», nel suo corpo si consuma una tragedia: «*bruciano i libri, / distruggono le statue, devastano i templi*», «*sono ripresi i saccheggi e gli incendi*», la città è «*un braciere non più coperto dalla cenere*», dove «*i discepoli di Proclo e di Plotino, soffiano la loro pericolosa illusione di rinascita del pensiero ellenico*», «*versano olio su fuoco*». Alessandria viene descritta in un crescendo di negatività che la rende affine ad una bolgia infernale: è una «*città nevrotica e promiscua*», «*città morente, città crepata nelle fondamenta*», presentata come un corpo mostruoso che si divincola nell'agonia credendosi viva; è una città babelica dove la ragione ellenica è venuta meno e «*servi ingordi e fanatici banchettano con avanzi del nostro festino, / devastano saccheggiano, fanno a pezzi tutto senza distinguere*», «*perfino l'alfabeto è un segno dell'obbrobrio da distruggere*»; non c'è tregua o segni di pacificazione «*fuori e dentro la città sono riprese le devastazioni di templi, / al Museo hanno accostato le fiamme, la Biblioteca è minacciata*». Alessandria è una «*città malfida*», «*uno stagno torbido*», «*una immensa Mareotide, piena di batraci occhiuti*», in lei «*tutto marcisce e i soprassalti di vita / sono impulsi disordinati, appetiti fanatici*», «*le sue mura sono putride e formicolanti*», la città «*è corrosa nelle sue ossa*», è «*una taverna turbolenta*», è il luogo del martirio di Ipazia e dopo la sua uccisione in essa «*c'è silenzio, un'aria afosa ristagna*». Alessandria occupa i pensieri e la scena attraverso le parole dei personaggi che ne parlano e, in una sorta di struttura circolare, apre e chiude il dramma dedicato alla filosofa assassinata.

Di segno opposto è invece l'ambientazione cittadina de *Il messaggero*, che s'apre nella sede episcopale di Cirene, dove Sinesio, vecchio vescovo della città, osserva fuori dalla finestra una realtà pacifica in controtendenza con i tempi e le minacce incombenti:

*Dati i tempi, la città è tranquilla,  
senza pensiero apparente dei suoi mali  
o di incombenti pericoli. Lavori  
e traffici non mancano di lena,  
i fratelli si adunano e pregano senza angoscia*

All'immagine di Cirene, tranquilla, operosa e salda, si sovrappone e si mescola quella della Chiesa, che nella turbolenza instabile delle invasioni barbariche e nel vuoto di potere

lasciato dall'impero romano, rimane un punto di riferimento per le popolazioni: «*la gente indifesa cerca riparo sotto le nostre mura, / mura invisibili, è vero, ma ferme*»; «*Sotto il governo di Sinesio / la chiesa di Cirene cresce pacifica / e semina armonia in tutta questa provincia*», infatti «*lealtà civica, appianamento dei contrasti / sono la [sua] cura costante*».

*Firenze e altre città del mondo,*

*da Su fondamenti invisibili a Per il battesimo dei nostri frammenti*

S'apre nel segno dell'Arno e di Firenze la raccolta dal *Su fondamenti invisibili* (1971) con le liriche *Fiume e Vita fedele alla vita*, dove la città è descritta «*di domenica / sul tardi / quando c'è pace / ma una radio geme / tra le sue moli cieche / dalle sue viscere interite*» oppure con «*i vogatori alla prima uscita / nel fiume freddo già vibrante di primavera*», ma prosegue ampliandosi ad una geografia varia che documenta una smania di viaggio, che spazia dal «*carnevale senza follia sul lungomare di Viareggio*», ai «*marmi, i pinnacoli i cotti*», «*la piazza i barbacani gli spalti le torricole*» di Urbino), al ricordo di Hiroshima e Mauthausen, nominate quale vertice del male e del dolore del mondo. Si passa poi a Zermatt e al ricordo di una vacanza natalizia dignitosamente trascorsa in quell'area alpina, per ritornare nel senese lungo la via Cassia che conduce a Samprugnano; i versi s'aprono nuovamente ad una prospettiva europea in Georgia e a Tbilisi, che, come annota Verdino, «è posta su un terrazzo sotto rocce scoscese sul corso del fiume Kura e richiama l'aspetto monumentale e storico della città, in particolare al regno della regina Tamara o Thamar, dove fiorì il culmine della cultura georgiana»,<sup>xxx</sup> ma poco dopo emerge un'altra «*città rupestre*», che, con buona probabilità, si può individuare con Verdino nella città di Vardzia, scavata nella roccia nel sec. XI.

Nel quarto tempo la smania del viaggio e il flusso dei ricordi portano in un contesto indiano, evocato dal riferimento alle «*torri dei Parsi*»: «*sono cinque torri, dette "del silenzio", a Bombay, in Malbar Hills, sulle cui sommità i Parsi deponevano cadaveri perché si disgregassero più facilmente a contatto con gli agenti esogeni*»,<sup>xxxi</sup> poco dopo è citata la città di Benares, centro della religione induista, luogo di continui pellegrinaggi, dove il poeta assiste ad una notte

<sup>xxx</sup> S. Verdino, *Apparato critico*, cit., p. 1583.

<sup>xxxi</sup> *ibid.*, p. 1588.

di «*roggi e sacrifici sul fiume*», alla cremazione dei corpi dei defunti, in una scena inquietante a mezzo tra bolgia infernale, esodo biblico e peste manzoniana, dove riti e fuochi si svolgono lungo il Gange «*nella notte di Benares*»; gli echi di tale descrizione si trovano anche nelle prose di *Taccuino di viaggio in India*, scritto tra il 1968 e il 1969 a seguito di un viaggio svolto dal poeta con Franca Bacchiega e il marito, alla notazione *Benares, 30 dicembre*, che di seguito si cita:

*Nel centro di Benares. Dal ghat più popolare già affollato di gente che fa abluzioni, che si bagna nel Gange al freddo, che beve quell'acqua, che si lava i denti, che offre la stessa acqua alla madre Ganga al sole, che lava i suoi indumenti, abbiamo preso un battello e percorso il tratto urbano del fiume. La città è tutta sulla sinistra (la destra non è una parte raccomandabile) e dovunque lo stesso spettacolo conturbante e meraviglioso del comportamento della folla, rituale e individualistico, vario e monotono di fronte al fiume familiare e sacro. Vacche e animali da per tutto, santoni in letargo o in coma. Brucia qualche pira. [...] La notte ancora sul Gange. In battello abbiamo raggiunto il ghat dove si cremano i cadaveri. Ce n'era una ventina. Altri arrivavano e aspettavano a turno,. Un sadhu o santone veniva portato direttamente nel Gange, non essendo impuro e non avendo dunque bisogno del fuoco (così i bambini fino a 7 anni). I roghi accesi da un prossimo familiare (maschio, non ci sono donne in questo ufficio) e alimentati e vigilati da monatti (reclutati tra i fuori casta) divampano con faville e fumo nella notte un po' nebbiosa al cospetto della folla tutt'altro che presa o orripilata da quel girarrosto (il principio può essere salvo ma la visione d'insieme aveva qualcosa di infernale, di bolgia). Ci vogliono 3 ore per consumare completamente una salma. Spesso qualche pezzo combusto ma non consumato viene affrettatamente spinto in acqua dagli sfruconatori armati di pertiche. Essi danno di gran colpi ai corpi troppo lenti da ardere. Tuttavia la fede nel potere di purificazione e di dissolvimento del fuoco (esso libera i 5 elementi) può essere sostanzialmente autentica. Orrore e meraviglia. Dimenticavo la vista alla strada dei pellegrinaggi, una strada di campagna (suburbana) vicina a Benares. Lì ho avuto il senso preciso di quel che doveva essere la Galilea al tempo di Cristo con le sue turbe, con i suoi poveri straccioni devoti in attesa del Regno, con le sue donne che passavano in faccende seminascoste nelle lunghe vesti. Potremmo essere duemila o più anni indietro, tale la cornice e il quadro, umano e naturale.<sup>xxxii</sup>*

Con *Al fuoco della controversia* (1978) i luoghi e il poeta sono testimoni della sofferenza degli uomini e della storia e diventano anche il luogo d'espressione dei dubbi, delle domande sul significato profondo della storia, sul significato del destino di violenza e di morte

<sup>xxxii</sup> M. Luzi, «Taccuino di viaggio in India», in *Prose*, cit., pp. 245-6.

che accomuna in tempi diversi, circostanze differenti e luoghi lontani l'epilogo biografico di tre poeti quali Federico Garcia Lorca, Osip Mandel'stam e Pier Paolo Pasolini, come avviene in *Poscritto*, con il suo incipit geografico e dubitativo: «A Granata, nel gulag siberiano, a Ostia - / una riprova superflua, una preordinata testimonianza / oppure sulla lunga controversia / un irrefutabile sigillo?». La mappa geografica si sposta ancora ai territori della Georgia e della Russia con *Graffito dell'eterna Zarina*, cui s'aggiungono nella sezione *Il filo perduto dell'avvenimento* altri luoghi come l'Olanda, l'America, Manhattan, il New Jersey e la notte di N. Y., in un vagare errabondo sulle tracce del significato del dolore della storia nel quale è difficile che il poeta (Luzi), anche il poeta cattolico (Betocchi nella lirica di seguito citata), così come l'intera umanità, rappresentata dal viaggiatore, si orientino:

- Dove mi porti viaggio, verso la guarigione?  
 Da me stesso o da che altro male?  
 Eh chi può dire  
 se questo brulichio per cui passiamo  
 sono rottami o spore? E poi  
 come orientarla la mappa del dolore umano, come  
 leggerla? È tutta dilavata  
 dagli anni e dalle intemperie,  
 desueta nelle parole, smessa nell'alfabeto -  
 crolla proprio sul finire  
 della giornata, farnetica  
 ubriaco di vecchiaia  
 il mio compagno più fiero,  
 perduto, perduto il suo vangelo.

Il dubbio dell'incapacità di cogliere le ragioni profonde della vita e del male e del dolore anche alla luce del messaggio evangelico, portano Luzi a riflettere sull'incapacità dell'arte e del poeta a trovare risposte, l'attenzione si sposta dal viaggiatore allo scriba:

(Scarso lo scriba? Distratto? Anchilosato nell'arto?  
 Vinto come all'ultimo suo ciascun artista  
 Lui pure? O inenarrabile questo tempo?  
 Questo tempo non ha lingua, non ha argomento?)

Pur rimanendo dubbioso, Luzi, inizia a sorprendere qualche traccia di speranza, *Tracce o inganni* è infatti il titolo dell'ultima sezione di *Al fuoco della controversia*, e non a caso ritorna una geografia tutta italiana dove ricompare l'elemento naturale e paesaggistico del fiume, degli alberi, il dato positivo della primavera nella lirica ambientata a Verona, lungo l'Adige (*Lungo il fiume, sulla cima degli alberi*) sul quale si riflettono «*frammenti di città specchiata*».

Nella lirica successiva campeggia, invece, Firenze, personificata come una donna o una persona cara dalla quale risulta impossibile il congedo reciproco («*Ha un bel dire con tutti i suoi platani Firenze. / Non è uguale la musica, non può esserlo / [...] Né so cosa m'intenerisce di lei, / se davvero la spina che le è infissa della mia vita / o quell'aria di congedo in lei da me, in me da lei. O il niente di questo*») e prepara l'ambientazione toscana delle liriche successive: da «*la terra senza dolcezza d'alberi, la terra arida / che rompe sotto Siena il suo mareggiare morto*», alla Val d'Orcia con un «*viaggio verso lo stesso borgo [...] / il pelago di dune che oltrepassa l'Arbia / si rompe in un calvario / di guglie cinerine / non ha nulla di certo, soltanto la fugata, / lascia il cuore in balia di quel mare aperto*».

Con *Reportage*, sezione contenuta in *Per il battesimo dei nostri frammenti* (1980), la geografia dominante è quella cinese, la Cina è rievocata nell'intero poemetto nella coincidenza circolare e nell'immutato perpetuarsi sotto forme apparentemente diverse di gerarchie assolute, «*eterno satrapie*», «*potere sommo*» e «*silenzioso dietro il suo monumento*». Nell'ottobre del 1980, infatti, Mario Luzi svolse, con una delegazione di scrittori italiani, composta da Vittorio Sereni, Luigi Malerba, Alberto Arbasino e Aldo De Jaco, un viaggio in Cina, narrato in *Taccuino di viaggio in Cina*,<sup>xxxiii</sup> nel quale si scorgono rimandi e corrispondenze tra le annotazioni scritte in data 11 ottobre e 13 ottobre e le liriche in esame, tra le quali si distinguono nuovi nomi di città e luoghi, mai visti o annotati da scriba o reporter, come Shangai con il suo «*cimitero dei martiri*» e «*le scolaresche in ordine*» che «*guardano*» e «*ossequiano*», e piazza Tien Ammen, «*deserta*» e «*spazzata delle sue immagini*» e poi Pechino con «*i bambini mancesi e mongoli*», fino all'apparizione simile a miraggio della Città Proibita:

*Appena scisso in alto il celeste di quella luce  
Nella chiara obliquità della incipiente sera*

<sup>xxxiii</sup> M. Luzi, «Taccuino di viaggio in Cina», in *Prose*, cit., pp. 250-64



vengono cremati. Le ceneri deposte in un palazzo ad hoc. La moltitudine. Lo svariare in se stessa della moltitudine, Esuberanza di uomini e donne dovunque. In trenta intorno a un carro agricolo. Venti issati sui camions intorno a un sacco - imbacuccati, spalle al vento della corsa. Ma oltre la moltitudine il numero. Effetto non quantitativo ma metafisico del numero in Cina.<sup>xxxvi</sup>

Ma è Siena la città che s'accampa d'improvviso come la città d'elezione tra i versi della raccolta *Per il battesimo dei nostri frammenti*, e lo fa con il suo «furore policromo», in un rapporto di reciproco e «indicibile accecamento», anticipando altre epifanie urbane che costellano i versi di *Frase e incisi di un canto salutare*:

*Finché nel furore policrono  
del bruciante mulinello  
mi guarda Siena  
da dentro la guerra,  
mi cerca dentro con gli occhi  
dannati dei suoi veliti  
percossi dai suoi tamburi  
trafitta dai suoi vessilli  
e non vede me  
non vede in me la mia infanzia  
che di lei fu piena  
né io né lei che scossa dal suo nume  
e legata al suo tormento  
non ravvisa tempo:  
non io lei, non lei me  
ma il nostro mutuo  
indicibile accecamento.*

Se Siena è notoriamente parte inscindibile della memoria personale di Luzi, reciproco polo d'attrazione, risulta invece d'oltreoceano il riferimento ad una probabile epifania statunitense collegata ad un viaggio svolto dal poeta nel 1984 tra USA e Canada in compagnia di Allen Mandelbaum:<sup>xxxvii</sup> lo skyline dei grattacieli rimane vivo nel ricordo del poeta ed è

<sup>xxxvi</sup> *ibid.*, p. 258.

<sup>xxxvii</sup> S. Verdino, *Apparato critico*, cit., p. 1709.

evocato in apertura di lirica con il suo profilo turrato, in un'istantanea di dinamica ascensione celeste:

Torri? Torri,  
 quelle, su torri.  
     Sempre  
 più alti getti  
 di fontana  
 esse, più alte  
 e luminose guglie  
 di forza e desiderio...  
                     Manda,  
 America,  
 per quelle canne d'organo  
 più alta è la sua musica  
                     o è ben altro  
 e stempra  
 in un rodeo  
 di nuvole e metalli  
 fronte contro fronte  
 cuspside sopra cuspside  
                                     crettata nel suo porfido  
                                     ma poco, cretata  
                                     appena negli anni  
                                     di sussulti e smanie  
 e insorge  
                     contro sé  
 lei, in se medesima scoscende?

È poi la volta di Belfast descritta, come spesso accade in Luzi in versi e poesia, con il ricorrere di impressioni comuni e affini, che ritornano in circolarità lessicale e recupero tematico nell'una e nell'altra forma espressiva. Se, infatti, in *Taccuino di viaggio in Irlanda* <sup>xxxviii</sup> Luzi annota in *Belfast 21 novembre* [1985] «tranquilla è l'apparenza di Belfast», in poesia si legge

<sup>xxxviii</sup> M. Luzi, «Taccuino di viaggio in Irlanda», in *Prose*, cit., pp. 265-73.

Calma  
si offre la città  
alla muta  
ispezione dei gabbiani.  
Calma»

allo stesso modo il riferimento alla «strisciante guerriglia tra cattolici e protestanti», avvenuta nel 1969, parte integrante e integrata di una storia segnata da convivenza difficile, tragicamente macchiata di sangue e violenza, risulta presente nelle annotazioni di viaggio quanto nella lirica; in toni pacati e riflessivi nella prosa di viaggio: «Quando qualcuno mi fa osservare la presenza di poliziotti appostati sui tetti del dolce quadrilatero (già militari in tute mimetiche erano al portone d'entrata), certo, penso che l'idillio è precario, l'armonia del giorno troppo vicina all'ipocrisia. Ma penso anche di sbagliare giudizio perché l'Irlanda ha assimilato nella sua tradizione anche questi contrasti e li vive, è giusto dire purtroppo, come continuità. Qualcosa d'oscuro brucia del resto sotto il verde manto»; con toni tragici ed un registro espressivo realistico nella già citata lirica (*Belfastina*)

Lavata -  
Non ancora, non abbastanza  
è lavata la città.  
Corre il sangue, corre  
verso le chiaviche  
flagellato dagli idranti,  
incalzato dalle spazzole.  
Ecco, non c'è più sangue  
in vista,  
è disceso tra le griglie  
tutto, dentro gli scarichi  
pretto o mischiato  
con acqua e con fanghiglia  
tutto, tutto verso le tenebre.  
E ora duramente  
Lo scandalo cristiano si nasconde,  
duramente si occulta a se medesimo,  
si calano



*che sempre, anche lontano,  
inseparabilmente mi accompagna.  
- Grazie, matra,  
per questi tuoi bruciati saliscendi, per questi  
aspri Celimonti  
a cui, calati al fondo,  
d'un balzo ci levi alti,  
per questo nostro errare nel tuo grembo  
sbattuti tra materia  
e luce, tra natura e sogno,  
sbattuti continuamente  
  eppure aguzzi  
come freccia verso il bersaglio,  
non negarmi mai io ritorno,  
da dove che sia aprigli il tuo regno, fosse pure il trascorrere di un'ombra  
dal nulla al nulla, fluisca sopra il tuo schermo.  
Questo era il mio viaggio  
O il viaggio della mia preghiera.  
Mio? Di lei?  
  Era, comunque. Era.*

Indelebile è il legame tra Luzi e Siena, impresso nel cuore e nell'esperienza del poeta nell'età dell'adolescenza, quando vi frequentò il liceo-ginnasio dal 1927 al 1929; legame che sempre rinnova la sua intensità e valenza esistenziale, come Luzi stesso affermava nel 1991 nel corso della Lezione Magistrale tenuta presso l'Università per Stranieri della città:

*Essere a Siena, sempre, mi esalta un po', quasi mi ubriaca. Da dove venga questa specie di squilla interna, questa diana che sveglia memorie, ma sveglia anche il sangue, sveglia qualcosa di inconoscibile che ci attraversa tutti quanti, è difficile a dirsi per me. È anche il mistero di questo che mi attrae, l'indicibilità di questo che mi rende così tenace l'affetto e l'aderenza a questa città. Siena è un concentrato di umane sublimità e di estreme follie; una stratificazione di alti disegni della mente umana e anche di visioni; ma è anche il deserto, il misterioso paesaggio che la isola e la circonda, e dall'una o dall'altro - o dall'una e dall'altro insieme, ecco, viene questa strana febbre o febrilità che investe uno come me che vi ritorna dopo tanti anni. Questo non cessa mai d'accadere.<sup>xli</sup>*

<sup>xli</sup> M. Luzi, «Siena in cuore», in *Siena e dintorni. Poesie e prose*, a cura di Carlo Fini, Siena, Coedizione, 1996, pp. 17-30.

Allo stupore per l'amata città s'accompagna anche la conoscenza nel dettaglio delle sue vie, della sua struttura urbana, descritta in prosa con rara precisione e intensità, come un corpo umano, entità unitaria, costituita di parti differenti, armonicamente relate tra loro:

*Siena è fitta e ordinata: ha alcune piazze e la piazza per eccellenza, il Campo, ombelico della città: ha parecchie vie e una che ne è la regina: la via di Città a cui fanno capo la maggior parte delle altre e quelle che non lo fanno vagolano in soggezione oblique o parallele rispetto al suo asse. La via di Città è divisa in segmenti e in denominazioni varie ma è unica da un capo all'altro della dorsale, da Camollia ai Quattro Cantoni e oltre - infatti pur scindendosi a quel punto essa continua di fatto a raggiungere a destra il Duomo e l'Ospedale, a sinistra finisce col nome di San Pietro al piazzale di S. Agostino e scende a porta Tufi, a diritto sale a Castelvecchio, il punto più alto, credo, della lunga poggiate urbana per poi ridiscendere diramandosi in vie e viuzze verso San Quirico e verso San Marco. Vicoli, salite, volte, valli stringono le maglie della rete e raccolgono i livelli della mossa topografica senza aggrovigliarsi: si pensa più a un tessuto di trama e di ordito fantasiosi che non ad una imbrogliata matassa e neppure a un gomito. Le piazze, da San Domenico a Provenzano, dal Duomo a Salimbeni e Tolomei sono le pupille da cui Siena riceve e dalle quali riflette, sfolgorante dei suoi marmorei scintillamenti, la luce del suo cielo che l'assedia da ogni parte.<sup>xlii</sup>*

È la luce, infatti, il gioco di luce e d'ombra che accompagna Luzi nel reticolo delle sue strade, creando dei giochi di tonalità opposte, dal luminoso all'oscuro:

*Il reticolo delle sue strade la coglie invece con parsimonia, in molti casi nei più alti fastigi si incendia il sole. Tuttavia il riverbero e il riflesso delle incandescenti sommità diffondono una lucentezza anche nei cavi e nei ristagni d'ombra. Sole, ombra: di che stagione sto parlando? I ricordi possono essere minuziosi, ma la memoria mette a fuoco un'immagine univoca, ed è un'immagine luminosa. Dentro Siena dunque luminosa e policroma, la ruga d'ombra e di silenzio formata dal Casato mi è sempre sembrata diversa, forse insanabile.<sup>xliii</sup>*

Siena è anche un luogo ch'apre finestre metafisiche: ha contemporaneamente una sua centralità tutta terrena nella dimensione della geografia degli avi, e nello stesso tempo è un trampolino al trascendente che fa riaccadere sempre «una vibrazione esistenziale»:

<sup>xlii</sup> id., «Il casato», in *Siena e dintorni. Poesie e prose*, cit., pp. 11-4.

<sup>xliii</sup> *ibid.*, p. 12.

Anche ora, per una passeggiata molto fugace e frettolosa [...], prima di venire qua, si metteva in movimento tutto questo processo che non so se definire esistenziale o di altro genere o di altro ordine, di ordine conoscitivo, forse anche trascendente, che è legato però a un dato, a una vibrazione esistenziale che a Siena io trovo sempre e ritrovo. Io ho ricevuto Siena dalla profondità della mia gente. Per i miei maggiori nati e vissuti in terra senese Siena era la città, era il caput. Quando si parlava di qualcosa di importante, decisivo, che doveva essere fatto o registrato o anche solo testimoniato, ecco, Siena interveniva sempre; Siena era appunto la città. [...] E quindi ho ricevuto Siena diciamo così per via interna attraverso le memorie familiari prima di conoscerla, e tutto, ripeto: studio, ozi e negozi, malattie, cure aveva per luogo Siena; ecco, Siena era veramente un caput, un luogo dove accadono le cose oppure dove si risolvono in bene o in male le cose che accadono altrove.<sup>xliv</sup>

Non a caso il lungo viaggio che Luzi immagina sia stato percorso dal pittore senese Simone Martini, nella raccolta poetica intitolata *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini* (1994), attesta una forzatura del dato storico, modificato in senso inverso, in modo che l'artista, pittore e scultore del primo Trecento, nato a Siena intorno al 1285 e morto ad Avignone nel 1344, faccia invece ritorno a Siena, prima della propria morte, partendo da Avignone in compagnia di amici e parenti, per concludere lì il suo percorso di vita. Siena è il luogo della risoluzione di tutto, è in questo caso anche il luogo del trapasso; Luzi trasferisce all'artista senese un desiderio personale di ricongiungimento all'origine, espresso in questo «estremo viaggio intrapreso al richiamo di Siena e del suo mondo».<sup>xlv</sup>

Il percorso ipotizzato da Luzi è un viaggio di ritorno che avviene per terra, ma, come annota Sarah Bernasconi, «esso è anche e soprattutto un viaggio di andata, di conoscenza, di preparazione al dopo vita, e per questo "celeste". L'iter è fisico e mentale al tempo stesso: l'artista si avvicina alla propria città natale e contemporaneamente acquisisce sapere. Proprio prima di concludere il viaggio fisico, nel moneto della riunione a Siena, negli ultimi istanti di vita prima della morte, Simone Martini avrà accesso al senso, a una conoscenza totalizzante: alla certezza dell'esistenza del mondo altro. Mondo al quale morendo rinasce».<sup>xlvi</sup>

<sup>xliv</sup> id., *Siena in cuore*, cit., p. 19.

<sup>xlv</sup> id., «Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini», in *Mario Luzi. L'opera poetica*, cit., p. 954.

<sup>xlvi</sup> Sarah Bernasconi, «Il viaggio dalla terra al cielo di Simone Martini», in *Tra cielo e terra. Le metamorfosi del sacro nella poesia e nel teatro di Mario Luzi*, Firenze, Cesati, 2005, pp. 123-9.

Il viaggio intrapreso dal Simone Martini di Luzi, che prende il via dalla città francese, dalla lirica *Via da Avignone*, risponde ad un non decifrato auspicio, alla consapevolezza confusa e incerta che «è tempo, ora, di muoversi / di valicare i monti», per giungere «in terre più salubri / al corpo e alla ragione / tramutata già in splendore / e oro dalla gloria?»; è l'oro delle tele di Simone Martini ma è anche l'oro della terra color ocra del senese, cui Luzi dedica l'intera raccolta in esergo (*alla città di Siena, alla mia adolescenza, alla memoria dei miei compagni*). Da Avignone, città evocata e non descritta come punto di partenza del viaggio, Simone Martini farà tappa a Genova e poi a Firenze per arrivare, infine, all'agognata Siena.

Genova, come le Marche e Matera nell'ultima fase della vita del poeta, occuparono un posto particolare nella geografia del cuore di Mario Luzi, ed è innegabile che, come tanti altri poeti italiani e stranieri (in nota *Litania di Giorgio Caproni, Cimitero marino di Paul Valery, Notte a Genova di Frenaud*), anche Mario Luzi ne abbia subito il fascino. Il suo primo incontro con la città avvenne come tappa di viaggio dal mare, giovanissimo, aveva solo vent'anni, così come il poeta annota nel suo «più antico e nitido ricordo» del capoluogo ligure:

*Il mio più antico e nitido ricordo di Genova risale al 1934, quando vi arrivai - e fu l'unica volta - dal mare, di ritorno da una breve crociera in Spagna, con amici dei miei genitori. Fu veramente emozionante osservare dalla nave il progressivo avvicinarsi della città, sempre più verticale e maestosa, man mano che a lei ci si approssimava. Io, già lettore di Campana, mi affezionai alla sua città che «dilaga» dal monte al mare. Negli anni più recenti, negli ultimi venti anni, mi è capitato tante volte di tornare, non solo come turista e vi soggiornai un poco durante le prove di Rosales, un mio dramma rappresentato dallo Stabile di Genova nell'83. Di volta in volta catturavi qualche particolare, qualche scorcio, qualche monumento, come l'impagabile complesso di Santa Maria di Castello. E così Genova entrò nella mia poesia. Naturalmente grata stazione di un lungo viaggio.<sup>xlvii</sup>*

Nella lirica luziana Genova entrò per la prima volta in *Frase e incisi di un canto salutare*, in una veduta dall'alto, da uno dei migliori punti panoramici, il Righi, in una giornata di vacanza tra «*speroni o promontori*» nei quali il poeta insieme a un noi non specificato, di certo allusivo a una compagnia di cari amici, Stefano Verdino e la sua famiglia, si cala nella caligine lucente in un movimento dall'alto verso il basso, in un'atmosfera di crescente

<sup>xlvii</sup> M. Luzi, in *Genova per noi. Testimonianze di scrittori contemporanei*, raccolta da M. Bacicalupo, A. Beniscelli, G. Cavallini e S. Verdino, Genova: Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2004.

luminosità e pacificata serenità, suggerita dall'immagine del porto quieto che accoglie e «tiene buone» le navi, suggellata e fissata da un biancore diffuso e abbacinante:

*Calma, bianca domenica,  
bianca nuvola incurante...  
tra questi speroni e promontori,  
in queste strette inclavi, ecco, diffonde.  
Lo sembra, è vero  
Non è una magia de desiderio.  
Dal Righi ci caliamo giù leggeri  
In una conca  
di caligine lucente  
e ne vengono su persone  
quasi l'aria le sollevi.  
Sbianca, tutto, cresce in radiosità,  
Genova tiene buone  
nel porto le sue navi.  
Così la riceviamo in noi, così  
la deponiamo ai piedi  
della finita vacanza  
la giornata senza attesa  
e senza memoria  
avuta come grazia. O come perdono*

Genova, poi, ritorna d'improvviso in una lirica del *Viaggio celeste e terrestre* di Simone Martini, nella quale la città offrì materia la suo canto in una veduta dal mare: un canto stupito, meravigliato, sorpreso dalla gioia di uno spettacolo inatteso:

*Genova, meraviglie  
che a una a una sciorina -  
festoso saliscendi,  
sfolgorante mattino -  
la nostra traversata  
calando noi con ombre  
in quella solare cavità,  
noi, luce, risalendo  
precipizi*

di pietre, ardesie, marmi,  
 fissa in basso la vampa  
 della fornace marina  
     oh posta  
     da chi sul mio cammino,  
 scala, scala continua  
 per cui l'inferno si approssima  
     o il paradiso s'avvicina

Il percorso dell'artista senese prevede tappe a Roma, («S'ammassa Roma, raggruma / il vasto polpo / in un brunito polpo»), a Macerata e Osimo («E ancora a Macerata, / in Osimo la rapinosa ruota, / l'infuriante / saliscendi / di rondini / attorno ai campanili / sopra i tetti / le cupole / le altane»), per ritornare poi in territorio toscano, dove per prima si mostra Firenze, la «Gran Villa», descritta in una sorta di prospettiva progressiva, che bene suggerisce l'idea del cammino e dell'avvicinamento:

Si approssima Firenze.  
     Si aggrega la città.  
 S'addensano i suoi prima  
 Rari sparpagliati borghi.  
     S'infittiscono  
 Gli orti e i monasteri.  
 Lo attrae nel suo gomitolo,  
     ma è incerto  
 se sfidarne il labirinto  
 o tenersi alla proda, non varcare il ponte.  
 Il seguito è sfinito. Il sonno e il caldo  
     ne annientano il respiro.  
 È là, lei, la Gran Villa  
 Che brulica e formicola.  
 Di là dal fiume. Lo tenta  
 E lo respinge,  
 ostica, non sa  
 bene in che cosa, ma ostica  
 eppure seducente,  
 vivida. [...]

Ma non è il capoluogo toscano la meta del viaggio, come ricorda l'explicit della lirica appena citata, «Ah Firenze, Firenze. Sonnacchiano / intontiti i viaggiatori nella sosta. / Meglio rimettersi in cammino, / prendere la via di Siena, immantinente», lo è invece Siena, capolinea e miraggio; per arrivare a lei, al suo «difficile governo» è necessario attraversare la «terra arida graffiata dalla tramontana», come i «pellegrini» o i «capitani»:

*Terra ancora lontana, terra arida  
graffiata dalla tramontana -  
la raspa il mulo  
con zoccolo l'indurita crosta.*

*Passano*

*Su di lei da borgo a borgo,  
ricorda, i mercanti in carovana  
e i pellegrini verso Roma.*

*Passano*

*talora da castello  
a castello in solitudine  
sulle loro bardate  
cavalcature i capitani  
con la mente a Siena  
e al suo difficile governo.*

Simone Martini-Luzi s'approssima a Siena, in un rito ciclico del ritorno, che culmina nella descrizione della città personificata nell'immagine di una figura femminile che guarda il poeta in un legame d'attrazione amorosa estrema, affine a quello espresso nella lirica *Senso*:

*Mi guarda Siena,  
mi guarda sempre  
dalla sua lontana altura  
o da quella del ricordo -  
come nuafrago? -  
come transfuga?  
mi lancia incontro  
la corsa  
delle sue colline,*





note di descrizione ammirata della città di Palermo,<sup>liii</sup> descritta tra cielo e porto, tra «cupole», «chiostri» e «giardini», in un «abbaglio ingannevole che ammalia», che sembra obliare e nascondere «l'orribile certezza [...] di ogni male»:

È placida Palermo sotto le nuvole.  
 Rari perforano gli aerei  
 La sfioccata coltre, s'infilano, ma quasi controvolgia, in questa  
 Sgocciolante domenica  
 D'aprile che assonna tutto il golfo,  
 Poi calano sulla lontana pista.  
 Nessuno altro frastuono arriva, il rombo  
 Ed il marasma  
 Hanno lasciato le sue strade,  
 neppure l'ululato  
 delle molte ambulanze e delle scorte  
 ora la traversa.  
 Gli scatti e i morsi,  
 gli stolzi ed i sussulti della sua oscura malattia  
 conoscono un inspiegabile letargo.  
 Le muraglie e le cupole si staccano  
 Sui chiostri e sui gradini  
 In un chiarore infido, morbido.  
 Tranquillo il porto ed i bacini,  
 semideserte le banchine,  
 mediocre la stazza delle navi.  
 I rimorchiatori sono fermi.  
 Si purga dai suoi mali o altri ne prepara  
 Palermo in questa oasi  
 Se è un'oasi che si è aperta nel suo ventre, come pare,  
 e non un'officina di crimini e di morte  
 intenta a un più subdolo lavoro  
 che così si affina...  
 Immaginavo soltanto o subodoro  
 Qualcosa di cui i notiziari della sera  
 Mi daranno orribile certezza? Interpellati

<sup>liii</sup> M. Luzi, «Palermo, Aprile '86», in *Semiserie ovvero versi per posta*, in Mario Luzi, *L'opera poetica*, cit., p. 1210.

I miei amici di qua  
 Sono simili ad uomini di mare  
 Per cui nulla è imprevedibile,  
 sono aperti ad ogni segnale  
 e catafratti ad ogni male, sebbene sotto sotto  
 amari, sebbene non rassegnati al peggio.  
 Saprò forse domani che questo splendido torpore  
 era fitto di crude operazioni, ed anche  
 questo abbaglio  
 ingannevole ci ammalia... così è Palermo

Il poeta esprime, infatti, la consapevolezza in *Crepuscolo a Zurigo*, che tutta la realtà «grida: altrove», e che l'epifania del mondo nelle sue manifestazioni umane, paesaggistiche, animali, compresa nella sua declinazione urbana, è anticipo di una vita che «corre altrove».<sup>liv</sup>

Lo attesta con la sua festosità radiosa e squillante la lirica intitolata «Ascoli millenaria», città «forte» e «guerriera», colta in una splendida domenica di sole, *Domenica ascolana* recita il titolo, in occasione dell'ultimo soggiorno di Mario Luzi nelle Marche, per il matrimonio di un nipote:<sup>lv</sup>

Ascoli millenaria -  
 l'antefatto impera  
 nelle pietre, nell'aria,  
 ma non grava  
 sulla respirazione  
 italica, picena  
 della radiosissima giornata,  
 svara,  
 cocca di bandiera,  
 la sua cima di memoria -  
 fino al vento di sera.

<sup>liv</sup> M. Luzi, «Crepuscolo a Zurigo», in *Perse e brade*, Mario Luzi. *Tutte le poesie*, cit., p. 1192.

<sup>lv</sup> È ancora Verdino a precisare in *Desiderio di verità...*, alla pagina 121 lo spunto d'ispirazione della lirica: «La poesia fu occasionata dall'ultimo soggiorno di Mario Luzi nelle Marche, in Ascoli (dove nacque sua moglie Elena Monaci. Estrema circostanza fu il matrimonio del nipote Andrea con Alessandra Maravalli, ascolana, celebrato nel Duomo di Ascoli il 10 luglio 2004. Con ogni probabilità la poesia fu scritta poco dopo quel giorno per più versi "festivo", che trapela nel testo».





## CENTRI DI CULTO PANJABI NELLA VALLE DEL CHIAMPO: RIADATTAMENTI E SECONDE GENERAZIONI

*Anna Annichiarico*

### *Storia dell'immigrazione panjabi in Italia*

Il numero degli indiani in Italia, secondo i dati ISTAT dell'1 gennaio 2017, è pari a 151.430, ovvero il 3% degli stranieri residenti in Italia, che equivalgono a 5.047.028. Provengono in particolar modo dagli stati del Panjab e del Kerala, oltre a una percentuale nettamente minore dal Gujarat e Goa (Bordogna 2007; Lum 2012).<sup>i</sup> Secondo le statistiche e gli studi

<sup>i</sup> Stime ufficiali più dettagliate sulla provenienza e sulla confessione religiosa non esistono, in quanto le statistiche sono realizzate in base allo stato nazione da cui provengono gli immigrati.

effettuati in materia, si concentrano sulla penisola in maniera differenziata, nello specifico, i keraliti nel centro Italia, soprattutto a Roma e provincia, mentre i panjabi nel Nord e Centro Italia, in particolare Lombardia, Emilia Romagna, Veneto, Toscana e Lazio e in minore percentuale registrata nelle regioni nel sud per la forte presenza di irregolari residenti (Tommasini 2003; Compiani e Galloni 2005; Bertolani 2003, 2005; Denti, Ferrari e Perocco 2005; Ferraris 2009; Bertolani Ferraris e Perocco 2011; Lum 2012; Azzeruoli 2013; Gallo 2005, 2012, 2014; Gallo e Sai 2013). L'inizio dell'immigrazione in Italia risale alla metà degli anni Settanta, quando, «le teste di ponte» (Bertolani 2005, p. 165) arrivavano sul territorio, in quanto punto di approdo per raggiungere altre mete prestabilite come il Regno Unito, il Canada e gli Stati Uniti. I fattori di spinta di questa fase della migrazione panjabi furono tutte le conseguenze che portò con sé la Green Revolution, la riforma agraria industriale basata sulla coltivazione di semi geneticamente modificati. In Panjab l'uso eccessivo di fertilizzanti, pesticidi e lo sfruttamento della terra causarono oltre che l'inaridimento dei terreni, anche l'inquinamento delle falde acquifere, per cui l'incremento della migrazione forzata da parte di proprietari terrieri sia in città che all'estero (Denti, Ferrari, e Perocco 2005). A questo si aggiunse la crisi politica che a fine degli anni Settanta vedeva Indira Gandhi accusata di corruzione e negligenza nei confronti dei territori colpiti dalla desertificazione e dalla disoccupazione giovanile, sfociata in guerra civile dopo l'attentato ad Amritsar e l'assassinio del primo ministro.<sup>ii</sup> La morte di Indira Gandhi causò una serie di persecuzioni nei confronti dei Sikh in Panjab e la conseguente fuga di migliaia di giovani dal paese (Talbot e Thandi 2004; Denti, Ferrari, e Perocco 2005). Dalla metà degli anni Novanta il governo indiano proclamò la fine della guerra civile, ma nonostante ciò, la migrazione panjabi non si interruppe e proseguì perlopiù per un fattore di attrazione, ovvero il miglioramento della condizione economica nel paese di origine, grazie alle rimesse inviate dagli stati di emigrazione (Bertolani 2011a; Azzeruoli 2013). Giunti in Italia, con visto turistico dalla validità di pochi mesi, o senza alcun documento, i pionieri si stabilivano nel sud e nel centro, per via dei minor controlli, aspettando politiche migliori per poter ottenere i documenti ed emigrare nuovamente. Durante l'attesa svolgevano attività in nero nell'ambito agricolo, della

<sup>ii</sup> Si tratta dell'attentato al Tempio d'Oro di Amritsar nel giugno del 1984, in cui morirono 500 civili. Il mandante fu proprio Indira Gandhi, intenta a contrastare esponenti indipendenti sikh accusati di terrorismo, assassinata poi da due guardie del corpo sikh nell'ottobre dello stesso anno. Per approfondimenti cfr. Tatla 1998.

ristorazione o incarichi di manovalanza presso i circhi, introducendosi così nel settore degli impieghi stagionali. Quest'ultima via, infatti, divenne un modo dei primi immigrati di inserirsi nel mercato del lavoro e chiamare altri connazionali tramite un visto per lavoro nello spettacolo, unica maniera per poter entrare direttamente e legalmente in Italia (Bertolani 2005). Oltre tutto, la permanenza dei circhi durante l'inverno nelle zone del reggiano e del modenese, permise ai pionieri di conoscere la zona e venire in contatto con datori di lavoro, nello specifico dell'industria casearia, che necessitava di manodopera per via dello spopolamento delle campagne verso le città da parte dei cittadini locali. Dagli inizi degli anni Ottanta, dunque, alcuni di questi precursori si stabilirono nell'Emiliano (Ivi, 2005). Il flusso migratorio verso la Lombardia, in particolare nel cremonese, avvenne alla fine degli anni Ottanta e la loro stabilizzazione in tale zona è legata, anche in questo caso, alla mancanza di manodopera locale nel settore agricolo, caseario e zootecnico (Compiani e Galloni 2005; Sahai e Lum, 2013). Tale fenomeno in Toscana è poco studiato, non ci sono specifiche ricerche in merito. L'unica questione certa è la presenza di indiani, anche qui, nel settore conciario (Bertolani, Ferraris e Perocco 2011). Per quanto riguarda il caso Veneto, invece, l'arrivo e la stabilizzazione sono poco più recenti e coinvolgono il settore conciario e agricolo.

### *Caratteristiche della migrazione: reti familiari*

La migrazione panjabi è caratterizzata da particolari ben precisi e costanti. La partenza di ragazzi giovani, appena sposati o non, l'arrivo, in questo caso in Italia, un potenziale periodo da irregolare o meno, la stabilizzazione di tipo economica o l'ottenimento della cittadinanza, il ricongiungimento di moglie e figli, o nel caso di celibato, matrimonio e ricongiungimento familiare (Bertolani 2005). Dopo la ricomposizione del nucleo familiare, i possibili arrivi sono da parte degli altri membri della famiglia più allargata, sia del marito ma anche della moglie. L'emigrazione dei parenti della sposa è un fatto singolare, in quanto una forma di escamotage quotidiano per rinegoziare il proprio status all'interno dei ruoli, così detti tradizionali, della famiglia indiana (Mooney 2006; Bertolani 2012b; Azzeruoli 2013). Non è raro neanche, il ricongiungimento dei genitori anziani all'interno della migrazione. È necessario sottolineare che la chiamata dei parenti, in senso stretto come pratica amministrativa, è possibile solamente per la moglie e i figli minorenni o per genitori anziani oltre i

sessant'anni (Azzeruoli 2013). Le chiamate di altri familiari avviene tramite ulteriori espedienti che passano per vie legali, quando la legislazione lo permette, ad esempio chiamate nominative per lavori subordinati o domestici ed assistenziali, oppure per mezzo di tattiche culturali come i matrimoni combinati (Bertolani 2011; 2012b; Azzeruoli 2013).<sup>iii</sup>

### *Area di provenienza, caste, religione*

L'area di provenienza della maggior parte dei panjabi presenti in Italia è il Doaba, regione con il più elevato tasso di emigrazione del Panjab, in particolar modo dalle città sull'asse Khapurthala-Jalandhar-Phagwara-Nawanshahr. Vi è, inoltre, una percentuale di immigrati provenienti dalle province di Hoshiarpur, Amritsar e Patiala e infine nella provincia di Kurukshetra, nell'Haryana (Azzeruoli 2013 p. 84). Se si considerano le comunità indiane a seconda della casta<sup>iv</sup> (Lum 2012; Bertolani 2013), i panjabi presenti in Italia sono perlopiù *Jat*, ovvero proprietari terrieri, a seguire *Labana*, di status inferiore, storicamente trasportatori di merci e infine *Chamar*, conciatori, appartenenti a quelli che sono definiti *Dalit*, fuori casta.<sup>v</sup> Considerando la distinzione dei panjabi secondo la credenza religiosa, a parte una piccola presenza di hindu, la maggior parte è di confessione sikh.<sup>vi</sup> Per Sikhismo si intende la religione che fa riferimento alla credenza di dieci guru, a partire da Guru

<sup>iii</sup> Nel caso di assenza di collegamenti familiari naturali o anche fittizi (Bertolani 2005), come per i pionieri, oppure anche in mancanza di possibilità di giungere tramite i canali legislativi o culturali, intervengono gli intermediari professionisti, sia esterni che interni all'Italia, solitamente previo pagamento. Per approfondimenti su tali figure cfr. Azzeruoli 2013.

<sup>iv</sup> Il termine casta fa riferimento alla traduzione convenzionale di *jati*. Con il suo utilizzo, data la connotazione che possiede, non intendo indicare un sistema rigido, fisso e immutabile nel tempo. Ne farò riferimento come a un modello astratto che può trovare riscontro nella realtà dei casi presi in considerazione, come viceversa. La casta è da interpretare alla luce di altri valori su cui si poggia il modello del sistema parentale panjabi.

<sup>v</sup> Secondo Azzeruoli (2013), vi è un gran numero anche di *Saini*, ovvero i commercianti, nella zona dell'Emilia.

<sup>vi</sup> Con il termine sikh tendo a indicare in maniera indistinta tutte le tipologie dei fedeli dei movimenti che si distinguono all'interno del Sikhismo. La scelta è dettata sia dall'impossibilità durante il lavoro di ricerca di compiere un censimento dei frequentatori di ogni centro di culto, sia per una questione metodologica, ovvero il non voler sottolineare le differenze secondo una definizione religiosa, ricadendo nella retorica dell'immigrato di prima e seconda generazione riconosciuti per credenza religiosa. L'intento, in questa maniera, è di considerare, la fede religiosa come una componente del complesso del contesto familiare, comunitario piuttosto che totale.

Nanak, che fondò il movimento alla fine del XV secolo in Panjab, fino giungere a Gobind Singh, il nono, che portò alla sua militarizzazione, dando inizio a quello che è definito il Sikhismo ortodosso, ovvero il *Khalsa*, nel 1699 e proclamando come decimo e ultimo guru il *Guru Granth Sahib*, il testo sacro che raccoglie i precetti del fondatore, degli altri maestri e personaggi illustri (Peca Conti 2005).<sup>vii</sup> I *Chamar*, invece, sono devoti a Rav Das, per questo motivo sono detti anche ravidassia, in particolar modo dopo l'attentato del 2009 nello *Shri Ravi Das Gurdwara* di Vienna, per opera di alcuni sikh, sostenitori del *Khalsa*, a causa del quale rimase vittima Sant Ramanand, il vice e successore di Sant Niranjan Das, capo spirituale della *Dera Sachkhand Ballan* (Lum 2011), che attualmente vive sotto scorta.<sup>viii</sup> Dopo questo evento, si sono susseguiti una serie di tumulti in Panjab, da cui i *Chamar* o ravidassia hanno preso la decisione di farsi riconoscere come fedeli di una religione a sé. In Italia, secondo le informazioni datemi da L, vi sono diversi *gurdwara* ravidassia tra cui a Brescia, Gorlago (BG), Nogarole Rocca (VR), sul confine con Mantova e ad Arezzo.<sup>ix</sup>

### *Gli indiani in Veneto*

La presenza di indiani nel Veneto, secondo i dati anagrafici della regione e dell'Istat dell'1 gennaio 2017, corrispondono a 14.954, di cui 5.767 risiedono nella provincia di Vicenza e altri 4.752 nella provincia di Verona. La distribuzione dei residenti a Vicenza si concentra nella Valle del Chiampo e dell'Agno, intorno perciò alle industrie conciarie e metalmeccaniche. I residenti a Verona, invece, si addensano sul confine della provincia vicentina, ovvero limitrofa alla Valle, o al confine con la Lombardia, in particolare con la provincia di

<sup>vii</sup> Le riforme che portò Gobind Singh nel movimento, a parte la sua militarizzazione, come suddetto, fu il rito di iniziazione stesso del *Khalsa*, l'*Amrit Sachar*, con conseguente codice di abbigliamento per poter distinguersi come iniziati *amritdhari*, ovvero le *Panj Kakar*, le Cinque K. Tali segni esteriori sono il *Kesh*, l'obbligo di portare i capelli e barba lunghi, il *Kangha*, il pettine di legno per trattenere i capelli coperti dal turbante, il *Kara*, il bracciale di ferro, il *Kirpan*, il pugnale e il *Kachera*, un tipo di pantaloni lunghi fino al ginocchio. Oltre a ciò introdusse un codice comportamentale che prevede tuttora la proibizione di far uso di sostanze stupefacenti, di tabacco e mangiare carne, l'obbligo di donare un decimo delle entrate alla comunità e di prestare servizio senza ricompensa, *sewak*. Per approfondimenti sull'eterogeneità dei movimenti racchiusi nel termine sikhismo cfr. Restelli 2005.

<sup>viii</sup> L, 03/06/2017, Vicenza.

<sup>ix</sup> L, intervista registrata, 22/07/17, Vicenza.

Mantova, un altro centro con un'elevata percentuale di residenti indiani. Anche il comune stesso di Verona, presenta un elevato tasso di residenti indiani.

### *In provincia di Vicenza*

La storia della migrazione indiana in Veneto è più recente rispetto a quelle che coinvolgono l'Emilia Romagna, la Lombardia e il Lazio, in quanto risale all'inizio degli anni Novanta. In verità, il tasso di migrazione extra-comunitario in Veneto è datato già dalla metà degli anni Ottanta, caratterizzato da una forte presenza di immigrati provenienti dall'Africa Atlantica e dal Maghreb. È a partire dagli anni Novanta che il flusso si diversificò con, prima, l'arrivo di gente dall'Est Europa e poi dall'Asia, in particolare dal subcontinente. L'aumento dell'immigrazione fu dovuto, oltre alle sanatorie Martelli del 1990 e Dini del 1995,<sup>x</sup> soprattutto a una diminuzione della manodopera locale e, perciò, a una richiesta maggiore di personale a basso costo nelle industrie conciarie della valle del Chiampo. Il decrescere della presenza di operai del luogo fu determinata dal decentramento delle industrie conciarie, causando una riduzione dei posti di lavoro, aumentata ancor di più dalla successiva delocalizzazione all'estero di parte delle concerie.<sup>xi</sup> Inoltre, l'immagine pubblica di tali stabilimenti era ormai corrotta dagli ultimi venti anni di inquinamento delle acque, causato da un improprio impianto di depurazione e di smaltimento dei rifiuti industriali (Brombin 2010). Questa lacuna nel settore, perciò, fu colmata proprio dagli immigrati, come era avvenuto negli anni precedenti in Lombardia e in Emilia Romagna. Secondo il rapporto dell'Osservatorio Lavoro, tra il 1993 e il 2000, in base alle domande raccolte negli 8 Centri di Impiego di Vicenza, Bassano del Grappa, Thiene, Arzignano, Schio, Valdagno e Lonigo, gli indiani si concentravano oltre che ad Arzignano, anche a Valdagno e Lonigo, perciò erano coinvolti in maniera seppur minore nell'allevamento e nel metalmeccanico.<sup>xii</sup> A seguire nel triennio tra il 2000-2002 i numeri, in termini relativi, aumentarono sia nel settore conciario che metalmeccanico nell'area di Lonigo. Dopo regolarizzazione del 2002, invece, le domande di lavoro subordinato da parte dei datori di lavoro in favore di indiani in provincia

<sup>x</sup> L'immigrazione in provincia di Vicenza, Veneto Lavoro, 2004, p. 7.

<sup>xi</sup> *Il distretto della concia di Arzignano, Aggiornamento*, Studi sui distretti industriali, Servizio Studi e Ricerche, Banca Intesa, Aprile 2006, p. 9.

<sup>xii</sup> L'immigrazione in provincia di Vicenza, Veneto Lavoro, 2004, p. 17.

di Vicenza erano pari al 50% rispetto l'intera regione e le percentuali delle richieste a seconda delle qualifiche prevedevano il 54,7% per quelle di operaio, il 22,9% di muratore/manovale, il 5,9% per la ristorazione e il 5,7% per addetti ai servizi di magazzinaggio e custodia. Parte delle domande effettuate da datori di lavoro indiani a favore di connazionali era per il settore vendita e pubblicitario. Nel periodo post legge Bossi-Fini, che diede inizio al vincolo della regolarizzazione tramite il contratto di lavoro, le chiamate a nominativi tramite i decreti flusso per gli indiani in Veneto avvenne soprattutto per mezzo della richiesta di lavoro subordinato, in particolare da parte di titolari di imprese straniere. Nel biennio 2005-2007 in Italia furono 5.564 datori di lavoro indiani (99% su un totale di richieste di 5.577) che richiamarono forza lavoro dall'India, di cui il 95,2% erano connazionali. Le percentuali comprendevano il 67,3% per quanto riguarda le industrie, il 24,7% agricoltura, 2,8% servizi e 5,2% per lavoro domestico, distribuiti per il 56,2% a Nord-Ovest, il 30,3% a Nord Est e il 13,4% Centro sud e isole.<sup>xiii</sup> Considerando i ricongiungimenti familiari, dai dati Istat nella provincia di Vicenza a partire dal 2007 fino al 2017, si nota un aumento dei permessi di soggiorno per motivi familiari, fino al picco nel 2009, per poi diminuire sempre più. Questi dati potrebbero essere interpretati alla luce della stabilizzazione e dei ricongiungimenti di quasi tutti i nuclei familiari dei pionieri giunti, e a una possibile aumento dell'emigrazione di indiani all'estero.<sup>xiv</sup>

### *La linea storica del lavoro di integrazione*

La presenza consistente di immigrati in provincia di Vicenza, ha determinato una serie di progetti organizzati dall'ULSS ovest Vicentino, in particolare dall'ULSS 5 di Arzignano. Secondo l'archivio dei progetti svolti a partire dagli anni Novanta e l'intervista a Mauro Gonzo, psicologo organizzatore dello sportello mediazione culturale di Arzignano, i primi dati consistenti sugli indiani risalgono al 2004, in cui il panjabi risultava la lingua straniera più parlata nell'Ovest Vicentino, detenendo il primato fino al 2009.<sup>xv</sup> Nel 2003, la provincia

<sup>xiii</sup> Cfr. *Primo rapporto sugli immigrati in Italia*, Ministero dell'Interno, 2007.

<sup>xiv</sup> Dalle interviste semi strutturate che ho effettuato, tra le asserzioni più comuni fatte dai miei interlocutori, l'emigrazione di molti connazionali in paesi anglofoni, come Inghilterra e Canada è stata una delle più frequenti. Cfr. Annichiarico 2017.

<sup>xv</sup> Il panjabi è una delle lingue messe a disposizione per il Servizio di Mediazione Culturale dell'ULSS 5. Quest'ultimo è stato istituzionalizzato nel 2003 presso la stessa ULSS, incorporandolo

di Vicenza contava 2.950 residenti, quella di Verona, invece 1.619, su un totale di 6.042, con un crescita del 22% per la prima e il 17% per la seconda nel 2004 e un'ulteriore crescita del 12% per la provincia vicentina e del 15% per quella veronese nell'anno successivo.<sup>xvi</sup> L'aumento della compagine migratoria ha portato anche altre associazioni ad occuparsi della questione integrazione e convivenza, infatti nel 2005 è stato istituzionalizzato il Convegno delle Religioni, organizzato dal Centro Ecumenico Eugenio IV. Questo incontro annuale è finalizzato al dialogo interreligioso tra i rappresentanti delle diverse comunità religiose presenti nel territorio, ovvero cristiani, musulmani, sikh, ravidassia e hindu. Ogni anno viene scelto un argomento dal direttivo, di cui si discute tutti insieme durante l'evento, mettendo in luce, così, i diversi punti di vista e i differenti modi di affrontare la questione.<sup>xvii</sup> Un'ulteriore associazione, che è una fonte storica dell'integrazione straniera dell'Ovest Vicentino, è la Karibuni Onlus. È stata fondata nel 1998 con l'obiettivo di facilitare l'inserimento dei bambini stranieri degli immigrati, all'epoca provenienti principalmente dal nord e centro Africa, fornendo assistenza dopo scuola.<sup>xviii</sup> Secondo la responsabile, presente fin dalla fondazione, i bambini panjabi erano pochi agli inizi del 2000 e sottolinea come provassero vergogna nell'indossare il *patka*,<sup>xix</sup> a differenza di quanto succede da qualche anno a questa parte. A partire dalla fine degli anni 2000, il numero dei residenti indiani nella provincia di Vicenza e Verona è cresciuto sempre di più, fino a giungere gli apici nella metà degli anni 2010. In particolare a fronte della sanatoria del 2012, Vicenza ha raggiunto i 6.817 lo stesso anno, continuando con 6.594 quello successivo. Verona, invece, ha accolto 4.949 residenti indiani nel 2014, di cui 2.433 nei comuni in prossimità dell'ovest vicentino, 729 solo a Verona e 617 nei comuni a ridosso del confine lombardo.

al Consultorio Famiglia, tuttavia il Servizio era stato già avviato, tramite un progetto di due anni «Apprendere e comunicare tra diverse culture» nel 2000, grazie ai finanziamenti della Legge Turco 285/97. Cfr. Il Servizio di Mediazione Culturale dell'Ulss N. 5 OVEST VICENTINO <[www.click.vi.it/sistemiculture/ServizioMediazioneCulturale.html](http://www.click.vi.it/sistemiculture/ServizioMediazioneCulturale.html)> [28/08/2017]. Deliberazione n. 473 del 19-4-2017, Servizio Sanitario Nazionale - Regione Veneto AZIENDA ULSS N. 8 BERICA <[www.ulssvicenza.it/provedimenti/delibera%20of.ta.1.DDG.2017.473.pdf](http://www.ulssvicenza.it/provedimenti/delibera%20of.ta.1.DDG.2017.473.pdf)> [28/08/2017]. Lingue parlate nell'ovest vicentino al 31/12/2009 <[www.click.vi.it/sistemiculture/immigr%20lingue%202009.pdf](http://www.click.vi.it/sistemiculture/immigr%20lingue%202009.pdf)> [28/08/2017].

<sup>xvi</sup> Dati Istat.

<sup>xvii</sup> Dal Ferro, 19/04/17, Vicenza.

<sup>xviii</sup> Responsabili Karibuni, 29/06/17, Arzignano.

<sup>xix</sup> Foulard indossato dai bambini.

*Il lavoro etnografico: metodologia*

La ricerca si è svolta in circa sei mesi, a partire da Febbraio a Luglio 2017, nella zona della Valle del Chiampo, la Valle dell'Agno-Guà e la zona pedemontana al confine con la provincia veronese. Ho compiuto il lavoro etnografico tramite l'osservazione partecipante, il metodo più efficace per questo studio, data la breve durata in cui l'ho condotto e il raggio territoriale relativamente vasto per le tempistiche, e per mezzo di interviste perlopiù informali e tre formali registrate. Dopo la presa di contatto, la ricerca sul campo si è svolta principalmente il fine settimana, soprattutto la domenica, in quanto giorno festivo, perciò con maggiori presenze nei centri di culto. Il totale delle ore sul campo sono state 150, di cui 60 di interviste informali e 2:40 minuti di interviste registrate. Il numero delle persone con cui ho avuto anche uno scambio di battute è stato 55, di cui 33 che ho intervistato in maniera informale. Le interviste formali registrate, invece, sono state tre. La maggior parte dei miei interlocutori ha tra i 13 e i 60 anni. Le occasioni di parlare con persone di età superiore ai 40 anni sono state rare, sia per una questione di conoscenza e padronanza della lingua italiana, sia per la consapevolezza che i giovani, nati o cresciuti in Italia, fossero dei mediatori linguistici ma soprattutto culturali più adatti per affrontare le mie domande. Delle 55 persone con cui ho avuto anche un semplice scambio di battute, 20 sono state donne, il restante 35 uomini. Delle 20 donne, 9 sono italiane anche di origine e sono persone che hanno a che fare con indiani, sia per questioni lavorative che personali, la cui età varia tra i 28 e i 60 anni. Il restante sono state 11 donne di origini indiane o nate in India, ma trasferitesi in Italia da bambine, oppure immigrate della prima generazione, la cui età è tra i 13 e i 35 anni, eccetto per la signora S di 50 anni. Dei 36 uomini con cui ho avuto modo di parlare, 6 sono stati di origini italiane, coinvolti nella ricerca per motivi lavorativi o personali, la cui età media è 50 anni. Il restante 31, sono anche questi nati in India e trasferitesi in Italia all'età di 4-5 anni, o di origini indiane, altri ancora appartenenti alla prima generazione di immigrati, la cui età varia dai 19 ai 50 anni.<sup>xx</sup> Escludendo la Signora S di 50 anni, i mediatori, con cui ho avuto a

<sup>xx</sup> È necessario precisare che piuttosto frequentemente gli interlocutori di origine indiana, quindi coloro che fanno parte delle seconde generazioni, non sono in possesso della cittadinanza italiana. La legge in proposito è particolarmente ambigua, in quanto costringe cittadini italiani, di fatto, a fare la richiesta e possedere un permesso di soggiorno a tempo indeterminato. Dei miei interlocutori tra

che fare, sono ragazzi, la cui età varia dai 19 ai 30 anni e una ragazza di 21. Due di questi erano lavoratori, uno disoccupato e uno studente universitario.

### *Gurdwara in Veneto*

In Veneto, se consideriamo a livello cronologico, istituzionale e l'acquisto vero e proprio dell'edificio, il primo *gurdwara* è stato quello di Castelgomberto nel 2002 (Tomasini 2003), successivamente nel 2009 quello di San Bonifacio, di Chiampo e infine quello di Lonigo.<sup>xxi</sup> Il *temple*<sup>xxii</sup> di Montecchio Maggiore è sorto nel 2013, dopo l'attentato di Vienna, che ha determinato movimenti secessionisti. Il più recente è il *gurdwara* di Lonigo, fondato nel 2014.<sup>xxiii</sup> Ad ogni modo il *mandir*<sup>xxiv</sup> hindu di Arzignano, dal punto di vista cronologico, è stato il primo centro di culto istituito, dove si raccoglievano sia hindu, che sikh e ravidassia. Nel 1999 i sikh hanno iniziato a distaccarsi, prendendo in affitto un altro locale ad Arzignano, per poi spostarsi, con l'acquisto del capannone tramite i soldi raccolti durante le cerimonie, a Castelgomberto (Tomasini 2003).

I centri di culto nella provincia di Vicenza sono disposti, per la maggior parte dei casi, in zone periferiche, difficilmente raggiungibili con i mezzi pubblici, soprattutto nel fine settimana. Tali posizioni, perciò, definiscono una sorta di isolamento, una metafora urbanistica della comunità che necessita una separazione per rafforzare i propri legami, sentirsi appartenenti a un gruppo, diverso da altri, per rafforzare il senso di appartenenza che si sviluppa intorno al centro di culto, reiterandone i principi all'interno del luogo sacro.

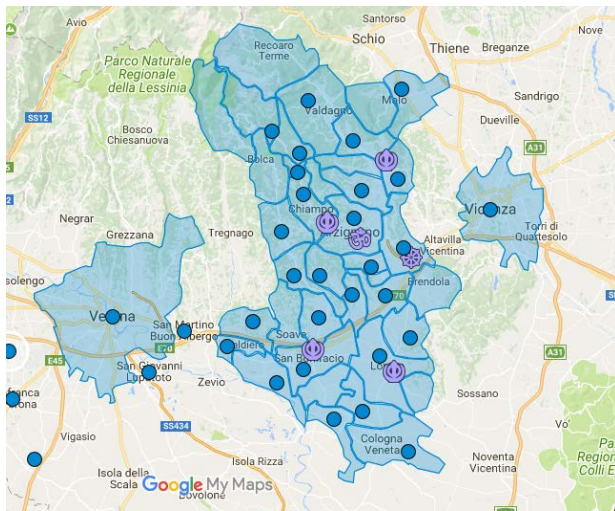
i 12 e i 35 anni, ho potuto notare che quelli tra i 16 e i 25 anni, non possiedono la cittadinanza.

<sup>xxi</sup> Il primo *gurdwara* fondato in Italia è stato il *Gurdwara Singh Sabha* a Novellara, inaugurato nell'ottobre del 2000. L'avvenimento è considerato fondamentale, poiché costituisce il primo evento istituzionale vero e proprio, in quanto alla celebrazione erano presenti politici e autorità italiane (Bertolani, Ferraris, Perocco 2011).

<sup>xxii</sup> È il termine con cui è indicato il *gurdwara* ravidassia. Si veda la leggenda della mappa sopra.

<sup>xxiii</sup> H, 09/07/17, Lonigo.

<sup>xxiv</sup> In tale sede non descriverò questo centro di culto, per approfondimenti cfr. Annicchiarico 2017.



- Centri di culto
- Sanatandharma Mandir Arzignano
  - Gurdwara Singh Sabha Castelgomberto
  - Gurdwara Guru Nanak Mission Sewa Society San Bonifacio
  - Gurdwara Shri Guru Ram Das Niwas Chiampo
  - Shri Guru Ravidass Temple Montecchio Maggiore
  - Gurdwara Baba Zowar Singh Ji Baba Fateh Singh Ji Sewa Society di Lonigo

Mappa del territorio preso in analisi. Sono evidenziate le aree ai fini della ricerca. I punti sono i comuni dove sono presenti consistenti percentuali di residenti indiani in rapporto al numero dei residenti totali. A sinistra la legenda per identificare i centri di culto panjabi presenti nel territorio.

Le strutture utilizzate come *gurdwara*<sup>xxv</sup> sono perlopiù capannoni industriali, risistemati, eccetto per il *Guru Nanak Mission Sewa Society* di San Bonifacio, il cui edificio era una casa a due piani e l'unico *gurdwara* posto in una zona più centrale, rispetto agli altri che sono ubicati in aree periferiche. L'organizzazione degli spazi è molto simile in tutti i centri di culto e presentano degli elementi comuni. La zona esterna all'edificio è allestita con scarpriere, lavelli per lavare le mani prima di entrare nel *gurdwara*, un raccogliatore di bandane arancioni con sopra raffigurato il simbolo del *Khalsa*, utilizzato da coloro che non possiedono con sé dei *dupatta*<sup>xxvi</sup> o qualcos'altro da mettere sul capo prima di entrare. Gli edifici sono ristrutturati in modo tale che vi siano quattro entrate per poter accedere al *gurdwara*, tuttavia la principale è quella centrale da cui si accede direttamente nella sala del *sangat*, ovvero della preghiera. Questa è, solitamente, la sala più grande, ricoperta da teli e un

<sup>xxv</sup> La descrizione dei *gurdwara*, resa in presente storico, segue l'osservazione del giorno in cui ho visitato il centro di culto. Questa precisazione è necessaria per specificare la temporaneità della descrizione, che è un'istantanea del giorno in cui ho fatto visita ai luoghi di culto e non implica la fissità di essi o che sia la rappresentazione passata o futura rispetto quel momento.

<sup>xxvi</sup> Grandi scialli utilizzati dalle donne per coprire il capo.

tappeto che dall'entrata è steso fino al palco, posto in fondo alla stanza, in posizione centrale e dove viene appoggiato il *Guru Granth Sahib*, il libro sacro, durante i riti. L'altare è sopraelevato su una superficie piana, la cui intera area è ricoperta da un *chandoa*, un baldacchino in tessuto. I *gurdwara* più antichi possiedono una portantina, detto *Palki Sahib*, con decorazioni intarsiate, che ricopre solo il tavolo, per mettere in risalto ulteriormente la zona del palco più importante, ovvero il trono del *Guru Granth Sahib*.<sup>xxvii</sup> Un ambiente vicino alla sala del *sangat* è adibito a stanza del riposo del libro sacro, dove viene riposto la sera al termine dei rituali, avvolto in un pezzo di stoffa detto *rumala*. Un ulteriore spazio, solitamente abbastanza grande, è destinato alla sala mensa, il *langar*, vicino la quale vi è la cucina dove le vivande vengono preparate e le stoviglie lavate.<sup>xxviii</sup> Anche qui vi sono tappeti per terra, su cui la gente si siede per mangiare e bere e altri lavelli per poter lavarsi le mani dopo i pasti. Vi è, inoltre, una stanza più piccola allestita con scaffali e librerie, utilizzata come biblioteca, dove sono conservati libri sulla storia e la dottrina sikh in italiano, redatti dalla Sikhi Sewa Society e la Sikh Culture, come anche in inglese e panjabi, oltre che libri di storie per bambini o per imparare a scrivere in *gurmukhi*, l'alfabeto panjabi. Sulle pareti interne dei vari ambienti sono appesi poster, quadri raffiguranti i guru, i *sant*, aneddoti della storia del Sikhismo, come anche foto delle vittime del genocidio degli anni Ottanta.<sup>xxix</sup> Al di sopra di ogni edificio vi è una piccola bandiera arancione,<sup>xxx</sup> con sopra il simbolo del *Khalsa*, chiamata, *nishab*, che rende nota la presenza di un *gurdwara* anche a distanza. Le piccole differenze riscontrate durante la ricerca sono i dettagli che rendono unici i centri di culto agli occhi di chi li frequenta, come ad esempio l'ubicazione, i paesaggi esterni, la struttura stessa. Proprio da questi particolari si comprende quanti fondi dispongono i centri, da quanto tempo sono attivi e quanta gente vi si raccoglie settimanalmente.

<sup>xxvii</sup> Nel caso del *temple* di Montecchio Maggiore, l'altare poggia direttamente a terra e non su una superficie piana di sostegno.

<sup>xxviii</sup> Per quanto riguarda il *temple* ravidassia, a causa della mancanza di spazio e l'affluenza dei fedeli, soprattutto il giorno in cui ho fatto visita a tale luogo di culto, ovvero durante lo *Shobha Yatra*, di fronte al centro, dalla parte opposta del ciglio della strada, c'è un capannone blu, che funge da sala del *langar*.

<sup>xxix</sup> All'interno del centro di culto ravidassia non è presente la biblioteca, in quanto le associazioni religiose che redigono libri a fine divulgativo sono tutte sikh, ma è in corso una mobilitazione per tale scopo.

<sup>xxx</sup> Durante la ricerca ho notato che i ravidassia non fanno uso dell'arancione, ma del color salmone. Un dettaglio che evidenzia la presa di posizione secessionista del movimento.

*Il rituale domenicale*<sup>xxxii</sup>

Il rituale domenicale<sup>xxxii</sup> è un riadattamento dovuto al calendario lavorativo e festivo italiano, infatti, secondo le interviste informali effettuate, in Panjab non vi è un giorno specifico in cui ci si riunisce. La giornata al tempio inizia alle 8 con l'arrivo dei primi fedeli, a metà mattinata le preghiere si fermano per poter fare colazione nel *langar*, riprendendo alle 11, per poi giungere alle 12 in cui si registra un maggiore afflusso di fedeli. Tutto si conclude verso le 14, dopo di che alcuni si spostano nel *langar*, altri, invece, si avviano verso casa. Prima della cerimonia è eseguito il *Parkash Karna*, ovvero il *Guru Granth Sahib* viene posto dalla sala del riposo nella sala del *sangat*, trasportandolo sul capo in segno di rispetto, con l'accompagnamento di inni cantati e avvolto nel *rumala*. Al termine della funzione, la sera, avviene lo stesso iter, detto *sukhasan*, per cui il libro viene ricollocato nella stessa sala. Il rituale domenicale si scandisce in diverse fasi, innanzitutto vi è la preghiera iniziale, che è l'*Hukam laina*, ovvero «prendere l'ordine» del giorno, secondo cui l'operatore rituale, il *granthi*,<sup>xxxiii</sup> apre il libro sacro, legge il primo inno che appare sulla pagina sinistra e lo commenta.<sup>xxxiv</sup> L'*Ardas* è la preghiera di supplica che scandisce la fine del rituale, per cui ci si alza in piedi e si ascolta in silenzio, terminata, poi, ci si inchina e si attende la *prashad*.<sup>xxxv</sup> La pratica dei fedeli consiste nel purificarsi prima di entrare nella sala del *sangat*, perciò porre le scarpe nelle apposite scarpriere prima, lavarsi le mani e, dove è presente l'apposita bacinella, immergere i piedi e infine coprirsi il capo. Entrati nel tempio, ci si avvia nella sala del *sangat*, ci si avvicina al palco, ci si inchina dinanzi al *Guru Granth Sahib* e se si vuole, si può fare una donazione, ponendo il denaro nell'apposita cassetta.<sup>xxxvi</sup> A seguire dall'inchino, ci

<sup>xxxii</sup> Nei centri di culto sono organizzati anche altre celebrazioni come ad esempio matrimoni o riti per la nascita di un figlio (Bertolani 2013).

<sup>xxxiii</sup> Ogni settimana il rito viene anticipato il sabato pomeriggio per coloro che non possono parteciparvi il giorno seguente.

<sup>xxxiv</sup> Il *granthi* è una persona specializzata, formatasi presso il Shahid Sikh Missionary College ad Amritsar, gestito dalla Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee. Cfr. sito ufficiale della Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee <<http://sgpc.net/>> [10/10/17].

<sup>xxxv</sup> Il *Guru Granth Sahib* presenta oltre che il testo in lirica, anche dei passaggi scritti in arabo e persiano, trascritti in *gurmukhi*, per cui è necessaria la traduzione da parte del *granthi*.

<sup>xxxvi</sup> L'offerta a dio preparata solitamente con zucchero, burro e farina, ma anche con frutta secca, cocco e petali di fiori.

<sup>xxxvii</sup> I soldi raccolti sono utilizzati per autofinanziare il tempio stesso, in particolar modo per

si dispone seduti per terra. La presenza al rituale, comunque, non è restrittiva. I fedeli possono spostarsi tranquillamente nelle altre sale, andare a mangiare e bere nel *langar*, andare in biblioteca o stare fuori a conversare. Nella sala del *sangat*, infatti, vi è sempre un leggero brusio di persone che chiacchierano senza troppo dilungarsi o di bambini e bambine che giocano, rincorrendosi persino per la stanza, senza essere ripresi dagli adulti, perciò, durante il rituale non regna un silenzio sacrale.

### *I partecipanti*

Il numero dei partecipanti varia considerevolmente a seconda della grandezza, l'antichità, l'ubicazione del centro di culto. In base a una stima, data dall'osservazione partecipante, il numero dei frequentatori può variare dai 50 ai 200. Per quanto riguarda il profilo lavorativo dei partecipanti, esso si può dedurre, in linea generale, dall'elevata presenza di indiani panjabi sikh in provincia e dall'alto tasso di occupazione presso le concerie di Arzignano, nell'industria metalmeccanica di Lonigo e nel settore delle vendite e della pubblicità.<sup>xxxvii</sup> Riguardo le fasce di età, ho potuto notare, durante la ricerca sul campo, la forte presenza di famiglie con bambini, anche neonati, e figli pre-adolescenti e adolescenti o di giovani poco più che ventenni in tutti i *gurdwara*. La minor presenza di ragazzi intorno ai 25 anni, notata soprattutto considerando l'età dei miei interlocutori e le esperienze svolte all'estero, raccontatemi da quelli più grandi, ne ho dedotto che non fossero presenti in quanto fuori dall'Italia per esperienza lavorativa o di studio. Per quanto concerne le ragazze della stessa età, considerando le difficoltà nel poter parlare con loro, ho supposto che fossero sposate, quindi occupate con i figli durante la funzione, lo stesso discorso vale per gli

l'affitto dello stabile, per le spese generali a partire dalle bollette alle vivande e bevande, stoviglie, tessuti, prodotti per la pulizia. Nel momento in cui vi è la possibilità finanziaria e l'opportunità, si investe nel *gurdwara*, acquistando lo stabile vero e proprio. In un caso mi è stato accennato al fatto di aiuti finanziari da parte di *gurdwara* esteri, situati in altre zone del Nord Europa. In diverse occasioni, tuttavia, mi è stato sottolineato che i membri del comitato non ricevono denaro per il ruolo che hanno e come il servizio sia tutto a titolo gratuito e di volontariato.

<sup>xxxvii</sup> Secondo l'intervista effettuata a un sindacalista della CISL, alla mia richiesta riguardo il coinvolgimento degli immigrati indiani nei sindacati, mi ha specificato che un elevato numero di immigrati indiani, che vivono nella provincia di Verona, lavorano come trasportatori.

uomini sopra i 30 anni. Vi è una presenza, seppur minima, di anziani, dovuta alla possibilità di ricongiungere i genitori oltre i 60 anni.<sup>xxxviii</sup>

### *La distribuzione spaziale e la divisione per sesso*

Appartenere e frequentare un determinato luogo e contesto significa conoscere e incorporare determinate abitudini e codici di comportamento, a cui non si è estranei completamente, ma in parte si è acquisiti prima. Ai ragazzi della seconda generazione, sia i nati in India e cresciuti in Italia che quelli nati e cresciuti qui, vengono riproposti modi di socializzazione diversi rispetto ad altri luoghi in cui si relazionano nella quotidianità, a partire dalla scuola, oppure dai centri dopo scuola, o ancora possibili centri sportivi, dove sono in contatto con coetanei, non solo italiani, ma anche di altre nazionalità o di origini diverse. A coloro che frequentano i centri di culto, perciò, viene insegnato come relazionarsi con i coetanei, in particolare dell'altro sesso. Si rimarca così una forte divisione tra maschi e femmine. Innanzitutto la distribuzione per sesso, a prescindere dall'età, è evidente e riscontrabile in tutti i centri di culto, nello specifico nella sala del *sangat*, come anche nella stanza del *langar*, dove però la divisione non segue dei posti prestabiliti, come nel caso della sala del rituale in cui le donne si dispongono sempre a sinistra, mentre gli uomini a destra.<sup>xxxix</sup>

Durante le visite, inoltre, ho notato come anche i movimenti e la permanenza dei fedeli all'interno dei *gurdwara* sono diversi a seconda del sesso e dell'età. Un particolare osservato è la presenza di soli uomini a colloquiare fuori il tempio durante la cerimonia, sia sposati che non. Le donne si muovono perlopiù tra la stanza della mensa e quella del *sangat*, le ragazze sono solitamente accompagnate da donne sposate oppure si muovono in gruppo. Inoltre, è raro incontrare una ragazza da sola che staziona in una zona dove solitamente ci sono gli uomini, per esempio nello spazio esterno al *gurdwara*, oppure che conversi con uno o più ragazzi, che non siano parenti. Non è insolito, invece, trovare una donna sposata che in compagnia del marito si ferma a colloquiare con altri uomini. La distribuzione e lo stazionamento dei partecipanti, perciò, segue delle norme di comportamento ben precise e restrittive, soprattutto per le ragazze non sposate, che non possono restare sole o parlare con

<sup>xxxviii</sup> Si veda sopra Caratteristiche della migrazione: reti familiari.

<sup>xxxix</sup> Con il termine sesso faccio riferimento a quello biologico. In questa sede non mi addentrerò nella questione di distinzione tra sesso biologico e genere.

i ragazzi. Al contrario le donne sposate hanno più libertà nel muoversi anche da sole all'interno dello spazio e parlare con gli uomini che non siano dei parenti. I comportamenti, perciò, devono esseri concordi con le regole del rispetto della famiglia e dell'onore familiare, l'*izzat*, in un luogo pubblico, dove l'intera comunità può vedere, riconoscere e giudicare.<sup>xl</sup> Vi è quasi un'impossibilità nel relazionarsi pubblicamente all'interno del centro di culto, in particolare per i giovani di sesso opposto. I momenti di socializzazione avvengono soprattutto durante i campus estivi,<sup>xli</sup> durante le lezioni e la preparazione ai contest, tenutesi all'interno dei centri di culto, oppure proprio durante i *Nagar Kirtan*.

### *La diversificazione dei centri di culto*

Una caratteristica del territorio è l'elevata presenza di centri di culto in rapporto al numero degli abitanti, in confronto anche ad altre regioni italiane (Bertolani 2013). Tale questione è stata affrontata in maniera velata dai miei interlocutori e, inoltre, è interessante notare come le risposte fossero differenti a seconda della generazione. La prima, infatti, tendeva a mettere in chiaro la non conflittualità tra i diversi *gurdwara*, motivando la diversificazione per un fatto prettamente pratico, ovvero la possibilità per i sikh distribuiti su tutto il territorio, di avere un luogo di culto più vicino e da raggiunge più facilmente, realtà,

<sup>xl</sup> L'onore familiare è uno dei valori fondamentali su cui poggia il sistema familiare panjabi che è patrilineare, patriarcale e di gruppo corporato, fondato su regole matrimoniali di endogamia castale ed esogamia di lignaggio. Esso si oppone alla *sharam*, la vergogna causata da una cattiva reputazione, dovuta alla trasgressione al codice comportamentale a cui ogni individuo deve attenersi per il bene dello status familiare. In particolare, le ragazze nubili rappresentano le custodi dell'*izzat*, motivo per cui devono seguire delle regole molto restrittive, soprattutto in luoghi pubblici. Determinante è il giudizio degli altri membri di una comunità per il riconoscimento di una buona o cattiva nomea, per cui il pettegolezzo si fa regolatore del giusto comportamento. Per comunità si può intendere un nucleo familiare ristretto, la famiglia in senso allargato, i frequentatori del centro di culto o gli immigrati locali fino ad arrivare alle collettività translocali, nazionali e addirittura internazionali, dipende perciò dal contesto preso in considerazione. Cfr. Ballard 1982, 1990; Bertolani 2011.

<sup>xli</sup> Hanno luogo nei mesi di luglio e agosto per permettere ai ragazzi di parteciparvi, in quanto non sono occupati con la scuola. In tale occasione si svolgono lezioni e contest di musica, lezioni di panjabi, e anche corsi per adulti dedicati alla lettura e interpretazioni di passi dal *Guru Granth Sahib* e alla storia del Sikhismo. Oltre a ciò, durante il resto dell'anno, nei pomeriggi o durante i rituali domenicali si svolgono classi di musica, lezioni e interpretazioni di testi dal *Guru Granth Sahib* e corsi di panjabi destinati ai bambini per permettere a chi è nato in Italia o trasferitosi a pochi anni di vita, di imparare a capire e a parlare panjabi, ma anche a leggerlo e scriverlo.

comunque, effettiva. La seconda, invece, dichiarava in maniera sommaria che le cause sono dovute proprio a conflitti all'interno di un *gurdwara* stesso, che possono essere determinati da scontri riguardo la gestione del centro di culto, sul tipo di rituali effettuati o su controversie dottrinali. Alla mia domanda del motivo per cui si vengono a creare queste scissioni, più di una volta mi è stata data la stessa risposta, ovvero, per un fatto di prestigio, di reputazione e di status sociale all'interno della comunità stessa, a seguire, la dichiarazione per cui i membri del comitato di gestione non guadagnano soldi per il ruolo che svolgono.<sup>xlii</sup> La questione dello status, dell'*izzat* viene sminuita dai miei interlocutori, non per il ruolo in sé, ma per la conseguenza che comporta, ovvero la divisione della comunità. Se per la seconda generazione tali processi sono distruttivi per l'unione, per la prima hanno un significato differente, ovvero sono necessari per l'affermazione locale all'interno della comunità immigrata stabilitasi nella valle del Chiampo.<sup>xliii</sup> Il prestigio, perciò, necessita riconoscimento da parte dei frequentatori dei *gurdwara*, per cui il campo su cui si muove la competizione è quello dei servizi ma soprattutto della performance rituale. H mi ha spiegato, infatti, che la preferenza di determinati rituali, la pratica o meno dello *shrinam*,<sup>xliv</sup> il tipo di predica

<sup>xlii</sup> Il comitato è l'organo interno che si occupa dell'organizzazione del *gurdwara in loco*. Esso è costituito dalle 6 alle 12 persone, a seconda della grandezza del centro di culto. Vi è il presidente, che si fa portavoce del comitato, il segretario, che si occupa della burocrazia, come ad esempio l'ottenimento dei permessi da parte del comune, e il resto dei membri del consiglio decisionale (H, 09/07/17, Lonigo). La nomina del presidente è effettuata per votazione tra i membri stessi, i quali a loro volta si autocandidano per tale ruolo volontariamente (Bertolani 2013). Al comitato spetta la gestione intera del centro di culto, perciò i compiti variano dalla scelta del *granthi*, alla programmazione degli eventi, come i *Nagar Kirtan*, l'organizzazione dei campus estivi, la celebrazione di matrimoni, come anche le questioni prettamente pratiche, quindi organizzazione della pulizia, dell'allestimento dell'altare, del servizio del *langar*, mansioni svolte nella pratica dai *sewadar* del *sangat*. Inoltre, è necessario sottolineare che il presidente e in generale i consiglieri si occupano dei rapporti con le istituzioni locali, oltre che per motivi puramente burocratici con i comuni e le questure, altresì come rappresentanti della comunità sikh per eventi pubblici a scopo divulgativo, organizzati da associazioni, scuole, ULSS (Bertolani 2012).

<sup>xliii</sup> Il comportamento onorevole per un uomo è quello di pensare sempre al bene della famiglia intera, per cui collaborare con gli altri membri. Tale lealtà e collaborazione, allo stesso tempo, determina un clima di competizione all'interno del nucleo stesso, in quanto chi porta a compimento degli obiettivi, finalizzati al benessere comune, migliora la propria reputazione e dà dimostrazione delle proprie abilità, che rendono un uomo tale, un businessman, il quale riesce a provvedere al bene di tutti. A fronte di ciò, bisogna considerare tale principio nel contesto migratorio della prima generazione (Ballard 1990; Bertolani 2011).

<sup>xliv</sup> Tecnica meditativa, consistente nel «ricordare» il nome divino, primo passo per l'ottenimento

del *granthi* o anche i cantanti di *Kirtan*,<sup>xlv</sup> sono altri fattori che influenzano il flusso dei credenti nel *gurdwara*. La scelta di persone professioniste da invitare, di cantanti più qualificati è anche un modo per perfezionare le performance e attirare gente, alimentando così la competizione tra i centri di culto, il cui fine è il miglioramento della reputazione e dello status del comitato.<sup>xlvi</sup> Se si considera, invece, la questione transregionale per il caso dei *gurdwara* sikh, la competizione è mossa sia sul piano del riconoscimento dei *gurdwara* nel contesto italiano che in quello internazionale.<sup>xlvii</sup>

### *Il senso di appartenenza*

Il *gurdwara* assume un significato diverso, ma non opposto, per le generazioni. Per la prima, il centro di culto è il luogo dove rifugiarsi dal *displacement* della fase iniziale della migrazione,<sup>xlviii</sup> da eventuali incompatibilità culturali quotidiane, dalla paura di non essere più riconosciuti nel gruppo di cui ci si sente di appartenere, che sia sikh, panjabi, o di indiani, ma anche dalla reiterazioni dei valori con cui i genitori crescono i propri figli nell'intimo della casa, ovvero quello dell'*izzat*, del rispetto della famiglia e dell'evitamento della *sharam* all'interno di uno spazio pubblico panjabi.<sup>xlix</sup> Per la seconda generazione i *gurdwara* hanno un significato differente, determinato dalle reiterazioni e la conferma in un luogo pubblico di un sistema di valori che apprendono nell'ambiente intimo familiare e che non

della liberazione. Cfr. McLeod, 2005.

<sup>xlv</sup> I canti devozionali sono intonati da bambini e ragazzi adolescenti, a suon di *tabla* e *harmonium* o anche da professionisti tra la lettura e il commento del testo da parte del *granthi* durante il rituale domenicale.

<sup>xlvi</sup> Il caso del *temple* ravidassia, tuttavia, è differente, in quanto è influenzato da motivazioni internazionali, dopo l'attentato di Vienna. Vi è più coesione tra i centri distribuiti per le regioni del nord Italia, in particolare per l'evento di *Shoba Yatra*.

<sup>xlvii</sup> Per approfondimenti circa il contesto internazionale cfr. Bertolani e Singh 2012.

<sup>xlviii</sup> Il comitato fornisce anche servizi assistenziali a chi ne ha bisogno, per esempio viene messo a disposizione, da parte di tutti i *gurdwara* con cui ho avuto a che fare, il servizio di vitto e alloggio per poche notti in caso di necessità, oppure aiuto per chiarimenti di qualsiasi tipo riguardo a documenti oppure burocrazia. Il *gurdwara*, perciò, diviene, per chi lo frequenta un luogo di culto, di assistenza pratica, un'istituzione che eroga dei servizi che non sono presenti sul territorio (Bertolani 2007).

<sup>xlix</sup> È necessario precisare che questa non è l'unica modalità di trasmissione del senso di appartenenza alla comunità panjabi, ma avendo io analizzato i centri di culto, descrivo una delle possibilità

riscontrano in altri luoghi pubblici locali, in cui sono abituati a relazionarsi e a socializzare, creando, così, in loro un senso di appartenenza anche a quel mondo culturale ben preciso. H, nato in India ma trasferitosi in Italia all'età di sei anni, nel 1998, mi ha fatto notare come essere diverso fisicamente e culturalmente rispetto agli altri, che siano locali o altri immigrati, non è sempre semplice e dipende soprattutto dalla fase della vita. Se durante gli anni della frequentazione delle scuole elementari, non si riscontrano grossi problemi di discriminazione o di incomprensioni, la questione si complica durante il periodo delle medie, per poi attenuarsi alle superiori. Durante l'età di transizione, che è il periodo della pre-adolescenza, si sviluppa un sentimento di appartenenza, di necessità di sentirsi membro di un gruppo, di esserne riconosciuto come parte integrante, soprattutto per le seconde generazioni, che devono integrare due frastagliati mondi in cui si muovono, culturalmente non sempre conciliabili. Tali incompatibilità possono essere riscontrate anche rispetto a dei semplici comportamenti, che hanno significato opposto nei due contesti culturali. A tal proposito infatti, al mio apprezzamento sul fatto che i bambini possono correre liberi anche nella sala del *sangat*, durante la preghiera, contrariamente che nelle chiese durante la liturgia, H mi ha risposto dicendo che proprio al *gurdwara* possono scatenarsi, essere se stessi, in quanto a scuola trovano difficoltà e non possono farlo. Il centro di culto, perciò, diviene un luogo sicuro dove poter esprimere delle abitudini, dei gesti, dei modi di fare, normali in alcuni contesti che possono essere fraintesi, invece, in altri come a scuola, al doposcuola o in altri possibili luoghi locali di socializzazione. Il senso di appartenenza permette di sentirsi parte di un gruppo, di non percepirsi come diversi, di essere se stessi, evitando fraintendimenti in un posto sicuro e intimo, dove determinate abitudini e regole di comportamento sono incorporate e quindi del tutto spontanee, senza temere di sbagliare o saper di poter sbagliare ed essere scusati, come mi ha spiegato L, ravidassia, durante l'intervista semi strutturata registrata.<sup>1</sup> Vi è anche la eventualità che i ragazzi, che hanno frequentato da bambini il centro, decidano di abbandonare l'abitudine di andare al *gurdwara*, come forma di protesta, di rifiuto, di non condivisione di dinamiche interne, che porta, per l'appunto, a non sentirsi parte di quella comunità specifica. Ad esempio, la sorella di L, M, ravidassia, trasferitesi in Italia nei primi anni di vita, mi ha raccontato, dopo l'accusa goliardica del fratello di essere razzista nei confronti degli indiani, che non odia o rinnega le sue tradizioni, le sue

<sup>1</sup>L, intervista registrata, 22/07/17, Vicenza.

origini, ma rifiuta alcune dinamiche, come il caso delle ragazze che si recano al *gurdwara* ogni domenica, solo per vedere i ragazzi e viceversa. Preferisce, quindi, andarci solo durante le feste più importanti, mettendo in luce, così, ciò che ama di quella parte del mondo a cui si sente di appartenere.<sup>li</sup>

### *Nagar Kirtan*

I *Nagar Kirtan* sono delle processioni religiose, per cui i membri del *sangat* camminano per le vie della città, *Nagar*, declamando dei canti devozionali, *Kirtan* per l'appunto, in onore del *Guru Granth Sahib*, che viene portato dinnanzi il corteo su una portantina. In Italia tali processioni sono organizzate a marzo e aprile per i festeggiamenti del *Vaisakhi*,<sup>lii</sup> corrispondente all'inizio dell'anno secondo il calendario sikh, che oltre a scandire la fine del primo ciclo agricolo, è la ricorrenza per celebrare il giorno dell'inaugurazione della fondazione del *Khalsa* (McLeod 2005). Lo svolgimento del *Nagar Kirtan* segue uno schema preciso, per cui non ho notato ampie differenze tra gli eventi organizzati dai diversi centri di culto.<sup>liii</sup> Lo schema principale prevede il raccoglimento dei devoti presso i *gurdwara* in mattinata, si recita l'*Ardas* mentre nel *langar* si distribuiscono vivande, per poi partire per la processione a mezzogiorno. Il *Guru Granth Sahib* viene disposto sul *Palki Sahib*, caricata a sua volta su un camioncino di piccole o grandi dimensioni, il quale viene adibito a portantina stessa. Il mezzo, così, viene decorato con festoni di fiori colorati, su cui prendono posto bambini, anziani, oltre che il *granthi* che conduce, tramite l'utilizzo di un microfono, le preghiere e i canti eseguiti dai bambini presenti sul veicolo o su un altro mezzo dietro, in caso di mancanza di spazio a disposizione. Durante la processione, davanti al camioncino, vi è una macchina conducente, dietro cui vi sono volontari che spazzano la strada, in segno di purificazione della via su cui passerà il libro sacro. Dietro ai volontari, i *sewadar*, sfilano i *Panj Nishanci*, i cinque portabandiera, seguiti dai *Panj Pyare*, i cinque beniamini. I primi

<sup>li</sup> M, 22/07/17, Vicenza.

<sup>lii</sup> Trascritto anche *Baisakhi* (McLeod 2005).

<sup>liii</sup> I *Nagar Kirtan* a cui ho partecipato sono stati quelli organizzati dai *gurdwara* di San Bonifacio, Chiampo, svoltosi a Vicenza, lo *Shobha Yatra* ravidassia a Montecchio Maggiore e infine a quello di Novellara, in provincia di Reggio Emilia per l'importanza storica che assume quest'ultimo, in quanto qui si è stato fondato il primo *gurdwara* ufficiale in Italia.

portano con sé il *nishan*, la bandiera sikh di color arancione su cui è rappresentato il *Khanda*. I secondi, invece, che portano con sé delle spade, rappresentano la comunità dei fedeli iniziati, secondo la tradizione del *Khalsa*, di cui si fanno rappresentanti durante l'evento (McLeod 2005; Sikhi Sewa Society - *NagarKirtan* e *Gurdwara*).<sup>liv</sup> Dietro la portantina si concentra la processione, alternata da altri mezzi su cui vi sono bevande e vivande distribuite alla gente da altri *sewadar*. Questi ultimi, infatti, li elargiscono direttamente dal mezzo, oppure passando tra i partecipanti e donando il necessario, altri invece, si occupano di raccogliere i rifiuti. Anche agli spettatori, perlopiù gente del posto, viene offerto da mangiare e da bere, compresa la *prashad*. Oltre a ciò vi sono dei volontari che distribuiscono libri, dépliant e altro materiale informativo sui sikh, redatti dalla Sikhi Sewa Society o dalla Cultura Sikh. Durante il cammino, il *Palki Sahib* viene fatto fermare per dare la possibilità a chi non ha potuto assistere alla preghiera del mattino, di fare l'offerta al *Guru Granth Sahib*. Dopo aver percorso il tragitto prestabilito, si giunge in uno spiazzo, dove sono allestiti oltre gli stand delle vivande e delle bevande anche il palco da cui vengono pronunciate preghiere, discorsi religiosi e di ringraziamento in panjabi, nei confronti del comune in cui si è svolto il corteo e verso i rappresentanti di altri *gurdwara* presenti all'evento. Questi aspetti più istituzionali sono alternati da spettacoli, come recitazioni di poesie o in particolare di esibizioni di *gatka*, ossia l'arte marziale sikh per cui due concorrenti, di solito bambini e ragazzi, si sfidano con delle armi, a seconda del grado di avanzamento nella disciplina, con bastoni, *chakar* o spade (McLeod 2005). Al termine del programma, il corteo ridotto, si raccoglie nuovamente dietro al camioncino per far ritorno al *gurdwara*.

### *I partecipanti*

Il numero dei partecipanti varia a seconda del *Nagar Kirtan*. Da una stima, data dall'osservazione etnografica, la cifra degli aderenti sikh, tra chi ha partecipato alla processione e chi si è presentato solo agli stand, sia a Vicenza che a San Bonifacio, variava dalle 200 alle 300 persone. Nel caso dello *Shobha Yatra*<sup>lv</sup> di Montecchio Maggiore, invece, il numero era

<sup>liv</sup> Non presenti durante lo *Shobha Yatra* ravidassia, in quanto emblemi del *Khalsa*, da cui i ravidassia rivendicano la secessione.

<sup>lv</sup> Processione religiosa, con cui i ravidassia nel vicentino indicano il *Nagar Kirtan*.

molto più elevato, in quanto l'evento ha raccolto fedeli da tutto il nord e centro Italia, quindi il dato stimato è stato sulle 2500 persone circa. Oltre la presenza di famiglie, con figli di tutte le età, ho notato una forte presenza di ragazzi e ragazze, la cui età media era intorno i 25 anni. La disposizione delle persone durante la processione è secondo il sesso, ma non vi è una divisione marcata. Ci sono coppie di moglie e marito che proseguono insieme, in particolare in presenza di figli piccoli. Le famiglie con bambini di pochi mesi, invece, camminano con i passeggini in fondo al corteo. Le donne che non sono accompagnate dai mariti, in quanto assenti al momento della processione, sfilano in gruppi di amiche o parenti. Vi è una tendenza delle donne a camminare al centro, mentre gli uomini solitamente ai lati.

### *Le tattiche creative*

La mia partecipazione a diversi *Nagar Kirtan* mi ha permesso di osservare diverse dinamiche. Innanzitutto, dal punto di vista sociale, l'obiettivo dell'organizzazione di tali processioni è quello di farsi conoscere dalla comunità locale, di rendersi visibili nello spazio pubblico, di solito, nella città dove ha sede il centro di culto. Il tentativo di trovare un posto in esso è necessario anche per distinguersi da altri gruppi di immigrati, che possono ledere la reputazione dei sikh, nel quadro della politica di riconoscimento delle minoranze secondo il credo religioso; in tal caso lo scopo è far comprendere la non affiliazione con l'Islam, in quanto, spesso il turbante è associato alla fede musulmana (Bertolani, Ferraris and Perocco, 2011; Ferraris e Sai 2014). Oltre a ciò, questi eventi reiterano i sistemi di valori che solitamente sono confinati in altri luoghi, come quello della casa o del *gurdwara* stesso, rendendoli più espliciti. Tali occasioni, comunque, sono fondamentali in quanto permettono di raccogliere in un unico luogo, sikh o ravidassia, provenienti dalla provincia o da altre regioni di Italia. Questo dà la possibilità di rivedere parenti o amici che vivono in altre zone o che non si ha l'occasione di incontrare nella quotidianità. L'avvenimento ha maggiore valenza per i giovani non sposati, poiché diviene un'occasione per fare nuovi incontri (Azzeruoli 2013, p. 140). La socializzazione, tuttavia, deve muoversi secondo le norme di comportamento apprese in casa o al *gurdwara*. Il fattore che più mette in guardia e a disagio in particolare le ragazze è lo sguardo e il pettegolezzo che può scaturire da ogni loro minima azione. Per tale motivo, la socializzazione non può avvenire tramite la comunicazione esplicita ed aperta per cui le tattiche devono passare inosservate ed evitare di creare dei sospetti.

La mia partecipazione al *Nagar Kirtan* di Novellara insieme a un gruppo di ragazzi di seconda generazione, mi ha permesso di osservare e prendere parte attivamente a tali esca-motages. Per esempio, E aveva tatuato sul braccio il nickname con cui è iscritto sul social network Facebook. Il suo amico L mi ha spiegato che nel caso in cui avesse visto delle ragazze che gli sarebbero potute interessare, avrebbe arrotolato le maniche della *kamiz*, in modo da mostrare il suo nome e permettere loro di cercarlo su Facebook. Una strategia simile mi è stata descritta da N, che mi ha raccontato un episodio a cui ha assistito durante un *Nagar Kirtan*, ovvero di un ragazzo che dopo aver fatto scivolare un bigliettino di carta su cui aveva scritto il proprio numero di telefono davanti a una ragazza, ha chiesto con tono alto per quante volte avrebbe dovuto farlo cadere, affinché la ragazza lo prendesse e lei, a sua volta, gli ha risposto se avesse capito che non era interessata a prenderlo.<sup>lvi</sup>

La socializzazione in sé non avviene direttamente durante la processione, ma qui si sviluppa solo l'incipit, perciò, il resto avviene tramite i social network o i cellulari, in un secondo momento, lontano dagli occhi indiscreti degli altri. Da questi casi presi in considerazione, si possono notare dei fatti che li accomunano, ovvero che spetta alle ragazze se accettare o meno lo scambio dei contatti e che non sono mai loro a dare inizio alla comunicazione, probabilmente a causa della maggiore attenzione che attirerebbero una loro iniziativa. Tale comunicazione non può essere esplicita neanche tra due giovani che hanno una relazione, soprattutto se essa è segreta o non approvata dalla famiglia. Questa è la situazione che devono affrontare costantemente uno dei miei interlocutori, L, e la sua ragazza, B. L è un ragazzo ravidassia, di poco meno di 30 anni, che ha una relazione da circa 4 anni con B una sua coetanea sikh, la quale vive in Emilia Romagna. Si sono conosciuti proprio durante uno dei *Nagar Kirtan* organizzati dal *gurdwara* di Novellara. La loro unione non è mai stata accettata dai genitori della ragazza, in quanto L appartiene alla casta dei *Chamar* e di religione ravidassia, per cui permetterle di sposarlo porterebbe a un abbassamento dello status sociale della famiglia agli occhi degli altri.

Il loro rapporto è complicato maggiormente dal fatto di abitare in due regioni differenti e dall'impossibilità di potersi sentire tutti i giorni. Gli incontri sono molto rari, possono passare persino sei mesi tra uno e l'altro, considerando anche che potrebbe non presentarsi l'occasione per parlare durante un evento pubblico, come il *Nagar Kirtan*. Il rifiuto dei

<sup>lvi</sup> Diario di campo, 22/04/17, prov. Reggio Emilia.

genitori di B è tale che, nonostante siano consapevoli dell'esistenza di L, non lo conoscono fisicamente, questo, però, gli permette, di prendere parte alle processioni, passando inosservato. La mia presenza a Novellara è stata considerata da L come una «manna dal cielo», in quanto, sarei dovuta essere la mediatrice che gli avrebbe fatti incontrare. L'anno precedente, infatti, erano riusciti a vedersi e a parlarsi, in quanto i suoi familiari erano occupati con la preparazione di uno degli stand del cibo e delle bevande. Per tale motivo, lontano da occhi indiscreti e in mezzo alla fiumana di gente avevano avuto la possibilità di comunicare, non solo con il cellulare. L'anno della mia partecipazione, invece, i parenti di B non avrebbero preso parte al lavoro organizzativo dell'evento, per cui la difficoltà di un incontro, sarebbe stata maggiore, in quanto, avrebbero seguito la processione vicino B, non lasciandole la possibilità di utilizzare il telefono. Arrivati allo spiazzo degli stand, mi hanno consegnato una macchina fotografica, L mi ha spiegato che, fingendo di essere una dei tanti fotografi presenti all'evento, avrei dovuto scattare delle foto a B e i suoi parenti che erano intanto seduti sull'erba. L'idea era di avere un pretesto per potermi avvicinare a lei, fare finta di riconoscerla, sostenendo che ci eravamo incontrate l'anno precedente allo stesso evento, lei, di conseguenza, avrebbe dovuto tenermi il gioco, per poi proporle di andare a prendere un *pakora* insieme e chiacchierare. L'intento del piano, perciò, era di allontanarla dalla sua famiglia, di modo che potessero incontrarsi. Al momento della realizzazione, però, mentre lentamente, mi avvicinavo a loro, scattando foto agli altri partecipanti, B, che mi aveva vista parlare con L, perciò aveva capito chi ero fisicamente, ha iniziato a coprire gli occhi. In un primo momento ho pensato che si coprisse dal sole, ma il dubbio mi è sorto quando ha iniziato a coprirsi completamente tutto il viso. Per tale motivo, ho scritto un messaggio a L, per condividere questo dubbio, ma nel momento in cui ho rialzato lo sguardo, B era sparita, c'erano solo i parenti che prima la circondavano. Dopo aver guardato intorno, mandato un altro messaggio ad L, l'ho raggiunto. Spiegato l'accaduto, L ha mandato uno dei suoi amici, Y, per controllare dove fosse, per poi sapere al suo ritorno che si era semplicemente sdraiata sull'erba ma dalla mia prospettiva non era più visibile. Tale linguaggio del corpo da parte di B era un chiaro messaggio del suo rifiuto di prendere parte al piano. In quel momento abbiamo realizzato che era successo qualcosa, soprattutto durante il ritorno al *gurdwara*, i parenti, in particolare, la sorella, contraria alla relazione, la marcava stretta. Dopo tre settimane circa, ho contattato L, chiedendogli di B, se stesse bene e cosa fosse successo quel giorno. L, mi ha spiegato che la sorella lo aveva riconosciuto, per tale motivo temeva

che questo avrebbe potuto avere ripercussioni su di lui, su di lei e sulla loro relazione. Perciò nel caso di eventi pubblici, si reiterano le stesse distribuzioni secondo il sesso e le modalità di approccio tra ragazzi e ragazze, seguendo determinati principi, come l'assenza di un contatto diretto, l'impossibilità di un ragazzo e una ragazza di parlare da soli in luogo pubblico, l'idea che sia il ragazzo a fare il primo passo, la comunicazione non verbale, in particolare il significativo sguardo delle ragazze e il linguaggio del corpo.

### *Relazioni, legittimazioni e autodefinizioni*

Se le tattiche permettono di aggirare le regole, la conoscenza di esse consente di criticarle per giungere a dei compromessi tra la prima e la seconda generazione, come ulteriore tentativo di distinguersi dalla prima, complementare i due mondi culturali di cui si fa parte, evitando di essere esclusi sia dal mondo familiare panjabi che quello locale. Questo è evidente nella ricerca di negoziazione circa la scelta del partner da sposare. Il matrimonio è un rito di passaggio fondamentale, in quanto permette l'allargamento del nucleo familiare patrilineare, la possibilità di tenere intatta o migliorare l'*izzat* della famiglia e consente l'ereditarietà dei beni accumulati (Ballard 1990). In un contesto migratorio, in cui il gruppo corporato deve fare resistenza a un contesto culturale locale diverso, tale rito assume un momento di maggiore tensione, per cui l'acutizzazione dell'uso della pratica del matrimonio combinato è necessaria per consentire l'endogamia di casta e l'esogamia di lignaggio, di modo da preservare il prestigio sia economico che sociale (Mooney 2006).<sup>lvii</sup> L'idea alla base di questa pratica, comunque, è quella di scegliere la persona giusta per il benessere del proprio figlio, una persona con il medesimo status sociale, cresciuta con principi comuni e che abbia esperienze di vita simili, di modo che vi sia compatibilità sin da subito e per sempre tra la coppia e che appartenga a una famiglia rispettabile. In questa maniera si riduce il rischio di un possibile divorzio, portando allo sfaldamento del gruppo corporato, come anche all'intaccamento del prestigio della famiglia stessa. Una delle regole messa più in discussione è proprio il fondamento stesso del matrimonio combinato, ovvero che i genitori decidano il partner dei propri figli. La tattica per avere la possibilità di scelta è quella di

<sup>lvii</sup> Nella mia ricerca sono stati esclusi i casi di relazioni omosessuali, in quanto, *in primis*, non ho riscontrato esperienze di questo tipo tra i miei interlocutori, in secondo luogo, penso che sia un argomento molto complesso, che merita una ricerca a sé e uno spazio maggiore.

assicurare ai familiari la predilezione per una persona indiana o che lo sia almeno di origine (Ballard e Ballard 1977; Ballard 1978; Ballard 1990; Mooney 2006; Bertolani 2011a). Da qui si diramano due possibilità a seconda della mentalità della famiglia di appartenenza, ovvero quella di scegliere qualcuno della medesima casta o diversa, con la conseguenza, per quest'ultima, che la persona possa appartenere anche a una religione differente. Quando si trova il partner della stessa casta, l'unione dovrebbe prevedere poche difficoltà, a meno che non vi siano altre questioni messe in discussione per poter impedirla, come ad esempio il caso di alcolismo o di tabagismo di un parente della famiglia del partner del figlio.<sup>lviii</sup> Nel momento in cui si presenta il caso di opposizione per una relazione tra persone appartenenti a caste diverse e oppure a religioni differenti, invece, la lotta per questa relazione può durare anni, come anche per quelle tra coppie miste non accettate, ovvero l'unione tra persona indiana e non, includendone la possibilità che possa essere italiana o di altra nazionalità.

Il caso di L e B descritto sopra è significativo. I genitori di B le hanno combinato il matrimonio con un ragazzo sikh che vive in Emilia Romagna come B e che lavora in stalla. A tale provocazione, B, secondo i racconti di L, è solita rispondere che L ha delle buone qualifiche, che è quasi un ingegnere e che non vuole sposarsi con uno sconosciuto che lavora tutto il giorno. B, perciò, pone la questione del prestigio sull'aspetto della qualifica lavorativa e il livello di istruzione di L. La reazione di L a questa storia è l'attesa e la pazienza, infatti, come mi ha spiegato durante uno dei nostri colloqui, potrebbe senza problemi portare via con sé B a Vicenza, ma questo implicherebbe la completa rottura dei rapporti tra lei e la sua famiglia. I genitori, perciò, si appoggiano a un'idea conservatrice della scelta del partner, mantenutasi con la migrazione e un probabile isolamento nelle cascine emiliane, al contrario la figlia, mettendola sul piano dell'istruzione, vuole sottolineare come l'idea di appartenere a una casta riconosciuta come bassa, non implichi un tenore di vita precario, principi di vita differenti o inaffidabilità. Lo scontro di due mondi culturali e generazionali diversi è evidente fisicamente nel momento in cui la famiglia di B, durante il *Nagar Kirtan* la circonda, senza darle la possibilità di stare da sola, nonostante la sua età, e negandole l'utilizzo del telefono cellulare per poter comunicare. A tale restrizione fisica, B controbatte con una comunicazione non verbale, fatta di sguardi furtivi, scostanti e mosse strategiche come suddetto. Questo mette in luce, a mio parere, la questione dell'*izzat*, per cui pubblica-

<sup>lviii</sup> Si veda nota 7.

mente è necessario tenere un comportamento adeguato per preservare la reputazione e la rispettabilità della famiglia.

Casi che potrebbero essere considerati come estremi, in quanto fuoriescono completamente dalle regole matrimoniali sono i matrimoni misti,<sup>lix</sup> particolarmente rari, i cui dati sono riscontrabili anche nelle statistiche.<sup>lx</sup> Un esempio degno di analisi, a mio avviso, è quello del matrimonio misto tra un uomo italiano T, mio parente, e una donna indiana N. La coppia, sposata da 10 anni, quando N ne aveva 21 e T ne aveva 35, dovette affrontare diverse difficoltà prima del matrimonio, in particolare a causa del padre di N, contrario all'unione, in quanto T italiano. T ha conosciuto N in un negozio dove lavorava come commessa, perciò in un luogo che permetteva incontri con locali o altri italiani e stranieri. La frequentazione fu particolarmente complicata, a causa del contrasto da parte dei genitori, motivo per cui riuscirono a incontrarsi da soli in maniera clandestina solo un paio di volte in un intero anno. N, provava a convincere i parenti sull'affidabilità di T, ponendo la questione sul tipo di lavoro che svolge, che per privacy ometterò. Questo, però, non era un motivo valido per i parenti, preoccupati dal fatto che fosse un italiano, cresciuto secondo altri principi. Alla fine, la coppia, insieme all'aiuto dell'intermediazione di una parente di N che abita in Inghilterra, sposata con un uomo del posto, riuscirono ad avere l'approvazione del padre. La cerimonia avvenne a Novellara, secondo il rito sikh, un'altra in Puglia, secondo il rito cristiano e una terza in comune, quando N ha ricevuto la cittadinanza italiana anni dopo. Le dinamiche sono molto simili alla precedente. Innanzitutto è da sottolineare lo stato di emigrato di T, come quello di N, inoltre, lo scontro di due generazioni in questo caso ha una caratteristica diversa, in quanto N è nata e cresciuta in Panjab e trasferitasi relativamente tardi, rispetto agli altri miei interlocutori, ovvero a 17 anni. Ciò implica come anche N, nata e cresciuta in India, abbia posto la questione dell'affidabilità del proprio partner, secondo il criterio del lavoro per poter legittimare la propria unione.

<sup>lix</sup> I matrimoni misti con italiani sono considerati un tabù, in quanto porterebbero al disfacimento della famiglia, alla caduta dei valori e a una possibile emarginazione della comunità. Per approfondimenti cfr. Thapan 2016.

<sup>lx</sup> Cfr. Matrimoni celebrati in Veneto con sposi stranieri - sposi per nazione di cittadinanza, U.O Sistema statistico regionale, regione Veneto

<statistica.regione.veneto.it/jsp/matrimoni/matrimoni\_elab\_misti.jsp?&tipologia=330&tipologiadesc=India&x2=x00&serieStoriche=01&anno=null&annuale=04&territorio2=%27999%27&territorioVeneto2=1> [28/08/2017].

Ugualmente in questo caso, la restrizione familiare si è fatta pure fisica, ma ha preso la forma dell'allontanamento dalla famiglia, ovvero con la minaccia da parte del padre di cacciarla da casa. Il fatto che N lavorasse in un luogo pubblico, dove T aveva la possibilità di andare a farle visita e all'incapacità della famiglia di controllarla completamente, la potenziale espulsione di casa era l'unico modo per salvare la reputazione familiare. N, infatti, durante la conversazione, mi ha spiegato come il padre fosse preoccupato per tale rapporto, in quanto, in caso di fallimento e divorzio, lei non si sarebbe più potuta risposare, poiché non più vergine. Durante la cerimonia secondo rito sikh, N, mi ha raccontato come il padre si premurò di fare diversi nodi del *palla*<sup>lxi</sup> intorno alla mano di sua figlia, per evitare che potesse far cadere la stoffa, segno di cattiva sorte. Per quanto riguarda la strategia del partner non accettato, anche in questo caso, è stata l'attesa, ma anche una completa disponibilità e apertura al dialogo con il padre, quindi un rapporto reale e non della completa indifferenza circa la sua esistenza, come nel caso di L. Inoltre, a differenza di quest'ultimo, è la fondamentale presenza di un mediatore familiare che si fa promotore dell'unione contrastata, in quanto protagonista in prima persona. A seguire, la coppia T e N sono divenuti mediatori e patrocinanti dei rapporti misti, infatti il fratello di N, che ha 23 anni, ha una relazione con una coetanea del posto.<sup>lxii</sup>

Un ulteriore esempio di matrimonio misto è quello tra la sorella di L di 24 anni, M, e un uomo marocchino musulmano di 35, A. La coppia si è conosciuta nella pizzeria dove entrambi lavorano come dipendenti. A differenza dei primi due matrimoni trattati, in questo caso, non vi è stata nessun tipo di opposizione da parte della famiglia di M. Il matrimonio ha avuto luogo secondo il rito ravidassia, A si è dimostrato aperto e completamente disponibile al dialogo e a effettuare tale cerimonia, senza opporre resistenza. Entrambi sono nati nei propri paesi di origine, ma M si è trasferita quando era bambina, al contrario di A, arrivato a una ventina d'anni circa. Alle mie domande sul dove si fossero conosciuti, dopo avermi risposto, M mi ha specificato che entrambi non volevano coniugarsi con dei connazionali. M ha un rifiuto per alcune tradizioni e ha escluso la possibilità di sposarsi con un uomo indiano, che avrebbe potuto incarnare un bagaglio culturale che non condivide e a cui non si sente di appartenere. In questo caso, la soluzione adottata alla costrizione, che

<sup>lxi</sup> Il telo rosso posto sulla spalla dello sposo, di cui un'estremità è tenuta dalla mano dello sposo, mentre l'altra da quella della sposa durante la circumvallazione del *Palki Sahib*.

<sup>lxii</sup> T a N, 22/04/17, prov. Reggio Emilia.

non viene dai genitori, ma comunque da un ambiente culturale circostante, è stata quella di uscire da esso, e cercare un partner al di fuori dalla cerchia degli indiani immigrati. Mi sembra interessante sottolineare, comunque, che il background condiviso dai due coniugi è lo status di immigrati di entrambi, nati in un paese diverso, ma cresciuti in un altro, come nel caso del matrimonio misto tra T ed N.

Il caso di F, invece, è piuttosto diverso. F è una ragazza di 23 anni nata in India e trasferitasi in provincia di Vicenza all'età di 12. Ha una relazione da quattro anni con un suo coetaneo, conosciuto tramite il cugino. Durante uno dei nostri incontri, mi ha raccontato della scontentezza dei suoi genitori, in particolare della madre, per la scelta del partner, che nonostante appartenga alla sua stessa casta, non è ben visto, in quanto un suo parente faceva uso di sigarette in passato. Qui voglio sottolineare come F, che sostiene di essere sempre stata una figlia modello, di aver sempre rispettato la fiducia che i suoi riponevano in lei, si ribella all'idea di dover sposare uno sconosciuto. Vorrebbe sposarsi al più presto, anche se i genitori sono contrari all'unione, per evitare di dover continuare a vedere il suo ragazzo di nascosto per la città, in quanto, è sempre un rischio per l'onore della famiglia e della reputazione del padre, che è ben conosciuto nella comunità.<sup>lxiii</sup> La scelta del partner della stessa casta, perciò, non è sempre sinonimo di approvazione dell'unione.

La legittimazione dei casi presi in considerazione si pone, quindi, sulla messa in discussione di alcune regole matrimoniali, come sposare uno sconosciuto, oppure qualcuno della stessa casta, o ancora qualcuno che abbia necessariamente origini indiane. La questione del prestigio sociale, l'*izzat*, viene posta in un'altra maniera, ovvero tramite la condizione lavorativa che svolgono i partner oppure dalla condivisione di un vissuto simile, quello da emigrati, a prescindere dalla nazionalità. Le tattiche e i risultati dipendono necessariamente dal campo strategico in cui si muovono ovvero l'ambiente familiare a cui questi ragazzi appartengono. Mettendo in discussione la questione dei valori, riadattata al contesto locale, storico e del proprio vissuto, i soggetti si legittimano autodefinendosi, così, rispetto alla prima generazione e integrando i due mondi culturali di cui fanno parte ed a cui si sentono di appartenere.

A mio avviso, l'analisi delle negoziazioni delle seconde generazioni rispetto le prime, scaturite dalle discussioni circa i vincoli matrimoniali di tipo castali o nazionali, e del

<sup>lxiii</sup> F, 07/07/17, prov. Vicenza.

tentativo di legittimazione e di conciliazione di due mondi culturali diversi tramite una nuova interpretazione del concetto di *izzat*, in uno specifico ambiente familiare, comunitario e locale permetterebbe di evitare di ricadere nella retorica dell'immaginario orientalista in chiave religiosa (Bertolani 2016). Così facendo, diventa chiaro che la fede è solo una parte del contesto, uno dei punti di vista, e non l'unica prospettiva. Oltre a ciò, essendo l'identità negoziabile a seconda dei confini e con chi ci si relaziona, il rapporto tra la prima e la seconda generazione rivela la mutabilità della cultura. Se si considerano, infatti, queste piccole lotte quotidiane, determinate dallo scontro e incontro tra realtà culturali diverse, locali e globali, come dei meta processi del divenire culturale, ne consegue che l'analisi è necessaria anche per conoscere meglio le seconde generazioni e le terze che stanno nascendo, le quali si percepiscono anche come vicentine, venete e italiane, per poter capirle, riconoscerle in maniera differente rispetto come si è fatto per le prime e forse giungere a delle politiche multiculturali adatte, se non nazionali per lo meno locali.

### Bibliografia

- Annicchiarico, Anna. «Centri di culto panjabi nella Valle del Chiampo: riadattamenti e seconde generazioni». Tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale, Etnologia, Etnolinguistica, Università Ca' Foscari di Venezia.
- Azzaruoli, Vanessa. s.d. «Legami Tra Pianure: gli intermediari nella migrazione panjabi indiana in Italia». Scuola di dottorato di ricerca in Scienze Sociali Interazioni, Comunicazione, Costruzioni Culturali CICLO XXVI LEGAMI TRA, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata.
- Ballard, Catherine. 1973. «Family organization among the Sikhs in Britain. 1973». *New Community*, 2, 1973.
- , 1978. «Arranged Marriages in the British Context». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 6 (3): 181-96.
- Ballard, Roger. 1982. «South Asian Families». In *Families in Britain*, Routledge and Kegan Paul. London.
- , 1990. «Migration and kinship: the differential effect of marriage rules on the processes of Punjabi migration to Britain». In *South Asians overseas: migration and ethnicity*, a cura di Colin G. Clarke, Ceri Peach, e Steven Vertovec. Cambridge: Cambridge University Press.
- , a. c. di. 1994. *Desh Pardesh: the South Asian presence in Britain*. London: Hurst.

- Ballard, Roger, e Catherine Ballard. 1977. «The Sikhs: The development of South Asian settlements». In *Between two cultures: Migrant and minorities in Britain Britain*, a cura di J.L. Watson. Oxford: Basil Blackwell.
- Bertolani, Barbara. 2003. «I templi sikh e indu in provincia di Reggio Emilia come luoghi per l'auto-gestione di servizi sociali e assistenziali,». In *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale: un dialogo necessario*, a cura di Fabio Berti e Roberto De Vita. Milano: Franco Angeli Editore.
- . 2005. «Gli indiani in Emilia: tra reti di relazioni e specializzazione del mercato del lavoro». In *I Sikh, storia e immigrazione*, a cura di Domenica Denti, Mauro Ferrari, e Fabio Perocco. Milano: Franco Angeli Editore.
- . 2011a. «Le famiglie indiane». In *Famiglie ricongiunte. Esperienze di ricongiungimento di famiglie del Marocco, Pakistan e India*, a cura di Mara Tognetti Bordogna, 183-222. Torino: UTET editore.
- . 2011b. «Networking, transnazionalismo e famiglia». In *Famiglie ricongiunte. Esperienze di ricongiungimento di famiglie del Marocco, Pakistan e India*, a cura di Mara Tognetti Bordogna, 41-62. Torino: UTET università.
- . 2012a. «Emilia 'rossa': una terra solidale? Riflessioni a margine di uno studio di caso». In *Vivere da stranieri in aree fragili. L'immigrazione internazionale nei comuni rurali italiani*, a cura di Giorgio Osti e Flaminia Ventura. Napoli: Liguori.
- . 2012b. «Transnational Sikh marriages in Italy». In *Sikhs Across Borders: Transnational Practices of European Sikhs*, a cura di Knut Jacobsen e Kristina Myrvold. London; New York: Bloomsbury.
- . 2013. «I Sikh». In *Le religioni nell'Italia che cambia*, a cura di Enzo Pace. Roma: Carocci.
- . 2016. «Young Sikhs in Italy: A Plural Presence for an Intergenerational Dialogue». In *Young Sikhs in a global world: negotiating traditions, identities and authorities*, a cura di Knut A Jacobsen e Kristina Myrvold. London; New York: Routledge.
- Bertolani, Barbara, Federica Ferraris, e Fabio Perocco. 2011. «Mirror Games: A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies». In *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*, a cura di Knut Jacobsen e Kristina Myrvold. Farnham Surrey, England: Ashgate.
- Bertolani, Barbara, e Fabio Perocco. 2013. «Religious belonging and new ways of being "italian" in the self-perception of second-generation immigrants in Italy». In *Sites and politics of religious diversity in southern Europe: the best of all gods*, a cura di Ruy Blanes e Jose Mapril. Leiden; Boston: Brill.
- Bertolani, Barbara, e Iqbal Singh. 2012. «The Journey of Guru Granth Sahib to Italian Sikhs: Defining 'National' Leadership in Transnational Mass Media». In *Sikhs Across Borders: Transnational Practices of European Sikhs*, a cura di Knut Jacobsen e Kristina Myrvold. London ; New York: Bloomsbury.

- Brombin, Alice. 2010. «Salute e sicurezza nei racconti dei lavoratori della pelle del distretto conciario di Arzignano: evoluzione dell'immaginario di fabbrica». Laurea magistrale in Antropologia Culturale Etnologia Etnolinguistica, Università Ca' Foscari di Venezia.
- Compiani, Maria Josè, e Francesca Galloni. 2005. «I sikh in Lombardia». In *I sikh: storia e immigrazione*, a cura di Domenica Denti, Mauro Ferrari, e Fabio Perocco. Milano: Franco Angeli Editore.
- Conti, Rita Peca. 2005. «Il sikhismo. Profilo storico-dottrinale». In *I sikh: storia e immigrazione*, a cura di Domenica Denti, Mauro Ferrari, e Fabio Perocco. Milano: Franco Angeli Editore.
- Denti, Domenica, Mauro Ferrari, e Fabio Perocco. 2005. *I sikh: storia e immigrazione*. Milano: F. Angeli.
- Ferraris, Federica. 2009. «Going Rural and Urban at Once: Reflections from the Roman Sikh Context». *Journal of Contemporary Religion* 24 (3): 305-18.
- Ferraris, Federica, e Silvia Sai. 2014. «Sikhs in Italy: Khalsa Identity from Mimesis to Display». In *Migration and religion in Europe: comparative perspectives on South Asian experiences*, a cura di Ester Gallo. Farnham Surrey, England ; Burlington, Vermont: Ashgate.
- Gallo, Ester. 2005. «Unorthodox Sisters: Gender Relations and Generational Change among Malayali Migrants in Italy». *Indian Journal of Gender Studies* 12 (2-3): 217-51.
- , 2012. «Creating Gurdwaras, Narrating Histories: Perspectives on the Sikh Diaspora in Italy». *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, n. 6 (December).
- Gallo, Ester, e Silvia Sai. 2013. «Should we Talk about Religion? Migrant Associations, Local Politics and Representations of Religious Diversity: The Case of Sikh Communities in Central Italy». In *Sites and politics of religious diversity in southern Europe, the best of all gods*, a cura di Ruy Blanes e Jose Mapril. Leiden; Boston: Brill.
- Lum, Kathryn. 2011. «Caste, Religion, and Community Assertion: A Case Study of the Ravidasias in Spain» In *Sikhs in Europe: migration, identities, and representations*, a cura di Knut Jacobsen e Kristina Myrvold. Farnham Surrey, England: Ashgate.
- , 2012. «Indian Diversities in Italy: Italian Case Study». CARIM-India RR2012/02. San Domenico di Fiesole (FI): Centre for Advanced Studies Robert Schuman, European University Institute.
- McLeod, William H. 2005. *Historical dictionary of Sikhism*. 2nd ed. Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, no. 59. Lanham, Md: Scarecrow Press. Mooney, Nicola. 2006. «Aspiration, Reunification and Gender Transformation in Jat Sikh Marriages from India to Canada». *Global Networks* 6 (4): 389-403.
- Ministero dell'Interno, 2007. Primo rapporto sugli immigrati in Italia.
- Peca Conti, Rita. 2005. «Il sikhismo. Profilo storico-dottrinale». In *I sikh: storia e immigrazione*, a cura di Domenica Denti, Mauro Ferrari e Fabio Perocco. Milano: Franco Angeli Editore.

- Restelli, Marco. 2005. «Il sikhismo nell'India di oggi di». In *I sikh: storia e immigrazione*, a cura di Domenica Denti, Mauro Ferrari, e Fabio Perocco. Milano: Franco Angeli Editore.
- Sahai, Paramjit, e Lum Kathryn. 2013. «Migration from Punjab to Italy in the Dairy Sector: The Quiet Indian Revolution». CARIM-India RR2013/10. San Domenico di Fiesole (FI): Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute.
- Studi sui distretti industriali, Servizio Studi e Ricerche, 2006 *Il distretto della concia di Arzignano, Aggiornamento*, Banca Intesa.
- Talbot, Ian, e Shinder S. Thandi, a c. di. 2004. *People on the move: Punjabi colonial, and post-colonial migration*. The Subcontinent divided : a new beginning. Karachi: Oxford University Press.
- Thapan, Meenakshi. 2016. «Punjabi Youth in Northern Italy: The Family, Belonging and Freedom». In *Young Sikhs in a global world: negotiating traditions, identities and authorities*, a cura di Knut Jacobsen e Kristina Myrvold. London ; New York: Routledge. Tognetti Bordogna, Mara, a c. di. 2007. *Arrivare non basta: complessità e fatica della migrazione*. Collana politiche migratorie 33. Milano, Italy: FrancoAngeli.
- Tomasini, Stefania. 2003. «La diaspora sikh nel Nord-Est italiano: aspetti di vita comunitaria e religiosa». Tesi di Laurea, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Università Ca' Foscari di Venezia
- Veneto Lavoro, Osservatorio mercato del Lavoro 2004, *L'immigrazione in provincia di Vicenza: l'impatto della grande regolarizzazione*.

Materiali forniti dai gurdwara

NagarKirtan e Gurdwara (Manifestazioni e Tempio Sikh). s.d. Sikhi Sewa Society.

Sitografia

Statistiche regione Veneto <[statistica.regione.veneto.it/](http://statistica.regione.veneto.it/)>. Dati Istat <[www.istat.it/it/](http://www.istat.it/it/)>

Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee <<http://sgpc.net/>>

«Lingue parlate nell'ovest vicentino al 31/12/2009». s.d. <[www.click.vi.it/sistemiculture/immigr%20lingue%202009.pdf](http://www.click.vi.it/sistemiculture/immigr%20lingue%202009.pdf)>.

«Il Servizio di Mediazione Culturale dell'Ulss N. 5 OVEST VICENTINO». s.d. <[www.click.vi.it/sistemiculture/ServizioMediazioneCulturale.html](http://www.click.vi.it/sistemiculture/ServizioMediazioneCulturale.html)>.

Deliberazione n. 473 del 19-4-2017, Servizio Sanitario Nazionale - Regione Veneto AZIENDA ULSS N. 8 BERICA (<[www.ulssvicenza.it/provvedimenti/delibera%20of.ta\\_1.DDG.2017.473.pdf](http://www.ulssvicenza.it/provvedimenti/delibera%20of.ta_1.DDG.2017.473.pdf)> [28/08/17]).

Matrimoni celebrati in Veneto con sposi stranieri - sposi per nazione di cittadinanza, U.O Sistema statistico regionale, regione Veneto <[statistica.regione.veneto.it/jsp/matrimoni/matrimoni\\_elab.misti.jsp?tipologia=330&tipologiadesc=India&x2=x00&serieStoriche=01&anno=null&annuale=04&territorio2=%27999%27&territorioVeneto2=1](http://statistica.regione.veneto.it/jsp/matrimoni/matrimoni_elab.misti.jsp?tipologia=330&tipologiadesc=India&x2=x00&serieStoriche=01&anno=null&annuale=04&territorio2=%27999%27&territorioVeneto2=1)> [28/08/2017].



## UNA DEDICA GIOIOSA PER GIOCONDA BELLI

*Claudio Prencis*

Gioconda Belli è tornata in Italia rispondendo all'invito della kermesse pordenonese «Dedica» in cui, nel corso dei vari appuntamenti a lei riservati, ha presentato il suo ultimo libro *Le febbri della memoria* (titolo originale *Las fiebres de la memoria*). L'evento letterario in questione, che riscuote anno dopo anno crescente successo di critica e di pubblico - è doveroso sottolineare quanto la popolazione di Pordenone sia ricettiva, attenta e pronta a cogliere le grandi opportunità offerte da tali occasioni culturali-, ha la particolarità di incentrarsi per tutta l'arco della sua durata su un unico autore a cui viene per l'appunto dedicata un'intera settimana ricca di appuntamenti, dibattiti, conferenze e interviste in cui i

protagonisti hanno modo di confrontare ed esprimere le loro idee offrendo ai partecipanti un'occasione unica ed irripetibile di seguire da vicino i loro autori preferiti. La Belli ha partecipato alla quasi totalità degli eventi (ad eccezione della proiezione del film documentario *¡Las santinistas!* a causa di un'agenda un po' troppo fitta e sfiancante pianificata dagli organizzatori) con la sua inconfondibile forma d'essere naturale e semplice unita al consueto entusiasmo di cui è portatrice offrendo ai suoi estimatori la preziosa opportunità di ascoltare dal vivo le sue suggestive riflessioni sul passato - la memoria costituisce un punto centrale e imprescindibile del pensiero e dell'opera della Belli-, la sua visione del presente e l'immane proiezione sul futuro. Ne è scaturito un vivace e stimolante dibattito che ha consentito alla Belli di conquistare il consenso della totalità degli astanti esprimendo il suo punto di vista con un'umiltà derivante dall'intelligenza nonché frutto di un'esperienza di vita vissuta supportata da un carisma fuori dal comune. D'altra parte, come afferma lei stessa, «al mondo non c'è nulla di più forte di una donna» ed è riuscita ancora una volta nell'intento di dimostrarlo in modo tangibile.

Un indubbio merito del successo dell'evento culturale va riconosciuto all'organizzazione del festival che sotto la sapiente guida del Direttore artistico Claudio Cattaruzza ha saputo orchestrare un nutrito numero di personalità di alto profilo culturale piuttosto eterogenee tra cui, solo per citarne alcune, la scrittrice Federica Manzon che ha aperto gli incontri del programma con un'intervista alla Belli in un teatro gremito di pubblico, il fotoreporter nicaraguense Inti Oncón che con la sua opera ha testimoniato la difficile situazione politica, economica e sociale dell'attuale Nicaragua, la giornalista e scrittrice Loredana Lipperini che attraverso il suo dialogo con l'autrice ha saputo elicitare nel pubblico il giusto interesse e stimolarne l'attenzione verso il suo ultimo romanzo, l'attrice e regista Isabella Ragonese che coadiuvata dalle talentuose note musicali di Claudio Cojaniz ha interpretato con una vibrante interpretazione le toccanti poesie della Belli, l'artista fotografo e scrittore Gianni Pignat che ha omaggiato la Belli con una sua opera realizzata per l'occasione, come anche Costanza Gruber che ha tradotto dallo spagnolo in modo fedele e impeccabile le espressioni della Belli accompagnandola per tutta la durata del festival e contribuendo a dimostrare con il suo stesso esempio quanto le donne siano protagoniste di fondamentale importanza per il progresso delle nostre società.

La prima giornata, incentrata sull'intervista di Federica Manzon alla scrittrice centroamericana, ha avuto luogo al teatro Verdi di Pordenone in cui l'affluenza e accoglienza del

pubblico, una sorta di calorosa e affettuosa *bienvenida*, ha spinto la scrittrice a ringraziare con le sue prime parole tutta l'organizzazione e i partecipanti per un tale positivo riscontro, un fattore che risulta di fondamentale importanza per l'autore dandogli modo di constatare e verificare la bontà delle sue produzioni letterarie e il conseguente effetto che esse provocano nei lettori. Da parte sua il pubblico ha potuto conoscere da vicino le vicissitudini della scrittrice e apprezzare i passaggi fondamentali della sua vita e quelle scelte che l'hanno resa la donna che è diventata. Un'esperienza di vita iniziata negli Anni Cinquanta come bambina vezzeggiata dell'alta borghesia della società nicaraguense e destinata con tutta probabilità a una vita stereotipata dettata dalla società ma che vide piantati in sé i germogli «rivoluzionari»: da una parte l'orgoglio di sentirsi donna, dall'altro l'amore per la lettura e la conoscenza. In quest'ultimo caso fu il nonno, un personaggio bonario «*vestido de safari*» piuttosto eccentrico che attirava a sé tutti i bambini con i suoi racconti leggendari (come ad esempio quello della «*princesa Flor de Caña*»), colui che la introdusse ai racconti di Jules Verne instillando in quella bambina piena di curiosità l'amore per la lettura che divenne il requisito fondamentale per diventare dapprima poetessa all'età di vent'anni e, più avanti, scrittrice di romanzi. La consapevolezza dell'importanza di sentirsi donna le fu invece trasmesso dalla madre, Gloria Pereira, che le conferì un sentimento di autostima femminile che la Belli preferisce definire con il termine di celebrazione piuttosto che di rivendicazione, «perché la donna deve innanzitutto essere cosciente di avere dei diritti per poterli quindi rivendicare». In effetti, come ha dichiarato la stessa scrittrice nel corso dell'intervista, «*la parola ha un grande potere rivoluzionario nonché la capacità di cambiare profondamente gli esseri umani e quindi il loro mondo, ma che tipo di rivoluzione davvero vogliamo?*». È stato questo l'introspeffivo quesito proposto dall'autrice a cui ognuno di noi è chiamato individualmente a dare risposta.

Sotto il profilo artistico prettamente tecnico la Belli ha ribadito la totale differenza di approccio richieste dalle specifiche attività di scrittura poetica e narrativa. Mentre la prima può essere considerata un'espressione naturale dell'animo umano che emerge quasi involontariamente dal profondo («*la poesía me posee*») richiedendo di conseguenza all'autore la capacità di lasciar fluire dei pensieri e sentimenti già presenti nella sua interiorità («*la poesía es muy íntima, es como una biografía mía*»), la seconda può essere considerata come una sorta di «*construcción arquitectónica*», «*un empleo*» che sottende un intenso e metodologico lavoro di ricerca, pianificazione, elaborazione e continua revisione che abbia il fine di fornire al

lettore un prodotto organico e coerente in tutte le sue parti. D'altra parte la versatilità della scrittura della Belli deriva dalla sua ricerca di nuove vie di comunicazione e dall'uso di diverse forme di espressione come potrebbe essere per un musicista l'uso di diversi strumenti per esprimere, seppure in modo diverso, la sua sensibilità, il suo talento e la sua opera.

I pilastri fondamentali della produzione artistica come della vita della Belli, tenendo in considerazione la componente marcatamente autobiografica dei suoi scritti, sono stati individuati nell'amore, nella guerra e nella memoria. Un elemento quest'ultimo assolutamente imprescindibile al fine di scongiurare gli effetti deleteri derivanti dalla ripetizione degli errori da parte dell'essere umano, una sorta di recidività del male commesso. In effetti tutti i romanzi della Belli sono intrisi di elementi biografici miscelati con abilità magistrale ad elementi immaginari e talvolta magici che però l'autrice ha negato appartenere al realismo magico di matrice ispano-americana: «*Mi literatura no es exactamente realismo mágico sino más bien artificio mágico que tiene el papel de murar la trama*». Ad esempio ne *La donna abitata* non risulta magica l'idea che si possa morire e convertirsi nuovamente in terra («polvere sei e in polvere tornerai») ma piuttosto l'uso di questa metafora per evidenziare lo spirito libertario che risiede nel nostro sangue come ha dimostrato la ribellione delle popolazioni indigene ai conquistadores e, allo stesso modo, l'opposizione del sandinismo alla dittatura dei Somoza. Similmente risulta provocatoria e significativa la descrizione del primo episodio del libro più autobiografico della scrittrice, *El país bajo mi piel, Memorias de amor y de guerra*, riguardante la stessa Belli quale protagonista mentre si esercita nell'uso delle armi sotto gli occhi di Fidel Castro rivelando lo spirito sovversivo e indomabile dell'autrice. Tuttavia forse a distanza di decenni si tende a dimenticare che la rivoluzione sandinista, al pari delle altre, avrebbe potuto significare per i suoi aderenti sia la vita che la morte e da ciò si può comprendere quanto profondo sia stato il coinvolgimento della Belli con gli ideali del sandinismo dapprima nella forma di movimento rivoluzionario e poi come governo instaurato. Per esempio l'autrice ammette di aver fatto parte di una cellula rivoluzionaria composta da dieci persone di cui solo due sono sopravvissute («*Mis compañeros morían de un día para otro y ya no tenía lágrimas para llorar*»). Oltre al suo impegno politico appare indubbio il suo contributo sociale che conserva il fine di migliorare le condizioni delle donne e non solo nelle nostre società.

La scrittrice durante il festival non si è mai sottratta alle richieste dei suoi estimatori firmando autografi e dediche sui libri (personalmente gliene ho chieste tre mettendo a dura

prova la sua pazienza e tolleranza), fermandosi a conversare con i partecipanti e posando con loro per le fotografie. Gioconda Belli è quindi tornata in Italia e lo ha fatto a suo modo, con quella leggerezza dell'essere propriamente femminile che da sempre la contraddistingue e che presto speriamo di poter ammirare nuovamente, magari nelle sale dell'Università degli Studi di Trieste.



## LINGUA VIVA O «MUSEO VIVENTE»?

*Le principali innovazioni lessicali, morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo*

*Davide Aliberti*

### *Introduzione*

Il giudeo-spagnolo, la lingua vernacolare parlata dai sefarditi, ovvero dai discendenti degli ebrei espulsi dalla Spagna nel XV secolo, è stata per lungo tempo considerata un «museo vivente» del castigliano dell'epoca precedente l'espulsione.<sup>i</sup> Una lingua cristallizzata,

<sup>i</sup> John Cárdenas, «Judeo-Spanish and the Living Museum Claim: A Synchronic View of a

composta prevalentemente da arcaismi. In realtà, anche se il giudeo-spagnolo continua a mostrare tracce evidenti del lessico, della grammatica e della fonetica dello spagnolo del XV secolo, nel corso dei secoli non ha mai smesso di evolversi come una lingua nuova e completamente indipendente dallo spagnolo peninsulare.

Fino agli anni '70 del XX secolo, la convinzione che il giudeo-spagnolo non fosse altro che il castigliano antico rimasto immutato per oltre 400 anni, portò gli studiosi a concentrarsi principalmente sull'individuazione delle componenti spagnole medievali della lingua, senza coglierne le innovazioni. A ciò va aggiunto il fatto che l'evoluzione della lingua giudeo-spagnola non è avvenuta in maniera uniforme, ma è stata soggetta a processi linguistici differenti a seconda dei luoghi in cui i sefarditi si sono stabiliti, rendendone ancora più difficile lo studio. Nei soli territori dell'Impero Ottomano, ad esempio, erano presenti sin dagli inizi del XVII secolo tre varianti diverse di giudeo-spagnolo: la variante nord-occidentale, parlata principalmente a Sarajevo, Belgrado, Monastir e Castoria; la variante sud-orientale, parlata a Istanbul, Bursa e Smirne in Turchia, Burgas e Varna ad est della Bulgaria, Dupnica e Pazardjik nel sud della Bulgaria, e a Salonico, Veria e Skopje in Macedonia; e la variante nord-orientale parlata nel resto delle comunità bulgare e in Romania.<sup>ii</sup>

Una lingua romanza può definirsi conservativa quando non rimoderna mai il proprio sistema morfologico, conservando intatta la propria eredità latina.<sup>iii</sup> Questo non è il caso del giudeo-spagnolo, la cui struttura è caratterizzata da tre fenomeni principali: la preservazione di elementi medievali; i neologismi e le modifiche interne; e l'incorporazione di nuovi elementi linguistici.<sup>iv</sup> Questi tre fenomeni sono visibili sia sul piano morfologico, che su quello lessicale e fonologico. Nel presente articolo si metteranno in evidenza le principali innovazioni della lingua giudeo-spagnola relative ai tre aspetti della struttura della lingua summenzionati, mostrando come tali fenomeni si siano verificati in totale indipendenza dallo spagnolo peninsulare e dalle sue varianti. L'attenzione verrà posta esclusivamente sul

Diachronic Dilemma», *California Linguistic Notes*, Fullerton, California State University, 2004, vol. XXIX, n. 1, p. 1.

<sup>ii</sup> Aldina Quintana, «Geografía lingüística del judeoespañol de acuerdo con el léxico», *Revista de Filología Española*, LXXXII, 2002, p. 105.

<sup>iii</sup> John Cárdenas, *Judeo-Spanish and the Living Museum Claim*, cit., p. 21.

<sup>iv</sup> David Monson Bunis, «El idioma de los sefardíes: un panorama histórico», *Morešet Sefara: El legado de Sefarad*, Jerusalen, Editorial Universitaria Magnes, 1993, vol. 2, p. 414.

giudeo-spagnolo parlato nei territori appartenenti all'ex Impero Ottomano, tralasciando in questo caso la variante occidentale parlata in Marocco e conosciuta come *hakitía*.

### Lessico

Il lessico è una delle parti della struttura linguistica del giudeo-spagnolo che presenta i cambiamenti più evidenti. Per prima cosa, è necessario suddividere gli elementi che compongono il lessico del giudeo-spagnolo in tre gruppi differenti: gli elementi d'origine ispanica (sia arcaismi che innovazioni), quelli d'origine extra-ispánica (provenienti da altre lingue come l'ebraico, il greco, il turco e, più recentemente, l'inglese) e quelli misti (sia d'origine ispanica che hanno subito variazioni al contatto con le lingue locali, sia di altra origine adattati al giudeo-spagnolo). Tra gli elementi ispanici troviamo gli arcaismi provenienti dallo spagnolo medievale (ovvero dalle differenti lingue peninsulari come il catalano, il castigliano, il gallego, il portoghese, ecc.), come gli avverbi *agora* (ahora), *ansina* (asi), *ainda* (todavía), l'aggettivo *ferrojento* (oxidado), i verbi *trokar* (cambiar), *topar* (encontrar), *kaler* (ser necesario), *cuzir* (coser) o i sostantivi *lonso* (oso), *luyva* (lluvia), *mego* (brujo);<sup>v</sup> troviamo innovazioni come il *seseo* e lo *yeísmo* (ad esempio *yepar* o *kreasyon*), presenti anche in molti dialetti peninsulari, ma anche nuove creazioni a livello morfosintattico come *idealisto*, *patrioto*, *fiela*, *hipócrita* o *jóvenas*;<sup>vi</sup> tra gli elementi misti, ovvero termini derivanti dallo spagnolo ai quali sono stati applicati elementi non ispanici, troviamo francesismi ispanizzati come *delantier* (fronte, formato da *delante* e dal suffisso francese *-ier*), *amuserse* (da *s'amuser*, divertirsi), *blesar* (da *blessar*, ferire), *elear* (da *élever*, allevare), ebraismi ispanizzati come *mazaloso* (da *mazal*, fortuna), *malsinar* (da *malsin*, calunnia), turchismi ispanizzati come *dayanear* (da *dayanmak*, sopportare), *embatakar* (da *batak*, sporco), grecismi ispanizzati come *pismear* (da *pisma*, ostacolo), italianismi ispanizzati come *valutoso* (da valuta), *soiguar* (da *soggiogare*):<sup>vii</sup> e gli elementi extra-ispánicos provenienti dall'ebraico (*šabat*, sabato; *adar*, febbraio-marzo; *seudá*, pranzo festivo; *berajá*, benedizione; *tefilá*, orazione; *yešibá*, scuola di studi rabbinici), dal greco (*meldar*, leggere; *papú*, nonno; *posón*, moneta d'argento; *eremo*,

<sup>v</sup> Ana Riaño, «Notas sobre lo hispánico y lo extrahispánico en el judeoespañol. Formación de las palabras sefardíes», *Estudios humanísticos. Filología*, Universidad de León, 1998, n. 20, pp. 234-5.

<sup>vi</sup> *ibid.*, pp. 236-8.

<sup>vii</sup> *ibid.*, pp. 240-1.

miserable), dal turco (*ambar*, dispensa; *bakal*, negozio di alimentari; *charşı*, mercato; *parás*, denaro; *kolay*, facile; *ama*, ma; *sira*, serie),<sup>viii</sup> dalle differenti lingue balcaniche (*polk*, reggimento; *dóskel*, professore; *rida*, tenda) e dall'inglese (*e-mail*, *link*, *komputadora*, *disko*, *heavy-metal*, *sito* o *sitio*).<sup>ix</sup>

Precedentemente si è fatto cenno alle numerose varianti del giudeo-spagnolo del Mediterraneo orientale. A livello lessicale, in particolare, il giudeo-spagnolo di Salonico e Istanbul, comunità che fino al XVIII secolo furono i principali centri culturali sefarditi dell'Impero Ottomano, presenta diverse variazioni formali, dovute alla coesistenza di più norme differenti. A Salonico, ad esempio, erano in uso i seguenti termini: /*ferožénto*, *doye*, *mursjégano*, *bézba*, *bostežar*, *kwidádo*, *-gartíža*/:<sup>x</sup> mentre a Istanbul erano maggiormente in uso: /*fur(r)užénto*, *dóze*, *mursjegáno*, *bízba*, *bostezár*, *kudjádo*, *lagartéža*/). Vi erano, inoltre, casi in cui si avevano significanti diversi per uno stesso significato, come a Salonico per /*lónye*, *sanbasúga*, *yinyíbres*, *mangrána*/, mentre a Istanbul si usavano: /*lesos*, *sanyir(g)wéla*, (*z*)*inzías*, *granada*/.

In particolare, /*ferožénto* - *furuzénto*/ era un lessema sostituito in castigliano dalla forma colta *oxidado*, la cui base lessicale si conserva ancora nel termine dialettale *ferruje*, usato nel nord-est della penisola. La forma /*ferožénto*/ corrisponde a quella usata nel castigliano antico, mentre [*furuzénto*] fa parte di un registro più popolare e ancora utilizzato in Galizia e in Asturia.<sup>xi</sup> Si tratta di una delle rare parole che conservano la /f/ iniziale in tutte le varianti del giudeo-spagnolo, compresa l'*hakitia* in Marocco. La distribuzione territoriale delle due varianti nell'Impero Ottomano risale ai tempi del primo processo di livellamento linguistico avvenuto tra le comunità sefardite formatesi subito dopo l'espulsione. Questo spiega la presenza della forma con *-u-*, di minor prestigio, in comunità tanto distanti e con un'identità propria ben definita come Istanbul e Monastir. A Salonico, invece, era maggiormente diffusa la forma con *-e-*, presente anche a Smirne (nonostante la vicinanza con Istanbul), per via degli intensi rapporti commerciali tra queste due comunità. A Bursa la forma più

<sup>viii</sup> *ibid.*, p. 242.

<sup>ix</sup> *ibid.*, pp. 242-3.

<sup>x</sup> Nel presente articolo si userà la doppia sbarra obliqua (/.../) e il corsivo per delimitare i singoli fonemi o le trascrizioni fonologiche, le parentesi quadre ([...]) e il corsivo per la trascrizione fonetica, e le parentesi angolari (<...>) e il corsivo per la trascrizione grafematica.

<sup>xi</sup> A. Quintana, *Geografía lingüística del judeoespañol de acuerdo con el léxico*, cit., p. 109.

diffusa era /furožénto/, insieme a /frožentádo/, che lascia pensare ad una presenza anteriore della forma /ferožento/. Tuttavia, in questo caso si è ipotizzata anche una possibile coesistenza delle due forme, corrispondenti a due varianti stilistiche differenti: una più prestigiosa, /ferožento/, e l'altra più informale, /furužénto/. Ci troveremmo così in presenza di due varianti lessicali provenienti da dialetti differenti, che nel nuovo contesto hanno acquisito la funzione di varianti allofoniche con funzione stilistica.<sup>xii</sup>

Un altro caso interessante è il lessema /dóže, tréže - dóže, tréže - dóje, treje/, le cui tre differenti forme corrispondono ai tre rispettivi stadi della sua evoluzione. Le forme con /ž/ corrispondono a quelle più antiche (usate a Sarajevo, Belgrado, Vienna, Monastir, Pristina, Dubrovnik, Bucarest, Craiova, Vidin, Sofia, Dupnica e Ruse) e costituiscono uno di quei rari elementi lessicali che ancora conservano l'affricata dentale, scomparsa in quasi tutte le varianti in seguito alla deaffricazione dei fonemi dentali sonori che ha coinvolto tutto il sistema lessicale del giudeo-spagnolo. Il passaggio da [ž] a [j] nei numerali *doce* e *trece* avvenne nella maggior parte delle comunità sefardite del XVIII secolo. In molti testi stampati a Salonico nel XVIII secolo e a Smirne agli inizi del XIX secolo, infatti, le forme con /j/ erano già molto comuni, così come a Castoria, Verria, Skopje e Plovdiv. A Ruse e Istanbul si usavano anche [dóže, tréže] come varianti di [dóje, treje], mentre a Sofia, oltre all'affricata dentale /dóže, tréže/, veniva solitamente usata anche la variante affricata palatale /dóje/, più comune a Salonico. Si ricordi, a questo proposito, che il fonema prepalatale fricativo sonoro /ž/ in giudeo-spagnolo si pronuncia come un'affricata palatale [j-] se si trova in posizione iniziale e preceduto da una nasale, mentre se si trova in posizione intervocalica preceduto da un'altra consonante si pronuncia come una fricativa.<sup>xiii</sup>

Un'ulteriore esempio d'innovazione lessicale è rappresentato dal termine /sanjigwéla - sanjwéla - šambašúga/, sanguisuga, che presenta un'ampia varietà di forme che vanno da quelle derivate dall'antico gallego-portoghese <sambesuga>, come /sanbešúga/ (Salonico), /sambašúga/ (Salonico, Monastir), /šambašúga/ (Salonico, Verria), /samišúga/ e /šam(i)šúga/ (Sarajevo), fino a quelle derivate dalla base lessicale castigliana *sang(re) + -uela*, come /sangwéla/ o /sanjwéla/ (Belgrado, Ruse, Bucarest), /sanjwéla/ (Sofia, Vidin, Pazardjik, Smirne), /sangrwéla/ (Bursa) e /sanjwéla/ (Gerusalemme), fino ad arrivare a

<sup>xii</sup> *ibid.*, p. 112.

<sup>xiii</sup> *ibid.*, pp. 114-5.

quelle derivate dalla pronuncia volgare *sangu sujola*, come /sangiɣwéla/ o /sanɣigwéla/ (Bursa), /sanɣirgwéla/ (Istanbul), /sanɣirwéla/ (Istanbul, Edirne) e /sanguɣwela/ (Gerusalemme).<sup>xiv</sup>

Le parole /bézba - bizba - bizbón - abizón/, /bizba/ e /bézba/ sono un caso rappresentativo di forme interdialektali sorte a partire dalle forme *abeja*, *vespa* o *viespa*. La forma con *-í-* tonica proviene dalla riduzione del dittongo della forma castigliana *viespa* o *aviespa*, per via dell'influenza della parola *abeja*. Per influenza del portoghese *vespa*, inoltre, è possibile risalire a un'origine castigliana della forma /bizba/ di Istanbul, Bursa e Sofia, dovuta anche in questo caso alla riduzione del dittongo, mentre /bézba/, diffusa nel resto delle comunità sefardite, proverrebbe dalla base lessicale portoghese che conservò la /e/ originale latina senza formare dittongo. Un ulteriore aspetto innovante è costituito dal cambiamento semantico al quale queste forme sono state sottoposte: se nella penisola iberica tutte le forme provenienti dall'etimo latino *véspa* significavano *avispa*, nel giudeo-spagnolo del XX secolo questo significante aveva come significato *abeja*, ape. In alcune comunità sefardite, infatti, sembra non esserci stata nessun tipo di distinzione tra vespa e ape. In altre, invece, come Salonicco, Verria, Sofia, Sarajevo e Belgrado, la differenza tra ape, ovvero /bézba/ o /bizba/, e vespa, ovvero /bezbón/ o /bizbón/ è stata mantenuta. A Smirne e Istanbul i due insetti erano denominati rispettivamente /abéza/ e /abizón/, e /abizba/ e /abizbón/.<sup>xv</sup>

Riguardo alle due parole usate per indicare il frutto del melograno, /*(a)granáda/ e /mangrána/*, la prima è d'origine castigliano portoghese, mentre la seconda catalano aragonese. Entrambe derivano da *grano*, ma per associazioni differenti: il sostantivo /*granáda/* proviene dall'aggettivo *granado/-a*, che si riferiva a un frutto con molti grani,<sup>xvi</sup> il cui uso come sostantivo finì per lessicalizzarsi, mentre /*magrána/ o /mangrána/* deriverebbero da «mil granos» o «manzana de granos».<sup>xvii</sup> In generale, la forma catalano aragonese era maggiormente diffusa tra le comunità occidentali, inclusa Salonicco, mentre quella castigliano portoghese era più frequente a Istanbul e nelle comunità orientali.

Anche /*asúkar - sukre/* presenta una forma castigliano portoghese, /*açúkar/*, e una catalano aragonese, /*súkre/*. La prima veniva usata sia a Salonicco che a Istanbul, mentre la

<sup>xiv</sup> *ibid.*, pp. 118-9.

<sup>xv</sup> *ibid.*, p. 122.

<sup>xvi</sup> *ibid.*, p. 125.

<sup>xvii</sup> *ibid.*, p. 126.

seconda e le sue varianti */(a)súkri, asúkri, asúker, asúkir/* erano maggiormente diffuse nelle comunità della zona più interna dei Balcani. Queste ultime forme possiedono un'origine comune, la forma catalano aragonese *suere*, che è probabilmente esistita durante un certo tempo anche a Salonicco, insieme a *asúkar*.

Le forme */kwidádo/* e */kudjádo/* derivavano rispettivamente dal castigliano */kwidár/*, usato anche in portoghese e in gallego, e dall'aragonese */kudjár/*. A Monastir e Sarajevo era maggiormente diffusa la forma */kwidádo/*, mentre a Salonicco erano presenti entrambe. In particolare, nell'attuale città greca la forma */kudjádo/* si sarebbe diffusa grazie all'influenza delle comunità di Sofia e Vidin, da cui passavano le rotte commerciali per il Danubio orientale. Lo stesso discorso vale per la forma */kudjádo/* diffusa a Belgrado, città che ha sempre mantenuto strette relazioni commerciali con Vidin e Sofia. La forma */kudjózó/* diffusa a Bucarest, infine, potrebbe essere stata portata lì dai numerosi sefarditi provenienti dalla Turchia.

Un ultimo esempio di particolare interesse è */lagartéza - gartíza/*. La forma giudeo-spagnola */lagartíza/* è di origine aragonese, mentre in portoghese e castigliano nel 1492 si usava */lagartísa/*. La perdita della prima sillaba *la-* in */gartíza/* può essere dovuta alla confusione con l'articolo femminile, anche se non è da scartare la possibilità che tale forma esistesse già prima dell'espulsione in qualche parlata locale. Le forme con *-n-*, ovvero */langartíza/* e */langritéza/*, hanno invece origine catalana, anche se nella zona di Belgrado */langartíza/* sembra avere acquisito il significato di «scorpione».

Come si è visto, in molti casi, all'interno di una variante possono convivere differenti forme dello stesso termine. Ciò sta ad indicare che il processo di livellamento non si è ancora concluso.<sup>xviii</sup> In molti casi è possibile parlare di polimorfismo, mentre in altri di varianti stilistiche differenti. In qualsiasi caso, risulta evidente che il lessico del giudeo-spagnolo non è rimasto immutato dall'epoca dell'espulsione, ma si è evoluto in maniera indipendente nel corso dei secoli.

<sup>xviii</sup> *ibidem*.

## Morfologia

Sul piano morfologico le principali innovazioni si sono verificate all'interno del sistema verbale<sup>xix</sup> o nei differenti processi d'assimilazione dei prestiti. Per quanto riguarda le innovazioni del sistema verbale possiamo distinguere due linee guida principali: da una parte la tendenza a eliminare l'allomorfia nei verbi in cui alla radice appaiono le vocali /o/ e /e/, come ad esempio in *perder* e *poder* dello spagnolo moderno, che in giudeo-spagnolo diventano rispettivamente *piedrer* e *puedrer*; dall'altra un'evoluzione nelle desinenze della seconda persona plurale e nella prima persona singolare del pretérito *-ades*, *-edes*, *-ides* che alla seconda persona plurale diventano *-aes*, *-és*, *-ís*.

Nello spagnolo moderno, inoltre, la desinenza del pretérito è stata assimilata dalla desinenza del presente, di conseguenza *-astes* e *-istes* sono diventati *-asteis* e *-isteis*. In giudeo-spagnolo esiste uno sviluppo analogo in base al quale la consonante *-š* diventa la caratteristica distintiva della seconda persona plurale, causando l'eliminazione della prima fricativa sibilante: *-ateš* e *-iteš*. Mentre lo spagnolo ha conservato fino ad oggi l'allomorfia delle desinenze *-è* e *-í* per la prima persona singolare del pretérito e *-amos* e *-imos* per il plurale, il giudeo-spagnolo utilizza sempre la vocale *-i*, per cui *amí/amimos* vanno a sostituire *amé/amamos*, dimostrando in questo caso come la lingua sefardita abbia raggiunto un livello d'evoluzione maggiore rispetto allo spagnolo moderno.

Un'altra importante differenza tra i due sistemi verbali sta nell'uso che viene fatto di alcuni tempi. In particolare, in giudeo-spagnolo si tendono a utilizzare meno i tempi composti, sia nello scritto che nell'orale. Inoltre, il *perfecto compuesto* e il *pluscuamperfecto* sono praticamente scomparsi dall'uso orale, cedendo il posto al pretérito simple. Per esprimere la semplice nozione temporale di passato in giudeo-spagnolo si usa il pretérito, ricorrendo al *perfecto compuesto* solo quando si vuole sottolineare la nozione di *perfectividad*, come viene evidenziato nei seguenti esempi:<sup>xx</sup>

perdone, ya se ke avlí mučo.

¡Perdone! ya sé que he hablado mucho.

yo se nasida en Saloník, ma biví mučos años en Atenas.

<sup>xix</sup> Georg Bossong, «El uso de los tiempos verbales en judeoespañol», *Verba. Anuario galego de filoloxía*, Santiago de Compostela, 1990, p. 71.

<sup>xx</sup> *ibid.*, p. 85.

yo nací en Salónica, pero he vivido muchos años en Atenas.

kada uno i uno por su parte semos solos, i ansina formimos komo una famiya kon kada o nada.

kada uno por sí mismo es solo, (pero) así hemos formado como una familia que comparte alegrías y sufrimientos.

kon un poko de brío i ruido, los freres rušeron a atirar en sus eskolas los izos de kaže todas las famías rikas.

kon un poco de celo y de publicidad, los frailes han logrado atraer hacia su escuela a los hijos de casi todas las familias rikas.

este alto eskopo no lo pudo obtener asta agora la Aliansa de Turkía ... mozotros no pudimos seer aínda verdaderos sivdadinos turcos, komo los ĝidyós de Fransya son verdaderos sivdadinos fransezses.

en Turquía, la Alianza todavía no ha alcanzado esta elevada meta... nosotros no hemos logrado aún ser verdaderos ciudadanos turcos, komo los judíos de Francia son verdaderas ciudadanos franceses.

desde čirka un kuarto de syekolo se avió en Salóniko del prožeto kontinualmente karesado de la unyón de todas las komunidades. en este eskopo, munčas vezes fueron puvlikados artíkulos ardyentes de ermandad i atadero entre todas las komunidades.

desde hace casi 25 años se ha discutido en Salónica el proyecto siempre añorado de la unió de todas las komunidades. Kon vistas a esta finalidad, a menudo se han publicado artíkulos llenos de entusiasmo en pro de la confraternidad y la unió entre todas las komunidades.<sup>xxi</sup>

Nel futuro, invece, le forme analitiche compose dall'ausiliare *ir + a + infinito* prevalgono nell'uso orale sulle forme sintetiche tradizionali. In questo senso, il giudeo-spagnolo parlato assomiglia molto al francese, in cui il futuro sintetico è diventato una categoria essenzialmente scritta e viene usato solo sporadicamente nella lingua orale.<sup>xxii</sup>

Ciononostante, le nuove forme analitiche tendono a essere gradualmente sintetizzate. L'erosione fonetica comporta la riduzione delle forme e lo stabilimento di nuovi paradigmi temporali. Un processo che a livello soprasegmentale comporta la diminuzione dell'accento di intensità nel verbo ausiliare: nella costruzione *ir + a + infinito*, ad esempio, le forme

<sup>xxi</sup> *ibid.*, pp. 87-94.

<sup>xxii</sup> *ibid.*, p. 94.

coniugate di *ir* non hanno più nessun tipo di accento secondario e sono trattate come un prefisso di coniugazione senza alcuna autonomia soprasegmentale, appunto. A livello segmentale, invece, la riduzione fonetica si manifesta nelle forme del verbo ausiliare che terminano per vocale: la prima e la terza persona singolare *vo a* e *va a* diventano entrambe *v'a*. In tutte le altre persone questa riduzione sarebbe foneticamente impossibile, dato che la consonante finale (*vas/vamos/vaš/van*) impedisce l'elisione della vocale.<sup>xxiii</sup>

Si tratta, in definitiva, di un'ulteriore innovazione, un nuovo sistema verbale nel quale le forme composte sono riservate alle espressioni del futuro e il tempo passato si esprime attraverso due serie di paradigmi sintetici differenti, a seconda che si tratti dell'aspetto imperfettivo o perfettivo/aoristico.<sup>xxiv</sup>

### Assimilazione dei prestiti

Per quanto riguarda l'assimilazione dei prestiti, uno dei processi più interessanti consiste nella fusione delle radici dei verbi stranieri con i morfemi spagnoli, ad esempio: *darsó* (ha spiegato) proviene dall'ebraico *daraš* + *-o*, terza persona del pretérito spagnolo. Anche l'infinito turco subisce lo stesso processo: le desinenze *-mak* e *-mek* vengono sostituite dallo spagnolo *-ear*, come in *dayanmak* che diventa *dayanear* (resistere), *becermak* che diventa *bidjirear* (riuscire, avere successo), *bozmak* che diventa *bozear* (fallire) o *patlamak* che diventa *patladear* (scoppiare). L'unica eccezione all'aggiunta di *-ear* all'infinito avviene nei prestiti dal francese, ai quali si aggiunge *-ar*, come in *s'amuser* (divertirsi) che diventa *amuzarse*.<sup>xxv</sup>

Tuttavia, questo processo non si limita solo ai verbi all'infinito, ma anche molti sostantivi ebraici acquisiscono affissi aggettivali come *-oso*, *des-*, *-ado* e *-udo*, come in *mazal* (fortuna) che diventa *mazloso* (fortunato) o *desmazalado* (sfortunato), e *sehel* (intelligenza) che diventa *seheludo* (intelligente).<sup>xxvi</sup> Lo stesso avviene con i prestiti dal turco come *bibiliko*

<sup>xxiii</sup> *ibid.*, p. 91.

<sup>xxiv</sup> *ibid.*, p. 95.

<sup>xxv</sup> J. Cárdenas, «Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis: A vindication of inflectional and derivational morphology», *California Linguistic Notes*, Fullerton, California State University, 2004, Vol. XXIX, n. 1, pp. 2-3.

<sup>xxvi</sup> Tracy K. Harris, *Death of a Language. The History of Judeo-Spanish*, Newark, University of

(*bibil* + *-iko*, usignolo), *kunduryero* (*kundur* + *-ero*, calzolaio), *uydurmasión* (*uydurma* + *-(s)ión*, creazione, invenzione), *farfuría* (*farfur* + *-ía*, porcellana). In alcuni casi, inoltre, i prestiti assumono sia il prefisso che il suffisso, come in *embatakar* (*em-* + *batak* [fango] + *-ar*, infangare).<sup>xxvii</sup>

In generale, a questi prestiti viene assegnato il genere, l'articolo determinativo e la forma plurale spagnola corrispondente, come in *börek* che diventa *la boreka* (il ripieno) e *las borekas* (i ripieni) o in *maymun* che diventa *la maymona* (la scimmia) e *las maymonas* (le scimmie).<sup>xxviii</sup>

I prestiti dall'ebraico, invece, non subiscono particolari modifiche morfologiche (*Hakam* + *ut* diventa *xaxamut*, doveri rabbinici), anche se in alcuni casi la desinenza ebraica *-ut* fa da affisso a un lessema spagnolo, come in *haragan* + *-ut* che diventa *xaraganut* (pigri-zia). I morfemi ebraici *im/ot* si usano in giudeo-spagnolo per indicare pluralità, l'esempio più famoso è *sephardim*, formato dalla parola ebraica *sefarad* + *im*.<sup>xxix</sup> Tuttavia, i prestiti dall'ebraico spesso si limitano a evocare concetti religiosi e vengono utilizzati solo nei registri più alti,<sup>xxx</sup> mentre quelli dal turco sono relativi alla vita quotidiana. Gli allomorfi turchi *ci*, *cü* e *cu* in giudeo-spagnolo diventano *-yi/-chi/-đji* e indicano nomi di professioni:<sup>xxxi</sup> *boyayi* (pittore), *zarzavachi* (fruttivendolo), *estindakchi* (ispettore), *hotelyi* (alberghiere), mentre il suffisso *-đji* può indicare le azioni di una persona o il suo carattere:<sup>xxxii</sup> *tarbut raa* (maniere brusche) + *-đji* diventa *ta(r)buradđji* (violento, attaccabrighe). Il suffisso turco *-achi/-a*, invece, indica affetto, come in *Esther* + *-acha* che diventa *Isterulacha* (cara Esther), e la desinenza turca *-li* indica la nazionalità o il luogo d'origine:<sup>xxxiii</sup> *Amerikali* (Americano), *Parishi* (Parigino).

Le radici ebraiche possono essere anche combinate con i morfemi turchi, come in *matza* (pane azzimo in ebraico) + *-đji* che diventa *masadđji* (panettiere),<sup>xxxiv</sup> mentre in casi più rari è

Delaware Press, 1994, p. 98.

<sup>xxvii</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., pp. 2-3.

<sup>xxviii</sup> *ibid.*, p. 5.

<sup>xxix</sup> *ibidem*.

<sup>xxx</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 97.

<sup>xxxi</sup> Paloma Díaz-Mas, *Sephardim: The Jews from Spain, Chicago*, University of Chicago Press, 1992, pag. 84.

<sup>xxxii</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 114.

<sup>xxxiii</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 6.

<sup>xxxiv</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 114.

possibile trovare termini che combinano la radice ebraica con un suffisso turco e la desinenza plurale spagnola, come in *Purim* + *-lik* + *-es* che diventa *purimlikes* (regalo di Purim) o *Hannukah* + *-lik* + *-es* che diventa *hanukalikes* (regalo di Hannukah).<sup>xxxv</sup> Mischiando un elemento lessicale del registro alto ebraico con un elemento appartenente al registro basso del turco o dello spagnolo, infine, si può ottenere un effetto ironico, come in *Ladrones* + *-im* che diventa *ladronim*.<sup>xxxvi</sup>

### Fonologia

Sul piano fonologico, l'evoluzione del sistema vocalico del giudeo-spagnolo comporta una serie di processi quali la monottonghizzazione, la dittonghizzazione, l'innalzamento vocalico e l'assimilazione. La monottonghizzazione avviene solo su alcune sillabe accentate come *keró* (voglio; *quiero* in spagnolo moderno), *ken* (chi; *quien* in spagnolo moderno), *pa-sensia* (pazienza; *paciencia* in spagnolo moderno) e costituisce un'innovazione, anche se si tratta di un processo storicamente presente anche in alcuni dialetti dello spagnolo.<sup>xxxvii</sup> Un fenomeno differente, invece, è la monottonghizzazione tramite l'aggiunta di una consonante come in *kausa* che diventa *kavsa*, *deuda* che diventa *devda*, o *sjudad* che diventa *sivda*. Tale fenomeno si deve all'influenza del greco sul dialetto di Salonicco,<sup>xxxviii</sup> sebbene anche in questo caso se ne trovi traccia nel castigliano (*Paulo* diventa prima *Pavlo* e poi *Pablo*).<sup>xxxix</sup> Tuttavia, questo processo può verificarsi anche senza la presenza di un dittongo, come in *kodicja* che diventa *kovdisja* (cupidigia; *codicia* in spagnolo moderno). Per quanto riguarda il processo di dittonghizzazione,<sup>xl</sup> invece, il dittongo /ue/ (presente anche nello spagnolo

<sup>xxxv</sup> P. Díaz Mas, *Sephardim: The Jews from Spain*, cit., p. 84.

<sup>xxxvi</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 7.

<sup>xxxvii</sup> R. Penny, *A History of the Spanish Language*, Cambridge University Press, 2002, p. 27, 129; T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 69-70.

<sup>xxxviii</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 7.

<sup>xxxix</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 71.

<sup>xl</sup> I dittonghi ascendenti del giudeo-spagnolo sono: *ia/ya* (iaga [ferita], yamar [chiamare], yave [chiave], estoria [storia]); *ie/ye* (ielado [congelato], adientru [dentro], biervo [verbo]); *ii/yi* (yirrar [sbagliare], ayi [li]); *io/yo* (dió [Dio], yolyero [gioielliere], piojo [pidocchio]); *iu/yu* (yuláf [avena], piú [più]); *ua/wa* (gwadrar [guardare], mengua [meno], kuatro [quattro]); *ue/we* (pwerta [porta], buendád [bontà], mueve [nove], dospués [dopo]; *uo/wo* (menguó [diminuito], anti(g)uo [antico]). I dittonghi discendenti, invece, sono: *ai* (áiri [aria]; bailar [ballare]); *ei* (azéiti [olio], peynar [pettinare]); *eu*

moderno, ma utilizzato in maniera differente)<sup>xli</sup> è il risultato di un processo di estensione analogica particolarmente evidente in *pueder* (potere; *poder* in spagnolo moderno) o *buen-dad* (bontà; *bondad* in spagnolo moderno), ed è considerato un'innovazione. Il fenomeno di dittonghizzazione/palatalizzazione è visibile anche sulle sillabe accentate come in *adien-tro* (dentro; in spagnolo moderno *adentro*) o *vierbo* (verbo; in spagnolo moderno *verbo*).<sup>xlii</sup>

Riguardo all'innalzamento vocalico, si tratta di un fenomeno che si verifica con una certa regolarità in posizione finale, ad esempio: *comes* che diventa *komis* (tu mangi), *siete* che diventa *sieti* (sette), *perseguir* che diventa *persiguir* (perseguitare), o più raramente in *man-zana* che diventa *mansane* (mela), *casas* che diventa *cazes* (case), ma che può coinvolgere anche l'oggetto indiretto clitico come in *le* che diventa *li* (a lui, lei) o *les* che diventa *lis* (a loro).<sup>xliii</sup> Lo stesso fenomeno avviene anche nelle vocali posteriori come in *cinco* che diventa *sinku* (cinque), *gato* che diventa *gatu* (gatto), e *brazo* che diventa *brasu* (braccio). Questo fenomeno costituisce un'ulteriore innovazione,<sup>xliv</sup> come anche la perdita della *e*- prostetica in *s* + consonante in *escuela* che diventa *skola* (scuola) o *esperanza* che diventa *speranza* (speranza).<sup>xlv</sup> Un fenomeno d'origine sconosciuta, ma che si suppone provenga dal turco, è invece l'assimilazione delle vocali: *judio* diventa *ǰidio* (ebreo), *venir* diventa *vinir* (venire) o *rendir* che diventa *render* (arrendersi).<sup>xlvi</sup> Non va dimenticato, infine, che in giudeo-spagnolo esistono anche due differenti tipi di trittongo: *uei/wei* (come in *buey*, manzo) e *uai/wai* (come in *gway*, disgrazia).

Il sistema consonantico della lingua sefardita ha subito molte più evoluzioni rispetto a quello vocalico, soprattutto per quanto riguarda le fricative e le occlusive labiovelari. In particolare, la distinzione tra *b* e *v* che troviamo in prestiti come *haver* (compagno,

(reumatismo [reumatismo], reushir [riuscire]); *oi* (oyda [udito], boylí [alto]); *ui* (fui [sono stato], guizar [cucinare]). Si veda Anna Dailey McCartney, «Ladino's Quirky Vowel Rule: Alternations between Diphthongs and Monothongs in Vowels Arising from the Short Mid Vowels of Latin» in *Working Papers of the Linguistics Circle*, University of Victoria, 2003, vol. 17, pag. 67.

<sup>xli</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 69.

<sup>xlii</sup> R. Penny, *A History of the Spanish Language*, cit., p. 27.

<sup>xliii</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 70.

<sup>xliv</sup> R. Penny, *A History of the Spanish Language*, cit., p. 130.

<sup>xlv</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 71

<sup>xlvi</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 9.

dall'ebraico) o *haber* (notizia, dal turco)<sup>xlvi</sup> è considerata un'innovazione.<sup>xlvi</sup> Inoltre, la *b* diventa regolarmente *v* in posizione intervocalica, come in *beber* che diventa *bever* (bere) o *palabra* che diventa *palavra* (parola),<sup>xlix</sup> un fenomeno d'origine incerta.<sup>1</sup> In alcuni casi, inoltre, la *v* conserva la terminazione originale latina, come in *kantaba* che diventa *kantava* (cantavo; *cantaba* in spagnolo moderno), mentre troviamo la *b* nelle inflessioni dell'imperfetto, come in *keria* che diventa *keriba* (voleva; *quería* in spagnolo moderno).<sup>li</sup>

Seppure in giudeo-spagnolo si conservi la distinzione tra [š, ž, dž] del castigliano antico (nello spagnolo moderno si sono fuse prima in [š] e poi in [x]), queste fricative/affricate alveo-palatali sono soggette a processi che costituiscono delle innovazioni. In particolare, [dž] è considerato un allofono di /ž/ e viene spesso pronunciato [ž] dai parlanti moderni, un fenomeno dovuto all'influenza del francese e che costituisce un'innovazione. Per quanto riguarda [š], invece, che inizialmente si trovava in posizione intermedia (*pašaro*, *dišo*), si è successivamente estesa in posizione iniziale (*šabon*).<sup>lii</sup> Inoltre, in quasi tutti i verbi alla seconda persona plurale in cui è presente [š] si verifica il fenomeno dell'epentesi, come in *avlaš* che diventa *hablais* (parlate), *komeš* che diventa *comeís* (mangiate), *biviš* che diventa *bebeís* (bevete) al presente, *avlavaš* che diventa *hablaba* (parlava), *komiaš* che diventa *comías* (mangiavi) all'imperfetto, *avlateš* che diventa *hablaste* (parlasti), *komiteš* che diventa *comiste* (mangiasti), *biviteš* che diventa *bebiste* (bevesti) al preterito, e *avlaredeš* che diventa *hablarás* (parlerai), *komeredeš* che diventa *comerás* (mangerai) e *biviredeš* che diventa *beberás* (berrai) al futuro. L'uso di [š] alla seconda persona plurale [*tenejši*] <*teneís*> è un'innovazione proveniente dal portoghese, mentre il mantenimento della /f/ latina iniziale, che potrebbe sembrare un arcaismo, è invece un fenomeno presente anche in altre lingue romanze moderne, come in *figlio*, *fiis* (francese), *fižo* (giudeo-spagnolo).<sup>liii</sup>

Un'altra caratteristica fonologica del giudeo-spagnolo è la sonorità della fricativa alveolare in posizione intervocalica, che sembrerebbe un retaggio della distinzione presente nello

<sup>xlvi</sup> P. Díaz Mas, *Sephardim: The Jews from Spain*, cit., p. 71.

<sup>xlvi</sup> R. Penny, *A History of the Spanish Language*, cit., p. 9.

<sup>xlix</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 74.

<sup>1</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 10.

<sup>li</sup> P. Díaz Mas, *Sephardim: The Jews from Spain*, cit., p. 80.

<sup>lii</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 72.

<sup>liii</sup> R. Penny, *A History of the Spanish Language*, cit., pp. 131-2.

spagnolo antico tra [s] e [ss], come in *kaza* (casa; in spagnolo moderno [kasa]), *fazer* (fare; in spagnolo moderno [aser]), o *koza* (cosa; in spagnolo moderno [kosa]).<sup>liv</sup>

Quella che forse è la più riconoscibile tra le caratteristiche dello spagnolo moderno peninsulare è il *ceceo*, che non è presente in giudeo-spagnolo: *cielo* [θjelo] in spagnolo moderno, diventa *sjelo* (cielo) in giudeo-spagnolo; *mazo* [maθo] in spagnolo moderno, diventa *maso* (mazza) in giudeo-spagnolo; *celos* [θelos] in spagnolo moderno, diventa *selos* (gelosia) in giudeo-spagnolo. Un'altra caratteristica dello spagnolo peninsulare di cui non troviamo traccia nel giudeo-spagnolo è la -y epentetica alla prima persona singolare del presente dei verbi *ir*, *dar*, e *estar*: *voy*, *doy*, e *estoy*, che in giudeo-spagnolo diventano *vo*, *do*, e *estó*.<sup>lv</sup>

Le due più famose innovazioni del giudeo-spagnolo sul piano fonologico sono lo *yeísmo* e la metatesi: lo *yeísmo*, nel quale *lj* diventa *j*, si vede in parole come *ljorar* che diventa *jorar* (piangere; *llorar* in spagnolo moderno), *ljamar* che diventa *jamar* (chiamare; *llamar* in spagnolo moderno) o *elja* che diventa *eja* (lei; *ella* in spagnolo moderno). Anche la scomparsa della *y*- in *famija* che diventa *famía* (famiglia) o *maravija* che diventa *maravía* (meraviglia) sembra in qualche modo collegata al *yeísmo*. La metatesi, invece, che coinvolge i gruppi consonantici *rd* (che diventa *dr*), *st* (che diventa *ts*) e *dl* (che all'imperativo diventa *ld*), si vede in parole come *cuerda* che diventa *cuedra* (corda), *guardar* che diventa *guadrar* (conservare), *verdad* che diventa *vedrá* (verità), *tarde* che diventa *tadre* (tardi), *comiste* che diventa *comites* (mangiasti), *hablaste* che diventa *hablites* (parlasti), *cantadlo* che diventa *cantaldo* (cantatelo), *tomadla* che diventa *tomalda* (prendetela).<sup>lvi</sup>

In giudeo-spagnolo, inoltre, avviene la fusione delle polivibranti e delle monovibranti (*r*, *r* che diventano *ɾ*) come in [gwera] che diventa [gwɛɾa] (guerra) o [pɛro] che diventa [peɛro] (cane), mentre la scomparsa della consonante finale in giudeo spagnolo (*páis* in spagnolo moderno diventa *pai* in giudeo spagnolo, oppure *libertad* in spagnolo moderno diventa *liberta* in giudeo spagnolo) è un fenomeno che si verifica anche nei dialetti meridionali della penisola iberica, così come in molte varianti latinoamericane e caraibiche.<sup>lvii</sup>

<sup>liv</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 13.

<sup>lv</sup> *ibid.*, pp. 13-4.

<sup>lvi</sup> *ibid.*, p. 14-5.

<sup>lvii</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 76.

Un'altra innovazione tipica del giudeo-spagnolo è la bilabializzazione pronominale: *nos* diventa *mos*, *nuestro* diventa *muestro* e *nosotros* > *muzotros*.<sup>lviii</sup>

Anche i prestiti fonetici dalle altre lingue hanno contribuito all'arricchimento del repertorio fonetico/fonemico del giudeo-spagnolo.<sup>lix</sup> Ad esempio, [ts] è un prestito dall'ebraico utilizzato in termini di origine ebraica come *matsah* (pane azzimo).<sup>lx</sup> Dal francese, oltre ai numerosi prestiti lessicali, il giudeo-spagnolo ha ricevuto l'introduzione di *k* in parole come *akseptar* (accettare) e *aksento* (accento), al posto della *s* dello spagnolo moderno come in *aceptar* e *acento*.<sup>lxi</sup>

Tuttavia, il giudeo-spagnolo non è sempre stata accomodante con le lingue che hanno esercitato un rapporto di dominio nei suoi confronti. Le vocali arrotondate turche, ad esempio, hanno subito diversi cambiamenti, visibili in parole come *börek* diventato *boreka* (ripieno), *tütün* che diventa *tutun* (tabacco), *bülbül* che diventa *bilbil* (usignolo) o *kömür* che diventa *kimur* (carbone).<sup>lxii</sup>

## Conclusioni

Le numerose innovazioni sul piano lessicale, morfologico e sintattico viste finora, costituiscono da un lato la prova evidente che il giudeo-spagnolo non è mai stato un «museo vivente» dello spagnolo medievale, ma che ha subito un'evoluzione che l'ha portato, in alcuni aspetti, addirittura a superare lo spagnolo moderno. Dall'altro lato, le numerose varianti diatopiche sono segno che la lingua sefardita, nonostante la sua larga diffusione, non sia mai stata standardizzata attraverso la creazione di una grammatica ufficiale, il che ha contribuito a renderla oggi una lingua in serio pericolo d'estinzione. Recentemente, nel 2018, nella sede della Real Academia Española (RAE) è stata firmata la creazione di una Real Academia del Ladino, con sede in Israele, che sarebbe dovuta entrare a far parte della rete delle 23 accademie della lingua spagnola già esistenti. Poco più di un anno dopo, il 4 aprile 2019, un articolo pubblicato su *El País* annuncia che, a causa della mancanza di fondi e dei

<sup>lviii</sup> *ibid.*, pag. 75.

<sup>lix</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., p. 16.

<sup>lx</sup> P. Díaz Mas, *Sephardim: The Jews from Spain*, cit., p. 82.

<sup>lxi</sup> T. K. Harris, *Death of a Language*, cit., p. 108.

<sup>lxii</sup> J. Cárdenas, *Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis*, cit., pp. 16-7.

conflitti interni tra i nove membri corrispondenti, l'accademia rischia di non vedere mai la luce.<sup>lxiii</sup> Si tratta solo dell'ultima delle numerose iniziative fallite intraprese dal governo spagnolo nei confronti dei sefarditi, il cui patrimonio linguistico, con tutte le sue ricchezze, rischia seriamente di scomparire.

### *Bibliografia*

- Bossong Georg, «El uso de los tiempos verbales en judeoespañol», *Verba. Anuario galego de filoloxía*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 71-96.
- Bunis David Monson, «El idioma de los sefardíes: un panorama histórico», *Morešet Sefara: El legado de Sefarad*, Jerusalem, Editorial Universitaria Magnes, 1993, vol. 2, pp. 399-422.
- Cárdenas John, «Judeo-Spanish and the lexicalist morphology hypothesis: A vindication of inflectional and derivational morphology», *California Linguistic Notes*, Fullerton, California State University, 2004, Vol. XXIX, n. 1, pp. 1-23.
- , «Judeo-Spanish and the Living Museum Claim: A Synchronic View of a Diachronic Dilemma», *California Linguistic Notes*, Fullerton, California State University, 2004, vol. XXIX, n. 1, pp. 1-22.
- Dailey McCartney Anna, «Ladino's Quirky Vowel Rule: Alternations between Diphthongs and Monothongs in Vowels Arising from the Short Mid Vowels of Latin», *Working Papers of the Linguistics Circle*, University of Victoria, 2003, vol. 17, pp. 65-76.
- Díaz-Mas Paloma, *Sephardim: The Jews from Spain*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Harris Tracy K., *Death of a Language. The History of Judeo-Spanish*, Newark, University of Delaware Press, 1994.
- Penny Ralph, «La innovación fonológica del judeoespañol», in Manuel Ariza, *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid, Arco Libros, 1992, pp. 251-8.
- , *A History of the Spanish Language*, Cambridge University Press, 2002.
- Quintana-Rodríguez Aldina, «Geografía Lingüística del Judeo-español de acuerdo con el léxico», *Revista de Filología Española*, Madrid, CSIC, 2002, n. 82, pp. 105-38.
- Riaño Ana, «Notas sobre lo hispánico y lo extrahispánico en el judeoespañol. Formación de las palabras sefardíes», *Estudios humanísticos. Filología*, Universidad de León, 1998, n. 20, pp. 233-44.

<sup>lxiii</sup> «La Academia del ladino encalla antes de nacer», *El País*, 4 aprile 2019.



## EL ORDEN SIMBÓLICO DE LA MADRE EN *LAS GENEALOGÍAS* DE MARGO GLANTZ

*Ksenija Radovic*

*Las genealogías* (1981), una de las obras maestras de Margo, es una novela fundamental para acercarse a la obra de la escritora. La novela nace debido a un episodio ocurrido en la vida la escritora durante su infancia en 1939 cuando un grupo de nazi llamados Camisas Doradas<sup>1</sup> trató de linchar el padre de Glantz, Jacobo. (Glantz: 80). Impresionada por el acontecimiento la autora decidió, años más tarde, escribir la novela y tratar de conocer

<sup>1</sup> La Acción Revolucionaria Mexicanista (ARM) fue el nombre oficial de los Camisas Doradas de México. Grupo fascista y antisemita mexicano que operó desde su fundación en 1933 hasta el término de la Segunda Guerra Mundial en 1945.

mejor a sus padres a nivel personal. La novela salió por entregas en el periódico *Unomásuno*<sup>ii</sup> en los años 80. La novela nace para responder a la pregunta ¿Qué significa ser judía para Margo Glantz? Y la autora a través de una serie de preguntas a sus padres sobre sus orígenes trata de definirse como sujeto judío y sobre todo como mujer a través de la toma de conciencia de su cuerpo que parte de la historia familiar. Para hacer lo anterior explora su memoria a través de los recuerdos de los padres. Como podemos notar en esta cita:

*Prendo la grabadora (con todos los agravantes, asegura mi padre) inicio una grabación histórica, o al menos me lo parece y a algunos amigos. Quizá fije el recuerdo. Mi madre me ofrece blinztes (crepas) con crema (el queso lo hace sobre todo ahora que ya no tiene restaurant que atender y que mi padre hace poesía «muy interesante»). Le pregunto acerca de su infancia y Jacobo Glantz contesta: -Jugaba, comía y le buscaba el pupik (ombligo) a las niñas. Nadie me obligaba. (Glantz: 17)*

Las palabras del padre son aquí una manera de tomar conciencia de partes del cuerpo que antes se le habían olvidado como el ombligo, o no había tomado en cuenta y así empezar a conocerlo para poderse definir como sujeto femenino. Las palabras del padre hacen que se materialice el cuerpo de la protagonista, la palabra ombligo, la hace pensar en que tiene uno y así comenzar a explorar el cuerpo femenino desde su centro. El ombligo hace pensar al mito platónico en su obra *El banquete* donde se habla de la unión de los hombres y de las mujeres a la altura del ombligo. Según el mito los hombres y las mujeres eran un solo ser unidos por el ombligo, pero al desafiar a los dioses fueron divididos a la mitad, y fueron condenados a buscar a su otra mitad en la tierra. A diferencia de los hombres del mito, la protagonista no busca su otra mitad, sino que a través del relato del padre se busca a si misma y parte precisamente de una «herida» si pensamos al mito platónico. La herida consiste en ser una exilada y no tener un sentido de pertenencia ni con México ni con Ucrania, la tierra de sus padres. Por esta razón la protagonista empieza una búsqueda de sus orígenes a través de la entrevista con su familia. La búsqueda no parte de alguien similar a ella corporalmente sino como alguien distinto como el padre. La figura de la madre aparece solo como fondo y como alguien que sirve la comida. La madre pasa a través de la boca, pero

<sup>ii</sup> *Unomásuno* es un periódico de circulación diaria publicado en la Ciudad de México, México, fundado por Manuel Becerra Acosta el 14 de noviembre de 1977 y distribuido en los puestos de periódicos de esa ciudad.

no para enseñar a hablar sino para nutrir. La importancia de la comida aquí se puede relacionar con lo femenino como a crear un orden simbólico propio de las mujeres. Glantz aquí menciona su propia experiencia y lo hace hablando de comida como a querer hacer un guiño a Virginia Woolf en su obra *Una habitación propia* (1929):

*Raramente se molestan en decir palabra de lo que se ha comido. Forma parte de la convención novelística no mencionar la sopa, el salmón ni los patos, como si la sopa, el salmón y los patos no tuvieran la menor importancia, como si nadie fumara nunca un cigarro o bebiera un vaso de vino (Woolf: 11).*

La comida en Glantz, en cambio es fundamental porque sirve a rescatar los relatos de la madre de Margo, que es un personaje también muy importante porque su cuerpo es una patria para la escritora:

*Mi padre murió el 2 de enero de 1982. Mi madre el 13 de mayo de 1997. Tenía casi 95 años. Murió con la finura, dignidad, la paciencia, el sentido del humor, los gestos que la habían caracterizado. ¿Cómo pudo sobrevivir a mi padre tanto tiempo? ¿En dónde encontró su propio territorio? Es más probable que su verdadero territorio el de ella y el de mi padre fuese su propio cuerpo, ese cuerpo finito, reducido, llagado con el que murió, ese cuerpo que alguna vez fue armónico y hermoso, ese cuerpo en el que me aloje alguna vez, ese cuerpo que me permitió ser lo que soy (Glantz, *Las genealogías*:287).*

El cuerpo de la madre representa lo judío y la identidad de Margo y es un punto de llegada y no de partida para la protagonista. Margo parte del cuerpo del padre y llega al cuerpo de la madre para llegar a identificarse como sujeto femenino consciente de su cuerpo y de su identidad.

Así que Lucia Glantz es fundamental para que la escritora se pueda identificar como mujer y como judía. Se puede notar aquí la gran importancia de la madre, fundamental en la cultura judía. La madre, es la trasmisora de la cultura, pero es también la que continua con el pueblo porque es como un árbol que da frutos. La maternidad para los judíos más ortodoxos es un deber de la mujer y no una elección porque los arboles a fuerza dan frutos para poder seguir con vida. La madre de Margo es muy importante aquí porque le trasmite las tradiciones judías propias del hogar y también porque hace que la autora se identifique con ella y se distancie también de su estilo de vida hogareño para salir al mundo exterior.

Este salir al mundo es algo fundamental para la autora que se cuestiona sobre su identidad que le causa mucho conflicto pero que al mismo tiempo le permite moverse en múltiples mundos.

Podríamos decir que Margo en la novela recupera el orden simbólico de la madre para citar a Luisa Muraro. La autora tiene que restablecer este orden y reconocer la ausencia de la madre en su vida y ya no ver su presencia como una interrupción:

*Y es un problema de orden simbólico, no moral ni psicológico. El comportamiento de las madres, si la autoridad materna no tiene un lugar en el orden simbólico al cual obedecemos, resultará regularmente invasor o, viceversa, maleable o, más frecuentemente aún, ambas cosas a la vez, pues en ausencia de una necesidad reconocida, la autoridad no tiene una medida para ejercerse ni para ser aceptada (Muraro: 184).*

Glantz por lo tanto tiene que reconocer que la madre tiene un poder y una autoridad y que su palabra cuenta y solo así se podrá salir de la ignorancia sobre sí misma y sus orígenes:

*El desorden más grande, que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina, es la ignorancia de un orden simbólico de la madre, también por parte de las mujeres. Muchas imaginan a la madre exactamente como la pintaron dos mil años atrás Aristóteles y Platón en sus cosmologías, a la manera de una potencia informe y/o una obtusa intérprete del poder constituido. (Muraro: 184)*

La madre de Glantz no es una mujer obtusa que solo cocina e interrumpe sino es una mujer que ayuda a la misma autora a construirse una identidad como judía y como mujer. Es la que conserva los recuerdos y la guardiana de la memoria que conserva «los cachitos de vida»:

El linaje y la falta de linaje son relativos. Lucia me entrega cachitos de papel, «cachitos de vida», en donde se condensan historias y se despliegan diplomas, casi son como este piano negro, Rosenkratz, que tiene por lo menos ciento cincuenta años de existencia, concentrada en los candelabros inexistentes que han dejado sin embargo una huella en la madera (Glantz, *Las genealogías*: 65).

Lucia, es la encargada de conservar los recuerdos y dejar huellas en la mente y en el cuerpo de la autora-protagonista del relato porque las palabras de la madre tienen un peso y dejan marcas en el cuerpo de la protagonista a través del relato. Marcas que tenía también la madre como las varices en las piernas que la autora recuerda conservando el cabello de la madre en una media especial para esto: «*Conservo el cabello de mi mamá en una media de mi mamá, porque ella tenía várices y usaba unas medias especiales. Es un recuerdo entrañable para mí*». <sup>iii</sup>

El cuerpo es muy importante porque es una parte fundamental de la identidad de la protagonista que a través de él reconoce su pertenencia parcial al pueblo judío por sus rasgos que no son propios de los judíos al no ser rubia como sus hermanas y tampoco mexicanos por ser más alta que el promedio de la población. Entonces su identidad judía se construye a través del habla con sus padres, pero sobre todo a través de la escritura que la identifica como mujer:

*El discurso verbal arma un mundo posible que prueba que Margo es judía, mexicana y rusa gracias a las diferentes cunas que tuvo y que la moldearon de una determinada forma. Su ser mujer se aferra a la escritura para identificarse. Lo que es lo escribe y al escribirlo lo declara universalmente. Margo se escribe en el texto y se reconoce en él como parte de tres culturas que se plasman en tres lenguas que dice no hablar, excepto el español, pero que la marcan indiscutiblemente. (Campos: 65).*

El texto aquí se vuelve como parte de la identidad de la escritora porque es la única posible, las otras identidades se confunden entre sí porque como hija de migrantes no es ni totalmente mexicana ni totalmente judío-ucraniana. La lengua juega un rol muy importante porque el idioma de la infancia de Margo, no es ni yiddish ni ruso, sino español. Este detalle contribuye a marcar el sentido de exclusión de la escritora que no pertenece ni al mundo católico y mexicano ni al mundo judío de sus padres. Esta exclusión se puede concebir como un exilio, real para los padres de la autora e imaginario para ella porque nunca había conocido las tierras de sus padres durante su infancia. El exilio se relaciona fuertemente con la memoria y de ahí nace la necesidad de escribir la novela:

<sup>iii</sup> La noticia, inspiración para Margo Glantz en <[vanguardia.com.mx/articulo/la-noticia-inspiracion-para-margo-glantz](http://vanguardia.com.mx/articulo/la-noticia-inspiracion-para-margo-glantz)>.

*El exilio rasga la certidumbre de lo cotidiano como la del propio territorio, por lo que, como señalamos antes, el exiliado apela a una serie de estrategias, no sólo para evocar el sitio perdido sino para sustituir los hábitos del lugar que se dejó atrás, aquello que en En estado de memoria la propia Mercado calificó de «fatuidades de desterrados». La vinculación entre memoria y exilio o, más precisamente, memoria e inmigración está en el origen de Las genealogías, es - como dijimos - la conmoción necesaria que impulsa el contar. Una memoria que en este libro se transmite y se formula, sobre todo, a través de una serie de relaciones complejas entre el alimento y la lengua [...]»<sup>iv</sup>*

En conclusión, la madre es una figura muy importante porque representa el territorio de Glantz. Y es a través de su presencia que la autora se puede definir como mujer y como judía en lo cotidiano porque es Lucia la que a través la relación entre comida y lengua la que hace que la mujer pueda definirse como la otra dentro de un contexto que le es ajeno y familiar al mismo tiempo como sujeto existente por si mismo y no como un ser marginal en oposición con la cultura dominante.

### *Bibliografía*

- Aracil Varón, Beatriz. «Margo Glantz: el rastro de la escritura (entrevista)». *Anales de literatura española*. 16 (2006). Alicante: Universidad de Alicante. 5-24.
- Arendt Hannah. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós Básica, 2016.
- Bach, Caleb. «Margo Glantz en el cuerpo y el alma». *Américas*. (2003).
- Butler, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 1990.
- , *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aire: Cultura Libre, 2002.
- Cortina, Guadalupe. *Invencciones multitudinarias escritoras judías contemporáneas*. Newark Delaware: Juan de la Cuesta, 2000
- Glantz, Margo. *Las genealogías*. Valencia: Editorial pre-textos, 2006.

<sup>iv</sup> <



## CARMEN DE BURGOS

*Simona Cipolletta*

En el presente trabajo, como lo indica el título, se pone de relieve una visión ambivalente sobre la escritora y periodista española Carmen de Burgos.<sup>i</sup> La supuesta ambivalencia se

<sup>i</sup> Carmen de Burgos Seguí, también conocida con su seudónimo «Colombine», nació en Almería en 1867 y murió en Madrid en 1932. Muchas son las profesiones y las «etiquetas» que pueden acompañar su nombre; ella fue pedagoga, escritora, docente, periodista, corresponsal de guerra, viajera, conferenciante, agitadora cultural, republicana, miembro de logia masónica, defensora de los valores humanos y de los derechos de la mujer.

Indudablemente, fue una de las personalidades más importantes en el mundo de las letras españolas del siglo XX. Carmen de Burgos fue una escritora muy prolífica, y escribió sobre muchísimos temas pero lamentablemente su obra fue apreciada con retraso y sobre todo ocultada durante el

analiza, por un lado, a partir del retrato que el escritor Rafael Cansinos Assens,<sup>ii</sup> su contemporáneo, ofrece al lector en *La novela de un literato*, por el otro, a través de la lectura de las novelas y ensayos de la autora *Al balcón*, *La mujer moderna y sus derechos*, *El arte de ser mujer*, *La malcasada* que presentan su pensamiento transgresor y moderno con respecto a los temas de la emancipación de la mujer.

periodo de la dictadura franquista y durante el posguerra. Es probable que su obra fue incluida en el índice de los títulos no aceptados por el gobierno. Solo más recientemente su trabajo ha sido estudiado y apreciado gracias a la labor de biógrafos que van contribuyendo al rescate de la escritora. En primer lugar es necesario mencionar a los autores de la biografía que se cita en el presente trabajo, Antonio Sevillano Miralles y Anyes Segura Fernández. Luego es importante mencionar también a otros académicos como Florentino Castañeda Muñoz, Elizabet Starcevic, José A. Tapia Garrido, Paloma Castañeda, Ana Martínez Marín, C. Moreno Baró, M<sup>a</sup> Dolores Jiménez Martínez, H. Establier Pérez, Miguel Naveros, Andrés Amorós, Concepción Nuñez Rey, Elisa Martínez Garrido y Federico Utrera. Véase Sevillano Miralles Antonio y Segura Fernández Anyes (Mayo 2009) *Carmen de Burgos «Colombine» (Almería, 1867 - Madrid, 1932)*, Instituto de estudios almerienses. Diputación de Almería. Área de Igualdad y Juventud. Facultad de Humanidades. Universidad de Almería. <[www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-CBC/\\$File/CbColombine.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-CBC/$File/CbColombine.pdf)>, pp. 7, 9.

<sup>ii</sup> Rafael Cansinos Assens nació en Sevilla en 1882 y murió en Madrid en 1964. Fue poeta, ensayista, novelista y traductor políglota. Al igual que Carmen de Burgos, es un escritor lamentablemente olvidado y su obra fue ocultada durante el régimen franquista. En Madrid comenzó su carrera periodística y literaria. Su carrera se desarrolla durante el momento de las grandes tertulias literarias madrileñas. Cansinos Assens no escribió solo sobre la temática vanguardista, sino que también escribió sobre el tema judío por el que demostró tener un gran interés. Este gran interés venía del hecho de que algunos de sus antepasados eran de origen sefardí y por consiguiente tuvo una estrecha relación con la comunidad judía de Madrid.

Adicionalmente, cabe señalar que sobre la veracidad de su ascendencia judía hay muchas polémicas. Cansinos Assens en su libro *Las luminarias de Janucá* afirma que sus antepasados venían de Asturias y una vez llegados a Sevilla a la corte del rey Fernando III el Santo, ya se habían convertidos en caballeros cristianos. Su hijo Rafael Cansinos que se ocupa de la Fundación que lleva el nombre del padre, recién ha declarado que Cansinos Assens ha indagado en el origen de su primer apellido y ha descubierto orígenes moriscas o judías, sefardíes. Además su hijo ha declarado que Cansinos Assens gracias a una visita a la Biblioteca Nacional de Madrid ha descubierto que su apellido tenía orígenes sefardíes que se remitieron a los que sufrieron las persecuciones de la Inquisición. Por todo eso el escritor ha tomado conciencia del pasado. Igualmente, a causa de su supuesto pasado, escribió muchos libros dedicados al tema judío. A saber, sea novelas documentales dedicadas a la historia de los judíos en España, sea libros dedicados a la interpretación de textos bíblicos como *El candelabro de los siete brazos*, *España y los judíos españoles*, *Las bellezas del Talmud*, *Cuentos judíos contemporáneos*, *Las luminarias de Janucá*, *El amor en el Cantar de los Cantares*, *Los judíos en la literatura española* y *Los judíos en Sefarad*. Véase *Nuevo Mundo Israelita* (Mayo 2012). Rafael Cansinos Assens, *Judío por convicción*, eSefarad.com. Noticias del Mundo Sefardí, <[eseфарad.com/?p=32673](http://eseфарad.com/?p=32673)>

Otras temáticas fundamentales tratadas en la tesis son la modernidad de la autora, su concepción sobre el amor, la relación entre feminismo y feminidad como asimismo un tema clave en la época que es el sefardismo y que involucra a ambos escritores.

### *El sefardismo de Carmen de Burgos*

Carmen de Burgos, comprometida con la sociedad y la cultura de la época, se interesa, como otros intelectuales de los círculos literarios madrileños, al filosefardismo.<sup>iii</sup>

El interés de Carmen de Burgos por la cuestión está tratado sea en las memorias de Cansinos Assens, sea en su autobiografía, sin embargo de manera diferente.

Primero en *La novela de un literato* se menciona el entusiasmo de Carmen de Burgos hacia la sabiduría judía y ella ve como su ídolo a Heine.<sup>iv</sup> Luego Cansinos Assens recuerda la participación de Carmen de Burgos en la conferencia del gran estudioso de lengua y literatura judía, el doctor Yahuda, que tuvo lugar en la facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Madrid. Igualmente Cansinos Assens evoca la entusiasmada intervención de Carmen de Burgos también desde el punto de vista de redactora del importante diario *El Heraldo de Madrid*.<sup>v</sup> En efecto, en sus salones la cuestión de la campaña filosefardita fue muy debatida:

*En el salón de Colombine los sefarditas son el tema de actualidad. La escritora y sus amigos no hablan de otra cosa, y como todos están desorientados, la primera vez que allí me presento, Colombine, sin darme tiempo para terminar mis saludos, me interpela:*

<sup>iii</sup> El filosefardismo es un movimiento que surge en España de un debate parlamentario a partir de la década de 1860 con la intención de hacer eco a la libertad religiosa y al descubrimiento de esos judeoespañoles, o sea, los judíos expulsados en 1492 por los Reyes Católicos a causa del Edicto de Expulsión, que se encontraban en el Norte de África, en Europa oriental y necesitaban protección. Este movimiento estaba dirigido por el médico y político Ángel Pulido Fernández, el cual en 1903 decidió empezar su viaje por el Danubio y por Europa Oriental y por casualidad encontró a algunos judíos que hablaban castellano y que revelaron la existencia de algunas comunidades sefardíes en Serbia, Bulgaria, Rumanía y Turquía (países que se habían independizado después del fracaso del Imperio Otomano). Véase Rozenberg Danielle (2010), *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, <[www.marcialpons.es/media/pdf/100874544.pdf](http://www.marcialpons.es/media/pdf/100874544.pdf)>, p. 11; Díaz- Más Paloma, *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedras, 1986, pp. 219-20.

<sup>iv</sup> Cansinos Assens, Rafael, *Op. cit.*, p. 524.

<sup>v</sup> *ibid.*, p. 522.

- Hombre, haz el favor de decirnos, tú que estás al habla con Pulido, ¿qué es eso de los sefarditas?

Se lo explico, así como el fin que el doctor Pulido y los que lo secundamos perseguimos y que puede sintetizarse así: reparación de un agravio histórico. Que se revoque el Edicto de Expulsión y puedan volver a España los descendientes de los proscriptos que así lo deseen. Entre tanto, establecer con ellos relaciones culturales y mercantiles.

Colombine, a fuer de escritora liberal y mujer a la moderna, se muestra entusiasmada con esa idea y promete secundarla en *El Herald*. Pero, mujer al fin, encuentra algo ridículo ese nombre de sefarditas. -¿No es verdad?...¡Yo me los figuro con faldas huecas como guarda infantes!

Todos ríen la ocurrencia y las opiniones de los contertulios se dividen. Avecilla, el modernista, encuentra muy original e interesante eso de los sefarditas.

Don Carlos protesta también y se extiende en una apología de los judíos.

- Los judíos son una raza de artistas y pensadores profundos...Judíos fueron Spinoza y Mendelssohn y judío es Max Nordau...

- ¡Y judío era Heine, mi poeta predilecto! - clama Colombine-. Usted, Casanova, tiene una mentalidad anacrónica.

Casanova se encoge de hombros, con aire de superioridad:

- Ustedes hablan así de los judíos porque no los conocen. Pero yo los he visto y soy quien puede hablar de ellos...

Hay un momento de estupefacción. Casanova ha dicho una gran verdad. Ninguno de los presentes ha visto en su vida un judío. ¿Dónde habrá un judío? ¿Quién podría traernos aquí un judío?

- ¿No conoces tú ninguno, Rafael? - me pregunta Colombine.

Yo me acuerdo de mi reciente amigo don José Farache y respondo:

- Sí, Colombine, conozco un sefardita, hombre culto y distinguido, que habla inglés a la perfección y es todo un gentleman.

- ¡Magnífico! ¡Magnífico! - exclama Colombine-. Pues tráenoslo el próximo miércoles. Así veremos de cerca a un sefardita.

[...]

Queda aprobado por aclamación que el próximo miércoles he de llevar allí al señor Farache.

- ¡No dejes de traerlo! - me ruega Colombine, al despedirme.

Se lo prometo formalmente y en mi primera entrevista con mi amigo le expreso el ruego de Colombine.

[...]

Sobre todo, el señor Farache es un hombre como los demás..., como los demás españoles.

Pudiera ser compatriota de Colombine, que es también morena, de don Carlos, del propio Casanova.

[...]

- ¡Pero si no parece usted judío! - exclama Colombine-. ¿Verdad? - añade dirigiéndose a

nosotros.

- Pues lo soy, amiga mía. Sólo que también soy español y andaluz. Me he criado en Gibraltar...

- ¡Cómo, que hasta tiene acento andaluz! - observa Colombine.

[...]

Esas palabras son el punto de partida para una disertación del señor Farache sobre las diferencias que separan a esas dos ramas del judaísmo, de las cuales la asquenazita representa la plebe y la sefardita la aristocracia. Sefarditas eran Spinoza, Disraeli...

- Sefardita es Nordau...

- ¿Y Heine? - pregunta Colombine.

- Seguramente también - contesta temerario el señor Farache, por no disgustar a la amiga. Colombine bate palmas.

[...]

- ¡Los judíos tienen el oro! - resume guiñando el ojo Colombine.

[...]

Colombine confidencialmente insinúa:

- Se me ocurre una idea...Fundar una gran revista dedicada a estrechar los lazos entre españoles y sefardíes...¿No cree usted que Rotschild nos apoyaría?

- Seguramente- contesta el sefardí-. Y nadie más indicada que usted para dirigirla.

- Oh, gracias - exclama Colombine con mal disimulada vanidad - . Una gran revista, a todo lujo y con colaboración bien pagada...

[...]

- ¿Por qué no interesa usted a sus amigos, señor Farache? - ruega Colombine.

- Desde luego, cuente usted con ello, querida amiga - responde el sefardita.

- Aparte lo noble de la idea, sería también un negocio - afirma la escritora.

- ¡Oh, claro! Dirigiéndola tú...- pondera Violeta.

Don José comprende que está representando, quieras que no, al oro judío y desea hacer honor a su papel.

Promete a Colombine la revista[...] De pronto, repara en que el sofá y los sillones del salón están algo deteriorados y le dice espontáneamente a Colombine, con acento paternal:

- Perdóneme usted, amiga mía, pero una escritora que se llama Colombine merece otro marco que este...Contando con su permiso, voy a tener el gusto de enviarle a usted mañana un salón Luis XV completo...Supongo que me lo aceptará...

- ¡Por Dios, don José! - balbucea emocionada Colombine - . Eso es demasiado...

- ¡Bah! - exclama con despreocupación el sefardita - . Los judíos somos así...Además, eso irá a cuenta de la revista...No tenga escrúpulos en aceptar...Los judíos tenemos el oro del mundo...

- ¡Bueno, pues gracias, don José! - replica Colombine - .

¿Han visto ustedes? Y luego hablan de la avaricia judaica...

- Es la leyenda negra, amiga mía; todas las razas la tienen...

Salimos de allí, con una despedida de apoteosis. Colombine me estrecha significativamente la

*mano, como dándome gracias por haberle llevado a mi opulento y pródigo israelita.*<sup>vi</sup>

Esta larga cita aquí indicada demuestra la importancia y el significado que los contertulios dan al debate sobre la campaña filosefardita de Pulido. Sobre todo entre los intelectuales hay mucha curiosidad hacia el argumento.

La misma Carmen de Burgos tiene una especie de predilección por el tema. A saber, como se ha revelado una mujer sin prejuicios y con una mentalidad moderna y abierta, expresa su deseo de contribuir al éxito de esta campaña de recuperación de la identidad judeoespañola. Asimismo pone de relieve la intención de crear una revista que estreche los lazos entre sefardíes y españoles.

Por un lado, en algunos momentos, Colombine se aleja de la postura veleidosa, a la que Cansinos Assens ha acostumbrado al lector con referencia a su personaje, demostrando tener pensamientos e intenciones más altos. Realmente ella se alinea en contra de los prejuicios fanáticos católicos:

*- ¿Y los judíos? - pregunto a la escritora - . ¿ Hay muchos judíos en Polonia?*

*- Ah, los judíos...Ahora veo que se interesan aquí ustedes por los judíos...Pulido está haciendo campaña por los sefardíes...No sé como serán los sefardíes...Los de Polonia son de origen alemán..., abyectos, ignorantes, fanáticos, usureros, supersticiosos...Hasta practican el crimen ritual...*

*- ¡Oh! - protesta don Carlos - , pero, ¿usted cree esas cosas, señora?...*

*- ¡Cómo no he de creerlas! Si cuando estaban en España lo practicaban...Recuerde usted el caso del Santo niño de la Guardia...*

*Aquí protestan también Carmen y Violeta...Esta última grita:*

*- ¡Esas son calumnias!...Cosas que dicen los neos...para justificar la Inquisición...Esa es la obra del fanatismo católico...¡Usted es católica!...*<sup>vii</sup>

En efecto en el debate con la poetisa española Sofía Casanova,<sup>viii</sup> Carmen de Burgos está a favor de la defensa de los judíos de esas acusaciones prejuiciosas, como la del crimen ritual. Por otro lado, en la cita anteriormente indicada, se encuentra de nuevo la disposición

<sup>vi</sup> *ibid.*, pp. 281-6.

<sup>vii</sup> *ibid.*, p. 280.

<sup>viii</sup> Martínez Martínez, M<sup>a</sup> Rosario (2014), *En la trayectoria vital de Sofía Casanova, unas cartas personales a Blanca de los Ríos*, <[www.estudioshistoricos.com/wp-content/uploads/2014/10/rmm\\_01.pdf](http://www.estudioshistoricos.com/wp-content/uploads/2014/10/rmm_01.pdf)> , p. 1.

frívola y liviana de la autora, la cual a través de chistes y frases superficiales subestima la importancia que ella misma ha dado a la cuestión anteriormente. Efectivamente, en un primer momento se entusiasma ante la idea de secundar la materia en *El Herald* pero poco después subestima la intensidad de su interés evidenciando el hecho de que encuentra algo ridículo en el nombre «sefarditas», burlándose de la apariencia física de estos últimos. Al mismo tiempo, Cansinos Assens aprovecha la oportunidad para subrayar esta actitud, a su parecer, plenamente femenina y reflejada, a su vez, en el ejemplo de feminidad «colombinesco».

Esta actitud frívola de Carmen de Burgos persiste aún en el momento en el que afirma tener la curiosidad de conocer el aspecto físico de un judío. Curiosidad que manifiesta sobre todo durante el encuentro con Farache. Sin embargo, una mujer intelectual como ella tiene que «aprovechar la ocasión» para enriquecer su conocimiento y no seguramente para satisfacer la curiosidad de conocer la apariencia física de un judío. Por eso, Cansinos Assens insinuando la superficialidad con la que Carmen de Burgos considera el encuentro, desvirtúa su predisposición por la campaña filosefardita. Además Carmen de Burgos exterioriza su apego por la campaña con referencia a la idea de fundar la revista mencionada anteriormente; idea que, una vez más, Cansinos Assens minimiza proponiendo los pensamientos de la escritora sobre la probable ganancia de dinero que podría obtener gracias a su publicación.

Analizando las palabras de Colombine, la ganancia de dinero es el motivo fundamental de su participación en la iniciativa. La veracidad de las palabras de Carmen de Burgos no se puede ocultar, visto que se trata de afirmaciones que recuerda Cansinos Assens con cierta exactitud, lo único que queda para hacer con el fin de que se compruebe el sefardismo informado de Colombine, es tratar de entender la forma de su participación en el proyecto desde otra perspectiva.

La primera comprobación del sefardismo informado de Carmen de Burgos es el hecho de que en un texto tan significativo con respecto a su personalidad, como su autobiografía, ella decida dedicar todo un capítulo a la defensa de la causa israelita; algo que sería extraño si hubiera sido escrito, de verdad, por una persona más interesada en los fines lucrativos de esta iniciativa. En realidad, en este capítulo se destaca una intensidad verdadera hacia la compasión por la suerte de estos pueblos, hablando de una deuda de gratitud con los judíos,

los cuales fueron maltratados injustamente por los españoles.<sup>ix</sup> Gracias a las palabras de Carmen de Burgos es posible notar la culpabilidad por la suerte de estos pueblos e incluso un velado deseo de pedir perdón. Entonces, también eso representa una explicación adicional a la improbabilidad de un sefardismo considerado de manera frívola y desinteresada en su mayoría, como quiere subrayar Cansinos Assens.

Otro aspecto para analizar a favor del pensamiento de Carmen de Burgos, es su manera de enfrentar el debate en torno al prejuicio de la avaricia judía. En primer lugar, cabe decir que a pesar de su presunta frivolidad, en los recuerdos de Cansinos Assens siempre había sido evidenciada la modernidad de Colombine, sus libres pensamientos y la falta de prejuicios en sus opiniones. Aunque haya un momento en el que la autora corrobora la hipótesis del prejuicio de la avaricia judía, como demuestra su asombro ante la recompensa de lujo por parte del traductor sefardita José Farache a cambio de su colaboración. En efecto gracias a este regalo cambia de opinión y deja de creer en el prototipo del hebreo avaricioso.

De todas formas el hecho de que una escritora culta y moderna como ella crea de verdad en estos prejuicios es extraño, con mayor razón si en su autobiografía trate de contradecir quien cree en esos. En *Al balcón* ella intenta defender los judíos de las acusaciones clásicas de avaricia, disimulo, ruindad y usura; observando que representan crímenes difundidos en todas las razas injuriadas y amenazadas por quien, realmente, es culpable de igual manera pero no considerado víctima propiciatoria.<sup>x</sup>

Adicionalmente Cansinos Assens quiere acentuar de alguna manera la predilección de Carmen de Burgos por Heine. La escritora demuestra tener mucha curiosidad hacia el poeta, como hace esas preguntas sobre su personalidad, pero más como las de una niña soñadora que quiere conocer a su ídolo; en cambio, en *Al balcón*, Carmen demuestra su apego de mujer intelectual y el encanto por él. Verdaderamente, ella lo define el Dios de los judíos,<sup>xi</sup> el ejemplo de los placeres que el arte puede dar,<sup>xii</sup> y el hombre cuyo nombre le provoca un sentido de adoración, atracción y emoción extraordinaria. Ella lo ve como un grandioso Dios humano, incluso como su propio Dios, el cual ha sabido consolar su tristeza y dominar su espíritu y su corazón gracias también a la belleza de su pensamiento, a su manera

<sup>ix</sup> De Burgos Seguí C., *Op. cit.*, p. 207.

<sup>x</sup> *ibid.*, p. 207.

<sup>xi</sup> *ibid.*, p. 209.

<sup>xii</sup> *ibid.*, p. XIII.

insólita de hablar de ironía y amargura.<sup>xiii</sup> Igualmente Colombine piensa que sus ideas seguirán encantando las generaciones futuras hasta el punto de que se estudie su arcaico alemán para entenderlo, y que seguirá viviendo en los corazones de las mujeres que saben sentir sentimientos profundos.<sup>xiv</sup>

Por lo tanto, la inclinación por el poeta está confirmada sea en las memorias de Cansinos Assens, sea en las memorias de la misma autora; lo que cambia es la manera de proponer este apego de Carmen de Burgos por Heine.

En *La novela de un literato* Cansinos Assens elige un apego mucho más superficial y sobre todo no relacionado con la manera de pensar de una mujer docta, más bien, su curiosidad impertinente puede definir una aproximación infantil. Mientras que en «Al balcón» su aproximación es más madura, también gracias a las intensas explicaciones de su adoración por este poeta, y más relacionada con la postura de una mujer culta que sabe apreciar la profundidad de pensamiento de un poeta de alto nivel.

Sin embargo, el encuentro con Farache no es el único momento en el cual Carmen de Burgos expresa su «frivolidad colombinesca», en cuanto revela la misma disposición durante el encuentro con el sabio sefardita Yahuda:

*Todo el mundo quiere conocer al doctor Yahuda. También, naturalmente, Colombine quiere verlo en su salón, aunque está algo disgustada con él, por su desaire del otro día.*

*- ¡Tráernos a Yahuda! - me dice - . Me gustaría hablar con él...Es un tipo interesante...Parece un camello del desierto...Y con ese chaleco color tórtola...Pero es un sabio, un sabio alemán, la quintaesencia de la sabiduría...Si Heine lo viera, le haría un epigrama de los suyos...*

*- La otra tarde - se me queja Ketty - nos dejaste por irte con él...*

*- Si os vais a reír de él, no lo traigo...*

*- ¡No nos reímos, tráelo, hombre! - me ruega Colombine.*

*El sabio sefardí tuerce el gesto cuando le propongo la visita al salón de Colombine. Su prestigio científico no se aviene con la frivolidad de un salón literario. Pero cede ante la consideración de que Colombine es también periodista. Colombine es El Heraldó.*

[...]

*Don Carlos Cerrillo querría entablar con él una conversación docta y grave; pero la frivolidad femenil de Colombine y la impertinencia de Maruja se interponen.*

[...]

<sup>xiii</sup> *ibid.*, p. 28.

<sup>xiv</sup> *ibid.*, p. 31.

- Como que todos somos unos - proclama efusivamente Colombine - . No hay más que ver-  
nos...Vamos a ver, doctor, ¿no tengo yo el tipo judío? Más de una vez me lo han dicho.

- Desde luego, Carmen - se anticipa galante Avecilla - . Pareces una Ruth o una Judith...Esta-  
rías encantadora, vestida de matriarca.

[...]

- ¿Verdad, doctor, que yo estaría muy bien de hebrea? - insiste Carmen.<sup>xv</sup>

Durante este otro encuentro se destaca una liviandad todavía más marcada de Carmen de Burgos al abordar la cuestión. Primero, es posible destacar, también en este caso, la curiosidad impertinente de Colombine con respecto al conocimiento de otro tipo judío, el del sabio sefardí, reflejado en Yahuda. Su curiosidad se aleja del todo de la intelectualidad de este personaje, como sus primeros pensamientos están relacionados con su apariencia física. En segundo lugar, el mismo Cansinos Assens, preocupándose por la aproximación frívola de Colombine hacia el sabio, da la sensación de creer en la improbabilidad de un comportamiento serio por parte de esta última. Sin embargo, es consciente de su juicio, así como Yahuda, el cual acepta la invitación a su salón por este motivo. En efecto, la postura de Carmen de Burgos, al ver a Yahuda, no disfraza su imagen veleidosa, en cuanto la escritora insiste en la fútil preocupación de parecerse al modelo mujeril judío. La mención de los modelos femeniles judíos se encuentra también en *Al balcón* pero no hay referencias a la apariencia física, sino que hay referencias a las características de la personalidad. De hecho se habla de Judit como heroica, de Ester como noble, de Débora como magnífica, de Susana como virtuosa, de la madre de los Macabeos como austera y de una purísima María, madre de Jesús.<sup>xvi</sup> Entonces, el análisis del modelo femenino judío se realiza con otros términos, o sea con términos mucho más intensos. Además se realiza desde un punto de vista religioso, que destaca un buen conocimiento de los personajes fundamentales de la historia de la religión hebrea por parte de Carmen de Burgos; algo que tropieza con su insistente y ostentosa curiosidad hacia el conocimiento de los tipos judíos. Por lo tanto se puede tomar en consideración el hecho de que Cansinos Assens quiera dar esta impresión de Carmen de Burgos por coherencia con su retrato de mujer frívola en todos los contextos, pero que no corresponde a su opinión real.

<sup>xv</sup> Cansinos Assens R., *op. cit.*, p. 525.

<sup>xvi</sup> De Burgos Seguí C., *op. cit.*, p. 208.

Igualmente Carmen de Burgos expresa todo el conocimiento del argumento en este capítulo de su autobiografía titulado «Por los israelitas». Ya el título indica su solidaridad hacia los israelitas exiliados de España. En efecto, ella afirma que España tiene que desmentir los prejuicios antisemitas como los de algunos escritores<sup>xvii</sup> que todavía creen que los judíos son portadores de enfermedades como la lepra y la peste, o como algunos importantes diarios que le niegan piedad y conmiseración por lo que han sufrido en el pasado inquisitorial español, hablando de los tormentos de Jesús que justifican el presente antisemita como una suerte de venganza. Igualmente ella cree que España tiene que confirmar su espíritu acogedor y no manchar su orgullo a causa de crímenes antisemitas como los otros países hicieron. Sobre todo porque España tiene que agradecer a esos sefarditas por haber mantenido el habla y los apellidos de las ciudades de las cuales fueron expulsados.<sup>xviii</sup> Luego, en esta sección, la autora desdice con convicción algunas leyendas antisemitas difundidas, dando la impresión de que nunca ha creído en esas. Ella menciona el hecho de que las acusaciones de disimulo, avaricia, ruindad en contra de los judíos son injustas, dado que representan defectos que todos los pueblos vejados y perseguidos tienen. También ve la usura judía, solo como un defecto que pertenece a los cristianos de igual manera.<sup>xix</sup> Incluso Colombine observa que los cristianos tienen que reconocer la supremacía judaica en ámbito religioso, porque, en realidad, ellos son el pueblo de los patriarcas bíblicos y el pueblo de los profetas que ha recibido la revelación divina y las Tablas de la ley<sup>xx</sup> gracias a Moises, el cual junto al guerrero David, al sabio Salomón y al héroe Josué forma parte de las personalidades más importantes de su historia religiosa.<sup>xxi</sup> También observa que los cristianos se han adueñado de la religión judía para legitimar la propia y se han apoderado de la riqueza judía para construir los propios templos.<sup>xxii</sup> Por lo tanto, la defensa de este pueblo está marcada en la autobiografía de Carmen de Burgos. Ella está muy interesada en el tema, hasta el punto de que ha decidido ponerlo entre las cosas que más le han fascinado a lo largo de su vida. De hecho Colombine recuerda su colaboración para la fundación de la Alianza Hispano-Israelita con el fin de que se reparara la injusticia de no reconocer la identidad española de los sefarditas,

<sup>xvii</sup> *ibid.*, p. 206.

<sup>xviii</sup> *ibid.*, p. 207.

<sup>xix</sup> *ibidem.*

<sup>xx</sup> *ibidem.*

<sup>xxi</sup> *ibid.*, p. 208.

<sup>xxii</sup> *ibid.*, p. 207.

algo que habría facilitado posteriormente la recuperación de la relación entre españoles e israelitas.<sup>xxiii</sup>

En resumen, sea en *La novela de un literato*, sea en *Al balcón* no hay dudas sobre la predilección de Carmen de Burgos por el sefardismo; lo que cambia entre la versión de Cansinos Assens y la de la misma autora, es la manera de considerar esta predilección. Cansinos Assens la considera dentro del habitual contexto de la frivolidad colombinesca, es decir, dentro de valores superficiales, como la consideración de la apariencia física, de los trajes, del éxito con fines lucrativos, visto que respeta el papel de la mujer que no puede evitar expresar su frivolidad en las aún más frívolas tertulias literarias. De hecho hay expresiones de Cansinos Assens como «mujer al fin», «frivolidad mujeril», relacionadas con Carmen de Burgos. Entre paréntesis, hay incluso una comprobación velada de la postura de Cansinos Assens, que se puede entender a través de las palabras que dedica al personaje de Dalila de *Las luminarias de Janucá*, el álter ego de Carmen de Burgos, ya mencionado:

*La artista en cuya casa tiene lugar la discusión, no ha dicho nada hasta ahora. Se ha limitado a sonreír a unos y a otros, amablemente, con mundana galantería. Pero ahora ya cree llegado el momento de intervenir.*

*-Bueno -dice -, dejemos, si les parece, esta discusión. ¿Qué nos importan, después de todo, esos judíos? Yo miro con la misma indiferencia todas las religiones. Adoro la belleza helénica, la santa y divina belleza, única alegría de este mundo, única deidad adorable. ¿Qué más da judaísmo que cristianismo? Todas las religiones son igualmente téticas y sórdidas. Yo adoro el arte y nada más.*

*¡Palabras frívolas que Rafael no olvidará nunca! ¡Todos los dolores del pueblo perseguido no significan nada para aquella mujer, bella y despiadada como un mármol antiguo, como el mármol más derruido, pero no menos duro, de Sophy, la inglesa! Su belleza pierde desde aquel instante todo atractivo para el joven. Es Dalila, la mujer seductora y sensual. Nunca le perdonará tales palabras. ¡No, nunca paseará con ella bajo el claro de luna!...<sup>xxiv</sup>*

En primer lugar, a pesar de las observaciones de Cansinos Assens, cabe notar las afirmaciones de Dalila/Carmen de Burgos sobre las religiones desde el punto de vista de una mujer moderna y valiente que no tiene miedo de exponerse. Luego alineándose con el pensamiento de Benaser/Cansinos Assens, cabe subrayar la frivolidad de sus pensamientos,

<sup>xxiii</sup> *ibid.*, p. XII.

<sup>xxiv</sup> Cansinos Assens R., *op.cit.*, p. 142.

sobre el escaso interés por la identidad judía, y sobre el juicio negativo con respecto a todas las religiones sin distinguir. Esta frivolidad es la causa del cambio de opinión por parte de Benaser sobre Dalila. Claramente, se debe pensar en que se está hablando de los álgter ego de Carmen de Burgos y de Cansinos Assens, entonces, los reales pensamientos de estos últimos solamente están ocultados a través de estos personajes. Por lo tanto, se puede subrayar la inclinación de Cansinos Assens hacia la voluntad de poner de relieve constantemente la actitud frívola de la autora y juzgar negativamente sus ideas. De igual modo, todo eso comprueba el hecho de que el pensamiento de Cansinos Assens no sea necesariamente sobre la persona de Carmen de Burgos, más bien, está dirigido a sus posturas en determinados contextos. Ya que no se debe olvidar la colaboración de los dos en *Revista Crítica*.

*Revista Crítica* fue una idea que, como anteriormente mencionado, surgió de las tertulias «miércoles con Colombine». Fueron publicados siete números a partir de 1908<sup>xxv</sup> y la intención era la de difundir el conocimiento de la cultura sefardí y de las nuevas tendencias literarias españolas.<sup>xxvi</sup> Asimismo en la revista había una rúbrica titulada «Letras sefarditas» en la que Carmen de Burgos escribió algunos artículos, así como el mismo Cansinos Assens. Este último, en abril 1909, escribió un artículo titulado «Mundo israelita».<sup>xxvii</sup> A pesar de todo la revista no tuvo mucho éxito, ni siquiera una vida larga, como acabó de publicarse por motivos económicos.<sup>xxviii</sup>

De todas formas, en «Mundo israelita», Cansinos Assens expresa con cierta firmeza los propósitos de la campaña emprendida por esta revista, es decir, la idea de una posible reconciliación espiritual, histórica y política entre españoles y sefarditas. Los pensamientos de Cansinos Assens aparecen muy intensos e informados, hasta el punto de que sus palabras son una defensa del cruel destino de los sefarditas, descendientes de los judíos, a su vez, víctimas del fervor católico pasado, que ahora quieren reivindicar su identidad española. Además Cansinos Assens da una importancia internacional a la campaña de *Revista Crítica*, hablando de la consideración del tema por parte de otros países europeos como

<sup>xxv</sup> Herreros Ara, Aída (2017). *Carmen de Burgos Seguí, Colombine, una superwoman en el primer tercio del siglo XX*. <[quefluyalainformacion.blogspot.com/2017/03/carmen-de-burgos-segui-colombine-una.html](http://quefluyalainformacion.blogspot.com/2017/03/carmen-de-burgos-segui-colombine-una.html)>

<sup>xxvi</sup> *Semblanza de Carmen de Burgos (1867-1932)*, Biblioteca Nacional de España. <[www.bne.es/es/Servicios/InformacionBibliografica/AutoresDominioPublico/Semblanzas/Carmen-de-Burgos/index.html](http://www.bne.es/es/Servicios/InformacionBibliografica/AutoresDominioPublico/Semblanzas/Carmen-de-Burgos/index.html)>.

<sup>xxvii</sup> Cansinos Assens R., «Mundo israelita», *Letras sefarditas*, Madrid, *Revista Crítica*, 1908-1909.

<sup>xxviii</sup> *Semblanza de Carmen de Burgos (1867-1932)*, cit.

Alemania, Francia, Inglaterra e incluso por parte de periódicos internacionales como el citado *Daily Telegraph*.<sup>xxix</sup>

Igualmente, la misma dedicación por la defensa de la causa israelita la demuestra Carmen de Burgos. No solo funda la revista y colabora con otros escritores para publicar artículos, sino que también instituye la Alianza Hispano-Israelí en 1908, con el fin de defender la supervivencia de la comunidad sefardita internacional.<sup>xxx</sup>

Sin embargo, uno de los testimonios más significativos de la autora en relación con su sefardismo informado, fue la elaboración del capítulo «Por los israelitas» dentro de su autobiografía *Al balcón*. Así como Cansinos Assens, también Carmen de Burgos se expresa con pasión y vigor hacia el deseo de reconciliación entre españoles y sefarditas, tratando de hacer justicia a los sufrimientos pasados provocados por la intransigencia católica española. Carmen de Burgos demuestra tener mucho conocimiento de la historia religiosa judía y de la condición judía presente, y manifiesta este conocimiento a través de datos y fechas procedentes de sus investigaciones. En este texto intenta desmentir los prejuicios antisemitas y confirma su predilección por Heine, definiendo este último como el otro Dios de los judíos al lado de Cristo. Además intenta exaltar la gloria judía desde el punto de vista de las personalidades de la élite intelectual<sup>xxxii</sup> y afronta la enemistad política de los otros países hacia los judíos, con referencia al problema de la escasa voluntad hospitalaria.<sup>xxxiii</sup> Al final menciona también la importancia de la estampa judeoespañola en las ciudades con núcleos sefarditas considerables.<sup>xxxiiii</sup>

Entonces sea Cansinos Assens, sea Carmen de Burgos en los respectivos escritos definen con mucha intensidad la causa sefardita manifestando un conocimiento profundo de la materia y, sobre todo, quieren que estos escritos puedan servir para dar voz a los objetivos de la campaña de reconciliación española y sefardita. Por eso, hay otra versión respecto a la propuesta por Cansinos Assens de un probable sefardismo frívolo y desinteresado por parte de Carmen de Burgos. En efecto, el hecho de que la escritora esté interesada en dar voz al sefardismo para fines lucrativos, tal como insinúa Cansinos Assens, no corresponde

<sup>xxix</sup> Cansinos Assens R., *art. cit.*

<sup>xxx</sup> Cfr. <[www.cervantes.es/bibliotecas/documentacion\\_espanol/creadores/burgos.carmen.de.htm](http://www.cervantes.es/bibliotecas/documentacion_espanol/creadores/burgos.carmen.de.htm)> para la biografía de Carmen de Burgos.

<sup>xxxii</sup> De Burgos Seguí C., *op. cit.*, p. 201.

<sup>xxxiii</sup> *ibid.*, p. 207.

<sup>xxxiiii</sup> *ibid.*, p. 209.

a sus palabras, que dan la sensación de un sincero apego e interés hacia el argumento. También porque ella es muy consciente de las vejaciones soportadas por este pueblo a causa de la catolicísima España y ahora quiere acompañarlos en este camino de reivindicación de los propios derechos.

En conclusión, se puede afirmar que, con base en esta adicional comprobación, Carmen de Burgos expresa un sefardismo informado, y su defensa de los israelitas es sincera y sin motivos ocultos. El sefardismo frívolo destacado por Cansinos Assens, solo es una consecuencia del prejuicio contra la autora como figura femenina comprometida con este contexto histórico-literario formado por hombres intelectuales, donde esta última no puede tener su lugar.

## LETRAS SEFARDITAS

### MUNDO ISRAELITA

por Rafael Cansinos Assens

La campaña emprendida por *Revista Crítica*, tendiendo á una cordial reconciliación de sefarditas y españoles, á una espiritual convergencia de ambos pueblos por encima de los enojosos recuerdos de la Historia, encuentra eco en todas las naciones, donde los israelitas constituyen núcleos importantes y conscientes.

En Turquía, en Inglaterra, en Alemania, en todas partes, la idea de una Alianza Hispano-Israelita, lanzada por *Revista Crítica*, apasiona los espíritus y es un tema de periódicos y revistas. Románticos y positivistas discuten la posibilidad de un retorno a España y este título, en grandes letras negras, encabeza juiciosos y exaltados artículos. Todos los corazones israelitas, para invocar el fructuoso olvido, ó el estéril rencor se conmueven ante la idea de un posible *Back to Spain* retorno á España.

*The Daily Telegraph*, el importante periódico londinense, cuyas 16 páginas de letra diminuta lo más opuesto al genio latino, son la mejor prueba de su importancia, dedica en uno de sus últimos números bajo el título de *Back to Spain*, varios párrafos á

## LETRAS SEFARDITAS

### MONDO ISRAELITA

di Rafael Cansinos Assens

La campagna intrapresa da *Revista Crítica*, tendendo a una calorosa riconciliazione tra sefarditi e spagnoli, ad una convergenza spirituale di entrambi i popoli al di là degli incresciosi ricordi della Storia, trova risonanza in tutte quelle nazioni, in cui gli israeliti costituiscono nuclei importanti e senzienti.

In Turchia, in Inghilterra, in Germania, ovunque, l'idea di un'Alleanza Hispano-Israelita, lanciata da *Revista Crítica*, anima gli spiriti ed è argomento di giornali e riviste. Romantici e positivisti discutono la possibilità di un ritorno in Spagna e questo titolo, a grandi lettere nere, intesta giudiziari ed esaltati articoli. Tutti i cuori israeliti, col fine di scongiurare la comoda dimenticanza, e l'improduttivo rancore si commuovono davanti all'idea di un possibile *Back to Spain* ritorno in Spagna.

Il Daily Telegraph, l'importante periodico londinese, le cui 16 pagine scritte a lettere minuscole in completa opposizione al carattere latino, che costituiscono la miglior prova della sua importanza, dedica in uno dei suoi ultimi numeri sotto il titolo di

<p>estudiar la idea de una Alianza Hispano-Israelita.</p> <p>El articulista recoge el espíritu de la circular que en estas columnas publicamos y hace resaltar la importancia de algunas de las firmas que al pie lleva, imprimiendo con la tinta más negra de sus cajas los nombres de Pulido, Canalejas,<sup>i</sup> Moret.<sup>ii</sup></p>	<p><i>Back to Spain</i>, alcuni paragrafi allo studio dell'idea di un'Alleanza Ispano-Israelita.</p> <p>L'articulista riprende lo spirito della circolare che pubblichiamo in queste colonne e fa risaltare l'importanza di alcune delle firme riportate a piè di pagina, stampando con l'inchiostro più nero delle sue scatole i nomi di Pulido, Canalejas, Moret.</p>
--	---

Desde un punto de vista técnico el artículo traducido es un texto expositivo-informativo perteneciente al género periodístico, gracias al cual Cansinos Assens quiere comunicar al lector la trascendencia y los objetivos de la campaña emprendida por *Revista Crítica*. El tema es complejo y Cansinos Assens lo trata de manera ordenada con el fin de que el lector pueda comprenderlo. El lenguaje utilizado es un lenguaje estándar y formal, que el autor expresa con mucha intensidad. Realmente él no utiliza un lenguaje científico o impersonal, quizás, también porque se apasiona mucho por la cuestión. Cansinos Assens utiliza frases largas para exteriorizar sus pensamientos e incluso palabras en otro idioma, o sea, en inglés, a lo mejor, para acentuar la internacionalidad del tema.

Con referencia a la traducción al italiano, se trata de una traducción oblicua dado que se ha preferido adecuarse a los destinatarios y al idioma de destino, en lugar de dar prioridad a una eficacia totalmente fiel al texto original.<sup>iii</sup> De hecho una locución propia de la lengua de partida o sea «lo más opuesto» ha sido traducida al italiano como «in completa opposizione» a través del utilizzo de la técnica de la transposición, que forma parte de este tipo de

<sup>i</sup> José Canalejas Méndez, gran político del reinado de Alfonso XIII. Véase Aguilar Gavilán, Enrique (2012), «El asesinato de José Canalejas y su proyecto frustrado de nacionalización de la Monarquía», *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, n. 28 <[http://helvia.uco.es/bitstream/handle/10396/10968/Ambitos\\_%2028\\_08.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://helvia.uco.es/bitstream/handle/10396/10968/Ambitos_%2028_08.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>, p. 79.

<sup>ii</sup> Segismundo Moret y Prendergast; abogado, político liberal y monárquico. Véase Pastor Villegas, José (2014). *Acto inaugural del centenario de la muerte del Excmo. Sr. D. Segismundo Moret y Prendergast, hijo adoptivo de Cáceres e hijo predilecto de Cádiz, Alcántara*, 80, <[ab.dip-caceres.org/export/sites/default/comun/galerias/galeriaDescargas/archivo-y-biblioteca-de-la-diputacion/Alcantara/05-080-alc/002-acto.pdf](http://ab.dip-caceres.org/export/sites/default/comun/galerias/galeriaDescargas/archivo-y-biblioteca-de-la-diputacion/Alcantara/05-080-alc/002-acto.pdf)>, p. II.

<sup>iii</sup> Diadori, Pierangela. *Teoria e tecnica della traduzione. Strategie, testi e contesti*, Firenze, Le Monnier Università, 2012, p. 57.

traducción. A saber, ha sido hecha una especie de reordenación, paráfrasis, reformulación<sup>iv</sup> para facilitar lo más posible la comprensión del destinatario. Luego la expresión «cordial reconciliación» ha sido traducida al italiano como «calorosa riconciliazione», en cuanto a través del utilizzo del adjetivo italiano «calorosa» el vigor de esta supuesta reconciliación parecía más intenso. También la locución «fructuoso olvido» ha sido traducida al italiano como «comoda dimenticanza», visto que la traducción literal, es decir, «fruttuosa dimenticanza» no transmitía el significado preciso porque constituye una expresión poco frecuente en la lengua de destino. Igualmente al traducir la expresión «estéril rencor» no se ha elegido la traducción literal dado que en la lengua de destino el adjetivo «sterile» es inusual al lado del término «rencor»; por eso se ha preferido una traducción oblicua como «improduttivo rancore» que transmite al destinatario la idea de la inutilidad de los sentimientos rencorosos en esos intentos de reparación histórica. Además entre los métodos de traducción se ha elegido hacer un tipo de traducción libre, gracias a la cual se ha dado mayor importancia al contenido que a la forma;<sup>v</sup> y un tipo de traducción idiomática, gracias a la cual ha sido posible expresarse de manera espontánea en la lengua de destino.<sup>vi</sup>

Sin embargo, cabe decir que con referencia a la oración «imprimiendo con la tinta más negra de sus cajas» se ha elegido utilizar la técnica de la traducción literal perteneciente al método de la traducción directa<sup>vii</sup> dado que esta frase ha sido traducida al italiano como «stampando con l'inchiostro più nero delle sue scatole». Probablemente no hay exactitud en la traducción a la lengua de destino, pero traducir de otra manera habría significado alejarse demasiado del significado del prototexto. Asimismo otra técnica perteneciente al método de la traducción directa<sup>viii</sup> que se ha utilizado es la del calco, como el término «Alianza Hispano-Israelita» ha sido traducido al italiano como «Alleanza Ispano-Israelita» con el fin de que se mantuviesen los aspectos semánticos y etimológicos del concepto.<sup>ix</sup>

En cambio, desde un punto de vista de elecciones traductivas de este artículo con base en el gusto personal, se han elegido palabras italianas no demasiado lejanas del significado

<sup>iv</sup> *ibid.*, p. 65.

<sup>v</sup> *ibid.*, p. 60.

<sup>vi</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>vii</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>viii</sup> *ibidem.*

<sup>ix</sup> *ibidem.*

original para respetar la intensidad de los pensamientos de Cansinos Assens y la delicadeza del argumento. Por ejemplo la expresión «espiritual convergencia» se ha traducido al italiano como «convergenza spirituale» la cual puede ser rara al oído pero eso se ha decidido con respecto al hecho de que «convergenza» es una palabra italiana que en este contexto está bien, en cuanto expresa la tendencia a encontrar una unión de ideas para el mismo fin; igual que en este caso, en el que se trata de encontrar una unión entre las opiniones del mundo hispánico y las opiniones del mundo israelita con el fin común de una alianza futura.

Por otro lado, hay casos como la expresión «apasiona los espíritus» que aunque en italiano exista el verbo «appassionare», el empleo de este verbo habría podido provocar un malentendido con respecto a lo que se supone quería decir Cansinos Assens. En pocas palabras, es probable que Cansinos Assens quisiera observar que una posible alianza Hispano-Israelita habría podido sacudir las conciencias, y por eso la locución italiana más adecuada es «animare gli spiriti». Asimismo la expresión «fructuoso olvido» ha causado algunas dificultades para la traducción al italiano. Lo más fácil habría podido ser traducir con el término italiano más cercano o sea «fruttuoso» que en cambio señala que de este olvido vienen cosas positivas que no refleja claramente la intención de Cansinos Assens. Probablemente lo que él quería expresar es el hecho de que muchas personas han aprovechado de este olvido para evitar afrontar el problema y por lo tanto «comoda dimenticanza» es la expresión más adapta para expresar esta idea.

Al final otra expresión difícil para traducir al italiano que ha generado una elección personal ha sido la expresión «lo más opuesto al genio latino» como «lo más» acompañado con un adjetivo constituye una expresión típica del español, difícil para traducir al italiano. De ahí que se ha elegido cambiar la estructura gramatical y utilizar otra locución italiana muy cercana desde el punto de vista del significado, o sea, «in completa opposizione». Por último para traducir el término «genio» se ha preferido el término italiano «carattere» en el sentido de temperamento que, sin embargo, dentro del contexto de la forma y dimensión de las letras imprimidas, mantiene vivo el doble sentido que surge en la lengua italiana del empleo de este término.

<p>AL BALCÓN- Carmen de Burgos</p> <p>Por los israelitas</p> <p>Veó con la imaginación los grupos miserables de judíos que llegan de Marruecos á las playas españolas. ¡Es tan fácil rehacer estos cuadros á los que estamos acostumbrados á ver en los puertos andaluces é italianos las hordas hambrientas de emigrantes!</p> <p>Derrotados, débiles, enfermos, los infelices judíos llevan en las caras pálidas una muda interrógación: la incertidumbre por la suerte que les aguardará en España... Muchos de ellos son descendientes de aquellos desdichados que perdieron su vida ó sus riquezas en nuestro suelo por el fervor religioso del Santo Tribunal de la Inquisición.</p> <p>Se agrupan temblando sobre la cubierta de los buques; hay algo en su actitud del miedo que sacude con estremecimientos nerviosos el cuerpo del irracional acostumbrado al castigo. ¡Es tan triste, tan humillante para la humanidad que tiemblen así los hombres!... Al verse tratados con respeto, con afecto, los infelices expresan su gratitud y se sienten casi dichosos en el suelo hospitalario que redime hoy, al acogerlos, la barbarie de la expulsión.</p>	<p>AL BALCÓN- Carmen de Burgos</p> <p>Per gli israeliti</p> <p>Mi immagino i gruppi disperati di ebrei che arrivano dal Marocco verso le spiagge spagnole. È così facile replicare questi quadri che siamo abituati a vedere nei porti andalusi e italiani le orde affamate di migranti!</p> <p>Sconfitti, deboli, ammalati, i volti pallidi degli infelici ebrei trasmettono una muta interrogazione: l'incertezza per la sorte che li aspetterà in Spagna... Molti di loro sono discendenti di quegli sventurati che persero la propria vita o le proprie ricchezze sul nostro terreno per l'ardore religioso del Santo Tribunale dell'Inquisizione.</p> <p>Si aggruppano tremando sulla copertura delle imbarcazioni; c'è qualcosa nel loro comportamento impaurito che scuote con fremiti nervosi il corpo irrazionalmente abituato al supplizio. È così triste, così umiliante per l'umanità che gli uomini tremino in questo modo!... Vedendosi trattati con rispetto, con affetto, i disgraziati esprimono la loro gratitudine e si sentono quasi maledetti nel territorio ospitante che riscatta oggi, accogliendoli, le barbarie dell'espulsione.</p>
---	--

Sin embargo, aun hay contra ellos prejuicios en nuestro pueblo; aun existen escritores que demuestran soberbiamente su irreflexión, creyéndolos apestados y leprosos; aun en columnas de grandes diarios se les niega amor y compasión hablando de Caifas, de Judas, de Longinos y de los sayones que azotaron á Jesús...Urge deshacer esas leyendas para que la España de hoy conserve su tradición hospitalaria y no manche su historia con los bárbaros crímenes cometidos por los antisemitas en otros países.

Los españoles tenemos una deuda de gratitud con los judíos, cruelmente tratados por nosotros. Han conservado el habla castellana y los apellidos de las ciudades de donde les arrojaron. En Bélgica, Rusia, Holanda, Inglaterra, Italia, especialmente en Roma, existen barrios enteros habitados por israelitas oriundos de España, que se llaman Alcalá, Soria, Toledo y Tarragona.

Se les acusa de no pocos defectos: disimulo, avaricia, ruindad. ¿Acaso no es todo esto propio de las razas perseguidas y vejadas, siempre recelosas y maltratadas siempre? ¿La usura?

¡Ojalá no fuesen más usureros que los judíos nuestros prestamistas cristianos! Cuando se habla de vicios en determinada raza, recuerdo la frase de Yago en el *Ótelo*

Tuttavia, tra la nostra gente ci sono ancora pregiudizi contro di loro; ancora esistono scrittori che dimostrano superbamente la propria sconsideratezza, credendoli appestati e leprosi; ancora nelle colonne dei grandi giornali viene negato loro amore e compassione parlando di Caifa, di Giuda, di Longino e dei carnefici che flagellarono Gesù...Urge liberarsi di quelle leggende, affinché la Spagna di oggi conservi la sua tradizione di accoglienza e non macchi la propria storia con i barbari crimini commessi dagli antisemiti negli altri paesi.

Abbiamo un debito di riconoscenza con gli ebrei, crudelmente trattati da noi spagnoli. Hanno mantenuto la parlata castigliana e i cognomi derivanti dalle città da dove li cacciarono. In Belgio, Russia, Olanda, Inghilterra, Italia, specialmente a Roma, esistono quartieri interi abitati da israeliti spagnoli oriundi, che si chiamano Alcalá, Soria, Toledo e Tarragona.

Li si accusa di non poche pecche: truffa, avarizia, viltà. Forse tutto questo non è proprio delle razze perseguitate e vessate, sempre diffidenti e poi sempre maltrattate? L'usura?

Magari non fossero più usurai che gli ebrei i nostri strozzini cristiani!

Quando si parla di vizi di una determinata razza, ricordo la frase di Yago

en ese credo sublime: «Creo en un Dios cruel, que me ha creado á semejanza suya... «Soy malo porque soy hombre y siento el fango originario en mí.»

Si resurge para afrentarlos la figura mística de Sylock y la leyenda del niño crucificado; si se admite la división de la humanidad en *castas* ó *razas*, será preciso confesar que ellos son los señores, los aristócratas; los cristianos de hoy tenemos que reconocerlo. Son el pueblo de los patriarcas bíblicos, el pueblo de los profetas, el que recibió la divina revelación y el depósito de las Tablas de la ley. Ese pueblo elegido de Dios que tuvo legisladores como Moisés, guerreros como David, sabios como Salomón y héroes como Josué.

Entre sus mujeres descuella la heroica Judit, la noble Ester, la magnífica Débora, la virtuosa Susana, la austera madre de los Macabeos y la mística flor de pureza María, madre de Jesús, que encarna, como la Maya India, los atributos de la virginidad y de la madre.

Y si del legendario Antiguo Testamento pasamos al nuevo, el Espíritu Santo formó el cuerpo purísimo donde había de encarnar el hijo del Eterno en las entrañas de una virgen judía. Judío fue el hijo del dios de los cristianos, el héroe que redimió con su sangre á la humanidad; y judíos fueron el

nell'*Otello* in quel sublime credo: «Credo in un Dio crudele, che mi ha creato a somiglianza sua...» «Sono crudele perché sono uomo e sento il marcio originario che c'è in me.»

Si insorge per oltraggiare la figura mística di Shylock e la leggenda del bambino crocifisso, se si ammette la classificazione dell'umanità in *caste* o *razze*, sarà categorico confessare che essi sono i signori, gli aristocratici, noi cristiani di oggi dobbiamo riconoscerlo. Sono il popolo dei patriarchi biblici, il popolo dei profeti, che ricevette la divina rivelazione e il deposito delle tavole della legge. Questo popolo eletto di Dio che ebbe legislatori come Mosè, guerrieri come David, saggi come Salomone ed eroi come Giosuè.

Tra le loro donne spiccano l'eroica Giuditta, la nobile Ester, la magnifica Debora, la virtuosa Susanna, l'austera madre dei Maccabei e il mistico fiore della purezza Maria, madre di Gesù, che incarna, come la Maya Indiana, le caratteristiche della verginità e della maternità.

E se dal legendario Antico Testamento passiamo al Nuovo, lo Spirito Santo formò il corpo purissimo dove doveva incarnare il figlio dell'Eterno nelle viscere di una vergine ebrea. Ebreo fu il figlio del dio dei cristiani, l'eroe che redense con il proprio sangue la umanità; ed ebrei furono il

Bautista, los apóstoles, la Magdalena y casi todos los santos que se alzaron sobre los altares mientras se perseguía á su raza. Los cristianos tomaron la religión de los judíos para legitimar la suya; les arrebataron sus riquezas para elevar templos á sus santos., y los quemaron al eco de sus salmos... Ferrándiz, con su competencia indiscutible, nos dirá de qué deicidio son culpables.

Pero dejemos á un lado la cuestión religiosa, torpemente evocada en estos días. Desde el punto de vista político la amistad con los judíos no es, no fue nunca despreciable para toda nación que cuide de su engrandecimiento internacional. Si cuando el decreto de su expulsión de Rusia en 1881, se hubiera tomado por nuestro gobierno con interés su repatriación, se habría dado un gran paso en pro del comercio, la industria y la agricultura, pues hay que tener en cuenta que el pueblo judío no lo forma esa pobre gente hambrienta y miserable que son en todas las razas los parias de la sociedad. En el pueblo judío hay gente rica y emprendedora. Los reyes de la banca, los que prestan dinero á monarcas y pontífices romanos... Si los judíos se lo propusieran reedificarían á Jerusalén, y quién sabe...

Conozco periódicos judeoespañoles de extraordinaria importancia: el primero

Battista, gli apostoli, la Maddalena e quasi tutti i santi che si levarono sugli altari mentre veniva perseguitata la loro razza. I cristiani presero la religione degli ebrei per legittimare la propria; sottrassero loro le ricchezze per costruire templi ai propri santi...e li bruciarono al riverbero dei propri salmi...Ferrándiz, con la sua competenza indiscutibile, ci dirà di che deicidio sono responsabili.

Ma mettiamo da parte la questione religiosa, turpemente evocata in questi giorni. Dal punto di vista politico l'amicizia con gli ebrei non è, non fu mai disprezzabile per la nazione che si occupa del suo allargamento internazionale. Se quando il decreto della loro espulsione dalla Russia nel 1881, se il nostro governo si fosse interessato al loro rimpatrio, sarebbe stato fatto un grande passo in avanti nel commercio, nell'industria e nell'agricoltura, beh bisogna tenere presente che il popolo ebraico non è formato da quella povera gente affamata e miserabile che costituiscono in tutte le razze i reietti della società. Nel popolo ebraico c'è gente ricca e intraprendente. I signori banchieri, coloro che prestano soldi a monarchi e pontefici romani... Se gli ebrei se lo proponessero riedificherebbero Gerusalemme, e chissà...

Conosco giornali giudeo-spagnoli di straordinaria importanza: il primo fondato

fundado en Smirna el año 1846, por don Rafael Uriel Pincherte con el título *Choaré Miraha* (Puerta de Oriente). En Constantinopla *La Luz de Israel, El Nacional, El Tiempo, El Progreso, El Telégrafo, El Sol, El Amigo de la Familia y El Instructor*. En Salónica *El Yunar y La Época*. En Viena *El Dragomán, El Nacional y El Correo de Viena, La Política y El Progreso*. En Rumania *El Lucero de la Paciencia* y en Servia *El Amigo del Pueblo*.

Hoy los judíos están ligados por vínculos de familia á todas las clases de la sociedad. Si se investiga en los árboles genealógicos de nuestros políticos y nuestros aristócratas, se verá la sangre judía mezclándose á veces con la degenerada sangre azul y dorando con su dinero deslucidos blasones.

Al pueblo judío pertenece la gloria de contar entre sus hijas á la gran trágica Raquel, á la incomparable artista Sarah Bernard, á la eminente autora de *Corina*, Mad. de Stael y a Mad. Séverine, genio del periodismo femenino actual; como Bicet, pensadores, sabios, filósofos, músicos, artistas y poetas, brillan entre sus hijos. En este momento sólo acuden á mi memoria los nombres de Méndelsohn, Graetz, Halevy, Spinoza, lord Beaconsfield, Lazatti, Gambetta, Hausmann, Max Nordau y Naquet.

a Smirne nell'anno 1846, da don Rafael Uriel Pincherte con il titolo di *Choaré Miraha* (Porta d'Oriente). A Costantinopoli *La luz de Israel, El Nacional, El Tiempo, El Progreso, El Telégrafo, El Sol, El Amigo de la Familia e El Instructor*. A Salonicco *El Yunar e La Epoca*. A Vienna *El Dragoman, El Nacional e El Correo de Viena, La Política y El Progreso*. In Romania *El Lucero de la Paciencia* e in Serbia *El Amigo del Pueblo*.

Oggi gli ebrei sono legati da vincoli familiari a tutte le classi della società. Se si ricerca negli alberi genealogici dei nostri politici e dei nostri aristocratici, si vedrà il sangue ebreo mescolarsi talvolta con il depravato sangue blu e compiacere con i suoi soldi scialbi blasonati.

Al popolo ebreo appartiene la gloria di raccontare tra le sue figlie la grande tragica Raquel, l'incomparabile artista Sarah Bernard, l'eminente autrice di *Corinna*, Mad. de Stael e Mad. Séverine, genio del giornalismo femminile attuale; come Bicet, pensatori, saggi, filosofi, musicisti, artisti e poeti, risplendono tra i suoi figli. In questo momento mi sovengono solo i nomi di Méndelsohn, Graetz, Halevy, Spinoza, lord Beaconsfield, Lazatti, Gambetta, Hausmann, Max Nordau y Naquet.

<p>¡Ah! Para los que no creen en Cristo también tienen un dios los judíos: Henri Heine.</p>	<p>Ah! Per coloro che non credono in Cristo hanno anche un altro dio gli ebrei: Henri Heine.</p>
---	--

Desde un punto de vista técnico el capítulo traducido de la autobiografía de Carmen de Burgos, es un texto expositivo donde la autora informa al lector sobre la situación pasada, presente y, a lo mejor, futura de los israelitas. Ella expone también datos, informaciones procedentes de su investigación sobre la materia, incluso añadiendo sus sentimientos y pensamientos con respecto a eso. El lenguaje es estándar y formal, con algunas referencias a hechos, personas de la historia y cultura española. Las largas frases presentes en el texto se juntan bien para transmitir la exigencia de despertar las conciencias españolas hacia la recuperación de la identidad castellana de esos israelitas, injustamente e intencionadamente olvidada.

De todas formas, se trata, también en este caso, de una traducción oblicua visto que se ha preferido alejarse en muchos casos del texto original, por ejemplo cambiando ciertas palabras del prototexto o alterando la posición de los elementos de las frases en el metatexto con respecto a la misma posición en el prototexto.<sup>x</sup> Por ejemplo, ya al comienzo la locución «veo con la imaginación» ha sido traducida al italiano como «mi immagino» dado que, por el contrario, la traducción literal habría producido la expresión «vedo con l'immaginazione» que es incorrecta, sea desde del punto de vista gramatical sea desde el punto de vista lógico, en la lengua de destino. Luego también la expresión «llevan en las caras pálidas» ha sido traducida al italiano como «i volti pallidi trasmettono» en cuanto no habría sido posible traducir de manera literal esa típica locución española. Además la frase «Los españoles tenemos una deuda de gratitud con los judíos, cruelmente tratados por nosotros», ha sido interpretada como «abbiamo un debito di riconoscenza con gli ebrei, crudelmente trattati da noi spagnoli». Aquí se ha adoptado la técnica de la transposición conectada con el método de la traducción oblicua, una especie de reorganización, párrafrasis, reformulación para adaptarse a las reglas morfosintácticas de la lengua del metatexto.<sup>xi</sup> La oración «siempre recelosas y maltratadas siempre» ha sido cambiada al italiano como «sempre diffidenti e poi sempre maltrattate», por lo tanto se ha utilizado la técnica de la amplificación de contenido

<sup>x</sup> *ibid.*, p. 57.

<sup>xi</sup> *ibid.*, p. 65.

perteneciente al método de la expansión. Han sido añadidos elementos ausentes en el prototexto, pero, al mismo tiempo, esenciales para transmitir el sentido correcto al lector.<sup>xii</sup> Otra amplificación se ha adoptado para traducir la siguiente frase: «Soy malo porque soy hombre y siento el fango originario en mí», en italiano «Sono crudele perché sono uomo e sento il marcio originario che c'è in me». Esta vez, se ha decidido alejarse del texto de partida, sustituyendo la palabra «fango» con «marcio» como en la lengua de destino no se utiliza mucho «fango» con ese sentido, pero cabe decir que se ha elegido una palabra similar que tiene más que un significado en la lengua de destino así como en la lengua de partida. De igual manera ha sido utilizada la técnica de la amplificación agregando el pronombre «che» y una forma de conjugación del verbo «essere» para transmitir el sentido correcto al lector. Luego, la expresión «para toda nación» ha sido transcrita al italiano como «per la nazione», de hecho el metatexto ha sido reducido desde un punto de vista formal y de contenido gracias a la técnica de la reducción de contenido,<sup>xiii</sup> que forma parte del método de la comprensión.<sup>xiv</sup>

En cambio, con referencia a los nombres de los periódicos judeoespañoles, se ha optado por una traducción directa a través de la técnica del préstamo, o sea los títulos de los periódicos han sido transcritos en el metatexto sin ninguna modificación.<sup>xv</sup>

Al final en relación con los nombres de «Sylock, Judit, Débora, Susana, María, Maya India, Magdalena y Bautista» que han sido convertidos al italiano en «Shylock, Giuditta, Debora, Susanna, Maria, Maya Indiana, Maddalena, Battista»; y en relación con el título de la novela de Madame de Stael, *Corina*, que, a su vez, ha sido traducida como *Corinna*, se ha utilizado la técnica de la adaptación típica de la traducción oblicua. La referencia cultural contenida en el prototexto ha sido transferida en el metatexto según los conocimientos y las costumbres del destinatario.<sup>xvi</sup>

Por otra parte, desde un punto de vista de elecciones traductivas de este texto con base en el gusto personal, más allá de las exigencias técnicas, se han preferido versiones traductivas lejanas del texto original, pero que transmitiesen al lector el sentido correcto de lo que

<sup>xii</sup> *ibid.*, p. 66.

<sup>xiii</sup> *ibidem*.

<sup>xiv</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>xv</sup> *ibid.*, p. 64.

<sup>xvi</sup> *ibid.*, p. 65.

la autora, se supone, quería expresar. Por eso, es posible afirmar que se ha optado por dar mayor importancia a una correcta traducción de los contenidos, dado que también se trata de un tema notable y delicado. Por ejemplo, la locución «se les acusa de no pocos defectos», se ha decidido traducirla como «li si accusa di non poche pecche». En pocas palabras, ha sido elegido el sustantivo «pecche» en lugar de la traducción más literal que habría sido «difetti», dado que «difetti» tiene una connotación demasiado negativa con respecto a la manera de ser de los judíos. En efecto, la intención de Carmen de Burgos era la de escribir algo para defender la causa israelita. Luego, se ha establecido traducir al italiano los nombres españoles pertenecientes a la cultura internacional, no solo para secundar la técnica de la adaptación, sino también para facilitar el lector a la comprensión, con la ayuda de sus referencias culturales. Igualmente el sustantivo «emprendedora» podría haber sido traducido literalmente como «imprenditrice», sin embargo, ha sido cambiado con su sinónimo, o sea, «intraprendente» para transmitir al lector no solo el concepto de las habilidades de los judíos en el ámbito de los negocios, sino también una posible característica de su personalidad.